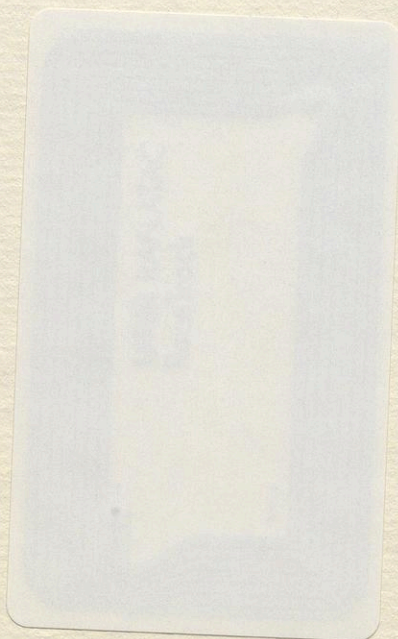




N12<522890493 021



ubTÜBINGEN













# Zeitschrift für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

76. JAHRGANG · JANUAR 1992 · HEFT 1

|                       |                                                                                                                                              |    |
|-----------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| THEODOR AHRENS:       | Probleme gegenseitiger Wahrnehmung.<br>Einige Überlegungen zum Damaskuspapier                                                                | 1  |
| HANS ZIRKER:          | Die Mißachtung der Nachgeschichte:<br>Islam aus dem Blickwinkel jüdisch-christlicher Tradition                                               | 16 |
| SIBYLLE GUNDERT-HOCK: | Frauen in Unabhängigen Afrikanischen Kirchen:<br>ein Vorbild für die »mainstream-churches«?                                                  | 33 |
|                       | <i>Kleine Beiträge:</i>                                                                                                                      |    |
| HANS WALDENFELS:      | Konzilsnachlese                                                                                                                              | 48 |
|                       | <i>Berichte:</i>                                                                                                                             |    |
| ERNST PULSFORT:       | Studientagung der bayerischen missions- und<br>religionswissenschaftlichen Institute vom 5.7. – 6.7. 1991 in<br>Münsterschwarzach            | 51 |
| GEORG WESSLING:       | Seminar des Evangelischen Missionswerkes vom 9.9. –<br>14.9. 1991 im Ökumenischen Zentrum Bossey (Schweiz)                                   | 54 |
| ERNST PULSFORT:       | CEC/CCEE Conference »The presence of Muslims and the<br>theological formation of pastoral co-workers« vom<br>9.9. – 14.9. 1991 in Birmingham | 61 |
|                       | <i>Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und<br/>Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1990/1991</i>                    | 63 |
|                       | <i>Besprechungen:</i>                                                                                                                        | 72 |

23. JAN. 1992





## VERLAGSWECHSEL

Mit Heft 1 des Jahrgangs 1992 wechselt die Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft vom Verlag Aschendorff in Münster zum EOS-Verlag in St. Ottilien. Dieser Beschluß wurde wohlbedacht gefaßt. Für den Vorstand des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen waren Vertriebsgründe maßgebend, die Zeitschrift in Zukunft durch den wissenschaftlich ausgewiesenen Verlag der Missionsbenediktiner in der Erzabtei St. Ottilien verlegerisch betreuen zu lassen.

Wegen des Wechsels hat in Münster im Verlag Aschendorff zwischen der dortigen Verlagsleitung und Vertretern des Herausgebers und des EOS-Verlags ein eingehendes Gespräch stattgefunden, in dem der Übergang der Zeitschrift von Münster nach St. Ottilien einvernehmlich geregelt wurde.

Das Institut weiß sich dringend verpflichtet, dem Verlag Aschendorff für eine ganz außergewöhnliche verlegerische und drucktechnische Leistung und für eine 80jährige Zusammenarbeit mit den verschiedenen Vorständen des Instituts wie auch den jeweiligen Redakteuren der Zeitschrift ausdrücklich zu danken. Die Zeitschrift erschien im Jahre 1991 mit ihrem 75. Jahrgang bei Aschendorff. Sie ist so alt wie das 1911 gegründete missionswissenschaftliche Institut in Münster. Nur während der Kriegsjahre, von 1941 bis 1946, erschien die ZMR nicht, so daß von daher ein Unterschied zwischen der Jahrgangszahl und dem Bestehen des Instituts besteht. Diese 75 Jahre gemeinsamen Wirkens verbinden uns auch in Zukunft mit dem Verlag Aschendorff in Münster. Angesichts dieser über 80jährigen Verbindung können wir den Wechsel des Verlags nicht wie eine Alltäglichkeit behandeln. Namens des Vorstandes versichere ich, daß dieser sich die Frage nicht leicht gemacht hat und erst nach langen und ausführlichen Prüfungen von Pro und Contra zu der jetzigen Entscheidung gekommen ist.

Die ZMR wird auch in Zukunft ein wissenschaftliches Forum missionarischen Christentums bleiben, das sich in einer Welt mit vielen Religionen und Kulturen bewähren muß.

Für den Herausgeber:

Univ.-Professor DDr. Hans Waldenfels SJ



# Zeitschrift für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

76. JAHRGANG · 1992

**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 SJ (Aachen/Frankfurt a. M.),

Josef Kuhl SVD (St. Augustin), Theo Sundermeier (Heidelberg),

Hans Waldenfels SJ (Bonn/Düsseldorf)

und Dr. Basilius Doppelfeld OSB (Münsterschwarzach)

Redaktionssekretariat: Nikola Hollmann

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. 81061-505 (Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25002874. 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  
Telefon 0251 / 832652

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

© Verlag und Anzeigen: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-W 8917 St. Ottilien,  
Telefon 08193/71261, Fax 6844  
Gesamtherstellung: EOS Druck, D-W 8917 St. Ottilien

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.



Inhalt des 76. Jahrgangs ZMR 1992

Abhandlungen

|                                                                                                                               |     |                                                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Ahrens, Theodor: Probleme gegenseitiger Wahrnehmung. Einige Überlegungen zum Damaskuspapier . . . . .                         | 1   | Gundert-Hock, Sibylle: Frauen in Unabhängigen Afrikanischen Kirchen: ein Vorbild für die »mainstream-churches«? . . . . . | 33  |
| Beozzo, José Oscar: 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika. Was wir aus ihren Licht- und Schattenseiten lernen können . . | 243 | Köhler, Oskar: Mission und Dialog in der »Einen Welt« . . . . .                                                           | 187 |
| Biser, Eugen: Unterwegs zu einer bewohnbaren Theologie . . . . .                                                              | 179 | Mahlke, Reiner: Die Maria-Lionza-Religion in Venezuela . . . . .                                                          | 139 |
| Bosch, David J.: The Vulnerability of Mission . . . . .                                                                       | 201 | Traboulay, David M.: The Translatio Studii and the Europeanization of America . . . .                                     | 105 |
| Croatto, José Severino: Die Zerstörung der Symbole der Unterdrückten . . . . .                                                | 273 | Träger, Frank: Libertas et ordo in der Sicht von Bartolomé de Las Casas . . . . .                                         | 99  |
| Delgado, Mariano: Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont . . . . .                      | 285 | Zirker, Hans: Die Mißachtung der Nachgeschichte: Islam aus dem Blickwinkel jüdisch-christlicher Tradition . . . . .       | 16  |
| Doppelfeld, Basilius: Entwicklung — ein Name für Mission? . . . . .                                                           | 121 |                                                                                                                           |     |

|                                           |    |
|-------------------------------------------|----|
| Kleine Beiträge                           |    |
| Waldenfels, Hans: Konzilsnachlese . . . . | 48 |

GK I 85



## Berichte

- Pulsfort, Ernst:* CEC/CCEE Conference »The presence of Muslims and the theological formation of pastoral co-workers« vom 9. 9.–14. 9. 1991 in Birmingham . . . . . 61

- Pulsfort, Ernst:* Studientagung der bayerischen missions- und religionswissenschaftlichen Institute vom 5. 7.–6. 7. 1991 in Münsterschwarzach . . . . . 51

- Weckel, Ludger:* Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika. Befreiungstheologischer Kongreß in El Escorial . . . . 301

## Mitteilungen

- Nachruf: David J. Bosch (Gensichen) . . . . 217
- Nachruf: Pietro Rossano (Henkel) . . . . . 159

- Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1990/91 . . . . . 63

## Besprechungen

- Ante, Oscar A.:* Contextual Evangelization in the Philippines: A Filipino Franciscan Experience (Piskaty) . . . . . 166

- Antes, Peter:* Begegnung mit dem Islam (Khoury) . . . . . 72

- Baake, Klemens:* Praxis und Heil. Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners (Tafferner) . . . . . 163

- Bernhardt, Reinhold:* Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie (Essen) . . . . . 174

- Bernhardt, Reinhold* (Hg.): Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen (Waldenfels) . . . . . 219

- Bertsch, Ludwig* (Hg.): Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen (Ahrens) . . . . . 309

- Bhagavad-Gita. Wege und Weisungen. Aus dem Sanskrit übersetzt und eingeleitet von Peter Schreiner. Nachwort von Sebastian Painadath (Gensichen) . . . . . 72

- Blaser, Klauspeter:* Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung (Ahrens) . . . . . 311

- Bornhorst, Bernd / Dolzer, Hermann / Dütting, Martin u. a.:* Entwicklungsarbeit auf dem Land: Beispiele aus drei Kontinenten (Kruip) . . . . . 221

- Bosch, David J.:* Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission (Blaser) . . . . . 222

- Bouman, Johan:* Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie (Antes) . . . . 224

- Brandewie, Ernest:* When Giants Walked the Earth. The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD (Bischofberger) . . . . . 225

- Chikane, Frank:* Mein Leben gehört nicht mir. Autobiographische Skizzen (Arens) . . . 73

- Colsman, Michael:* Definitionen psychologisch-ethischer Faktoren in der systematischen Philosophie des Buddhismus (von Brück) . . . . . 226

- Magnis-Corbin, Henry:* Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus (Antes) . . . . . 74

- Corless, Roger / Knitter, Paul F.* (Ed.): Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Explorations (Waldenfels) . . . . 227

- Daiber, Karl-Fritz:* Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in der Volkskirche (Steinkamp) . . . . . 74

- Dirks, Walter* (Hg.): Gefahr ist. Wächst das Rettende auch? Befreiende Theologie für Europa (Blaser) . . . . . 313

- Ecclesiae Memoria. Miscellanea in onore del R. P. Joseph Metzler OMI* (Glazik) . . . . . 167

- Eggensperger, Thomas / Engel, Ulrich:* Bartolomé de las Casas. Dominikaner — Bischof — Verteidiger der Indios (Meier) . . . . . 164

- Eigenmann, Urs:* Am Rand die Mitte suchen. Unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis (Steinkamp) . . . . . 168

- Feneberg, Wolfgang:* Jesus — der nahe Unbekannte (Tafferner) . . . . . 75

- Fornet-Betancourt, Raúl* (Hg.): Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika (Wessling) . . . . . 314

- Fraas, Hans-Jürgen:* Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie (Antes) . . . . . 165

- George, Francis E.:* Inculturation and Ecclesial Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II. (Waldenfels) . . . . 227

- Goldstein, Horst:* Selig ihr Armen. Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa? (Herbst) . . . . . 168

- Gort, Jerald D. / Vroom, Hendrik M. / Fernhout, Rein / Wessels, Anton* (Ed.): Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach (Waldenfels) . . . . . 228

- Greiner, Sebastian:* Gewißheit der Gebetsanhörung. Eine theologische Deutung (Heimbach-Steins) . . . . . 229

- Gutiérrez, Gustavo:* Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas (Heidemanns) . . . . . 165

- Heim, Walter:* Geschichte des Institutes Bethlehem. Bd. VI: Die Errichtung des Schweizer Missionsseminars (Rivinius) . . . 230



|                                                                                                                                                                                                       |     |                                                                                                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Herder Lexikon Germanische und Keltische Mythologie (Antes) . . . . .                                                                                                                                 | 232 | Schenk, Heinrich (Hg.): Philosophie, Religion und Wissenschaft. Dokumentation der Eröffnung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover am 23. September 1988 (Waldenfels) . . . . .               | 237 |
| Heyndrickx, Jerome (Ed.): Philippe Couplet, S. J. (1623–1693), the man who brought China to Europe (Willeke) . . . . .                                                                                | 76  | Schillebeeckx, Edward: Menschen. Die Geschichte von Gott (Fuchs) . . . . .                                                                                                                              | 82  |
| Hisamatsu, Shinichi: Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus (Waldenfels) . . . . .                                                                                                           | 232 | Schimmel, Annemarie: Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph (Antes) . . . . .                                                                                                                 | 86  |
| Hoffmann, Johannes (Hg.): Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. Symposium: Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, Bd. 1 (Lienkamp) . . . . . | 316 | Schimmel, Annemarie: Wanderungen mit Yunus Emre (Antes) . . . . .                                                                                                                                       | 86  |
| Homeyer, Josef: Aufbruch zu neuer Gemeinschaft: Kirche in nachchristlicher Gesellschaft (Nienhaus) . . . . .                                                                                          | 232 | Senn, Felix: Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte (Tafferner) . . . . . | 87  |
| Janssen, Arnold: Briefe nach Südamerika. Bd. I: 1890–1899 (Gründer) . . . . .                                                                                                                         | 169 | Speiser, Sabine: Leben ist mehr als Überleben. Afroamerikanische Totenriten in Esmeraldas (Ekuador) und ihr Beitrag zur kulturellen Kontinuität (Piepke) . . . . .                                      | 87  |
| Jüngel, Eberhard: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Waldenfels) . . . . .                                                                                      | 234 | Srī Rāmākrishna: Setze Gott keine Grenzen. Gespräche des indischen Heiligen mit seinen Schülern (Antes) . . . . .                                                                                       | 89  |
| Justenhoven, Heinz-Gerhard: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (Kruip) . . . . .                                                                                                               | 170 | Srī Rāmākrishna: Ein Werkzeug Gottes sein. Gespräche mit seinen Schülern (Antes) . . . . .                                                                                                              | 89  |
| Klinger, Elmar: Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen (Waldenfels) . . . . .                                                                      | 77  | Stanley, Brian: The Bible and the Flag. Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries (Gründer) . . . . .                                                       | 237 |
| Kochanek, Franz-Hermann: Theologie einer missionarischen Gemeinde. Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie (Knobloch) . . . . .                                                     | 78  | Steinkamp, Hermann: Sozialpastoral (Mette) . . . . .                                                                                                                                                    | 316 |
| Kritzinger, J. N. J. / Saayman, Willem A. (Ed.): Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch (Kamphausen) . . . . .                                                                      | 80  | Studia Missionalia vol. 38 (Waldenfels) . . . . .                                                                                                                                                       | 90  |
| Laine, James W.: Visions of God. Narratives of Theophany in the Mahābhārata (Antes) . . . . .                                                                                                         | 81  | Vierling, Hermann: Hermeneutik — Stammesreligion — Evangelium. Interkulturelle Kommunikation bei den Kendayan (Ahrens) . . . . .                                                                        | 238 |
| Le Gai Eaton, Charles: Der Islam und die Bestimmung des Menschen. Annäherung an eine Lebensform (Antes) . . . . .                                                                                     | 81  | Vroom, Hendrik M.: Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspectives (Waldenfels) . . . . .                                                                                           | 239 |
| Loth, Heinz-Jürgen: Judentum (Antes) . . . . .                                                                                                                                                        | 82  | Was jeder vom Islam wissen muß (Hagemann) . . . . .                                                                                                                                                     | 91  |
| Magnis-Suseno, Franz von: Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne (Steenbrink) . . . . .                                                                                 | 234 | Weger, Karl-Heinz (Bearb.): Religionskritik (Zirker) . . . . .                                                                                                                                          | 93  |
| Mensching, Gustav: Leben und Legende der Religionsstifter (Antes) . . . . .                                                                                                                           | 235 | Wietzke, Joachim (Hg.): Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 (Hakenes) . . . . .                  | 94  |
| Moreira, Alberto da Silva: »... doch die Armen werden das Land besitzen« (Ps 37,11). Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien (Goldstein) . . . . .                                   | 171 | Zirker, Hans: Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz (Waldenfels) . . . . .                                                                                                  | 95  |
| Rehbein, Franziska C.: Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulturen. Ein Vergleich am Beispiel des Candomblé (Goldstein) . . . . .                                                           | 172 |                                                                                                                                                                                                         |     |
| Renck, Günther: Contextualisation of Christianity and Christianisation of Language. A Case Study from the Highlands of Papua New Guinea (Janssen) . . . . .                                           | 236 |                                                                                                                                                                                                         |     |



# PROBLEME GEGENSEITIGER WAHRNEHMUNG EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZUM DAMASKUSPAPIER\*

Für Justus Freytag

von Theodor Ahrens

## *1 Ein scharfer missionarischer Wind aus dem Süden*

Die Verständigung zwischen Christen und Kirchen des Südens und denen des Nordens bleibt mühsam und spannungsvoll. Trotz jahrzehntelanger praktischer und theoretischer Bemühungen um ‚Mission als Zweibahnverkehr‘, ‚Ökumenisches Lernen‘, ‚Partnerschaft‘ und ‚Teilen in gelebter Solidarität‘, ‚Konvivenz‘ oder wenigstens eine verstehende Begegnung mit dem Fremden fallen diese Bemühungen um Verständigung immer wieder in sich zusammen und Spannungen leben wieder auf. Während im Norden die eben genannten harmonisierenden Symbole ökumenischen Miteinanders gerne beansprucht werden, um auf den Zusammenhalt der Weltchristenheit hinzuweisen, liegt es für Sprecher der Christenheit des Südens anscheinend eher nahe, die Konflikte zu betonen, die den Zusammenhalt der Weltchristenheit belasten.

Eine aktuelle Veranschaulichung dieser Verständigungsschwierigkeiten bietet das ‚Damaskuspapier‘, ein Dokument, das Christen aus sieben Ländern der sogenannten Dritten Welt im Laufe von zwei Jahren erarbeitet und vor einiger Zeit mit der programmatischen Überschrift ‚Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung‘ veröffentlicht haben.<sup>1</sup>

\* Erhard Kamphausen und Jochen Wietzke danke ich für anregende Kritik dieses zuerst in einem Predigerseminarkurs der Missionsakademie an der Universität Hamburg im Januar 1991 vorgetragenen und seither überarbeiteten Textes.

<sup>1</sup> *Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung*, in: EMW-Informationen No. 84, Hamburg 1989. Zum Ganzen vgl. H. BRANDT, *Konvivenz und Konfrontation. Missionstheologische Erwägungen zum Dokument ‚Der Weg nach Damaskus‘*. Habilitationsvortrag, Universität Hamburg, 13. Juni 1990, mimeo. Vgl. auch K. NÜRNBERGER, *Why I signed the Damascus Document. An Explanation for my Lutheran friends*, in: *Journal of Theology for Southern Africa* no. 70 (March 1990) 47–53; C. ORDNUNG, *Nachfolge Christi in Parteinahme für die Armen. „Der Weg nach Damaskus“ – ein „Kairos“-Dokument aus der Dritten Welt*, hg. vom Sekretariat des Hauptvorstandes der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands, 1989; Evangelische Kirche im Rheinland, *Antwortbrief an die Verfasser des Dokumentes „Der Weg nach Damaskus – Kairos und Bekehrung“*, Düsseldorf, Landeskirchenamt, Oktober 1990. Zur Vorgeschichte z. B. *Schlusserklärung der Ökumenischen Vereinigung von Dritt-Welt-Theologen, Daressalam*, in: S. TORRES / V. FABELLA (Hg.), *The Emergent Gospel. Theology from the Under-side of History*, Orbis N.Y. 1978, 269. Deutsch: *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986*, Freiburg–Basel–Wien 1990. Ein gehaltvoller Überblick zur Diskussionslage bei: G. EVERS, *Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa*, in: G. COLLET, *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Immensee 1990, 315–333; oder EMW (Hg.), *Minjung-Theologie – Ein Briefwechsel*, in: *Weltmission* Nr. 5, Hamburg 1989.



Es handelt sich, was die Gattung des Textes angeht, um eine Kampf- und Flugschrift, die einen schon länger schwelenden ökumenischen Streit aufgreift und ausweiten will.<sup>2</sup> Einleitend konstatieren die Verfasser – die mit Ausnahme der Vertreter des südlichen Afrika aus Sicherheitsgründen anonym geblieben sind – einen scharfen Gegensatz zwischen Kirchen und Theologien, die sich „auf die Seite der Armen und Unterdrückten“ stellen und Kirchen wie dazugehörigen Theologien auf der „Seite des Unterdrückers [...] andererseits“ (S. 1). Damit nehmen sie einen Faden der Auseinandersetzung auf, wie er schon vor Jahren z. B. von der Ökumenischen Vereinigung von Dritt-Welt-Theologen (EATWOT) angesponnen wurde.<sup>3</sup> Ein neuer, im Gesamtzusammenhang des Dokumentes allerdings eher beiläufiger Akzent liegt in der zutreffenden Feststellung, daß dieser konfliktive Gegensatz nicht nur Kirchen und Theologien des Nordens von denen des Südens trennt, sondern „in allen unseren Ländern gleich“ (S. 1) ist. Auch die Christenheit des Südens ist gespalten in Arm und Reich. Es gibt Christen, die sich mit den Mächtigen arrangieren, und andere, die Opfer der Mächtigen sind. Auch innerhalb der Kirchen des Südens ist umstritten, was angesichts dieser Gegensätze im Sinne des einen Evangeliums, das alle zu hören und mit dem alle zu leben haben, möglich und notwendig wäre. Doch die Stoßrichtung des Papiers zielt nicht zuletzt auf ein eurozentrisch befangenes Christentum, das – zusammenfassend gesagt – unfähig und unwillig scheint, sich aus seinem Arrangement mit den Mächtigen zu befreien und etwas anderes wahrzunehmen als das Leben derer, die sich in der modernen Industrie- und Konsumgesellschaft komfortabel eingerichtet haben, das aber gleichzeitig ein universales Entwicklungsethos verbreitet, dies als seine Mission versteht, als seine Mission aber nicht durchzusetzen vermag.<sup>4</sup>

Die Autoren verurteilen die Sünden derer, die der Idolatrie des Geldes als „Kern des Imperialismus“ (S. 16 Zi. 48) bzw. der Versuchung des Kapitalismus erlegen sind (S. 16 Zi. 46–48) und auf diese Weise an weltweiter Unterdrückung, Ausbeutung und Vernichtung der Armen beteiligt sind. Die Spitze der Polemik zielt auf die „Häresie“ eines rechtsgerichteten Christentums (S. 9 Zi. 22ff, S. 21 Zi. 63ff, S. 23 Zi. 71), das einerseits behauptet, für Gewaltlosigkeit und Versöhnung einzutreten, andererseits gleichzeitig den Einsatz von Waffen und Gewalt gegen die Armen im Namen ‚nationaler Sicherheit‘ billigt und christliche Befreiungspraxis diffamiert (S. 21 Zi. 63–71). Diese bedrohliche

<sup>2</sup> Das Damaskuspapier wurde während der letzten EATWOT-Generalversammlung, die im Dezember 1986 in Oaxtepec (Mexico) stattfand, in Auftrag gegeben, und zwar, wie mir E. Kamphausen aus seiner Erinnerung mitteilt, u. a. aus tiefer Beunruhigung über den anscheinend wachsenden Einfluß rechtsgerichteter, oft fundamentalistischer Bewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika. Zur Konferenz in Oaxtepec vgl. K. C. ABRAHAM, *Third World Theologies. Commonalities and Divergences*, New York 1990, sowie die Besprechung dieses Werkes von E. KAMPHAUSEN im *Jahrbuch für Mission*, hg. von J. WIETZKE, Hamburg 1991.

<sup>3</sup> Vgl. die vielzitierte Schlußerklärung der EATWOT-Tagung, Daressalam 1976, in: *Herausgefordert durch die Armen*, 33–46, dort 43 und G. EVERS, *Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa*, 204–206.

<sup>4</sup> Zu Eurozentrismus vgl. SAMIR AMIN, *Eurocentrism*, London 1989, 114ff.



Häresie nehmen die Autoren natürlich auch in ihren Ländern, vor allem aber im Norden wahr. Die Leser können und – wie mir scheint – sollen sich auch gar nicht dem überwältigenden Eindruck entziehen, insgesamt habe die lange Geschichte der Auslegung des Evangeliums in Europa nichts anderes erbracht als dessen Funktionalisierung und Ideologisierung zugunsten der Reichen und der Eliten. Was ist also im Urteil der Verfasser ökumenisch fällig?

Fällig wäre in der eurozentrisch befangenen Christenheit nicht eine Neubestimmung auf ‚Partnerschaft‘ oder auf ‚Ökumenisches Lernen‘. Geboten, notwendig und möglich ist allen Menschen, vor allem allerdings den Christen im Norden, Umkehr:<sup>5</sup> Bekehrung als Aufkündigung des Gehorsams an den Gott Mammon. Das Evangelium muß aus seiner Konformität mit dem Markt befreit werden. Erforderlich ist eine Gegenökumene von unten, in der nicht mehr Mammonsdienere und Freiheitszeugen, sondern nur noch die Menschen miteinander wirken, die in solcher ‚entweder-oder‘-Situation den Kairos erkennen, die Gelegenheit der Buße einlösen, die der in Jesus ansichtige Gott auf seiten der Armen vorstellt und fordert. Dieser Gott ist anders als der Gott der europäischen Missionare (S. 12 Zi. 30; vgl. S. 13ff Zi. 34–43, S. 20 Zi. 81ff).

Im folgenden geht es mir nicht um eine durchgehende Exegese des Papiers, sondern nur um die Bezeichnung dreier Fragen, die sich mir nach der Lektüre dieses Dokumentes aufdrängen. An ihnen werden einige der Spannungen deutlich, die die Weltchristenheit heute erfüllen:

- Können wir ‚aussteigen‘? Umkehr als Ausstieg aus dem System?
- Reicht der Lernbegriff (nicht mehr), um die Beziehungen zwischen der Christenheit des Südens und der des Nordens zu bestimmen?
- Vermögen wir einander überhaupt noch zu vernehmen und wahrzunehmen?

## 2 Umkehr als Ausstieg?

Das dualistische Weltbild des Damaskuspapiers ist ohne Zweifel zu einfach.<sup>6</sup> Auch wenn den Autoren in ihren eigenen Gesellschaften der Gegensatz von Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht klar vor Augen steht, liegt in der pauschalen Projektion dieses Gegensatzes auf die Christenheit des Nordens eine

<sup>5</sup> Eine Vertauschung der Fronten, auf die mich zuerst H. Brandt aufmerksam machte.

<sup>6</sup> So auch K. NÜRNBERGER, *Why I signed the Damascus Document. An Explanation for my Lutheran friends*, 47. Über die Vorzüge und Mängel der im Damaskuspapier immer noch zugrundegelegten Dependenztheorie, ihre Monokausalität, das Abblenden endogener Faktoren, die Überschätzung ihrer Reichweite und Erklärungstiefe, ihre nichttheologische Wirklichkeitssicht und schließlich ihre selektive Anwendung können wir nicht im einzelnen handeln. Vgl. die Orientierung bei A. BOECKH, *Abhängigkeit, Unterentwicklung und Entwicklung: Zum Erklärungswert der Dependenzansätze*, in: *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. I, Hamburg 1982, 133–151; sowie W. J. MOMMSEN, *Imperialismustheorien*, Göttingen 1980; U. MENZEL / D. SENGHAAS, *Europas Entwicklung und die Dritte Welt. Eine Bestandsaufnahme*, Frankfurt 1986; M. M. HEIMBACH, *Die Rezeption entwicklungstheoretischer Ansätze in der Theologie der Befreiung – Eine problemorientierte Fallstudie zum Verhältnis von Theologie und Sozialwissenschaften*, Hamburg 1990, mimeo.



pauschale Vereinfachung, die ich der Gattung einer Kampf- und Streitschrift zuschreibe. Wer freilich solche dualistischen Dämonologien für bare Münze nimmt, zerstört nicht nur andere, sondern letztlich auch sich selbst. Dennoch wirft die Forderung des Papiers die Frage auf: Können wir Umkehr als ‚Ausstieg aus dem System‘ praktizieren? In der Tat sind ja auch bei uns viele Christen beunruhigt von der Angepaßtheit des europäischen Christentums, das immer wieder versucht ist, sich den Bedingungen des religiösen Marktes zu unterwerfen und seine Mission auf Überlebensstrategien zu reduzieren. Es kehren im Norden ja keineswegs nur solche Menschen der Großkirche den Rücken zu, denen sie zu fromm ist, sondern auch solche, denen sie in Fragen des Teilens mit den Armen und der Gerechtigkeit zu unentschieden vorkommt. Was bedeutet in diesem Zusammenhang die Zumutung, Umkehr als ‚Ausstieg aus dem System‘ zu praktizieren? Können wir aussteigen?

Einfache Antworten auf diese Frage sind nicht möglich. Denn die Kirche hat sich in ihrer Geschichte nicht nur in alle Erdteile, in nahezu alle Staaten, in alle Kulturen und in alle gesellschaftlichen Schichten und Enklaven hinein ausgedehnt. Sie hat im Zuge dieser Ausdehnung auch alle Spannungen, die die Welt heute erfüllen, in sich aufgenommen.<sup>7</sup> Ein pluralistisches, polyzentristisches Weltchristentum braucht man nicht zu fordern.<sup>8</sup> Es ist eine Gegebenheit. Es hat nicht nur eine Germanisierung, sondern auch eine Hinduisierung, Afrikanisierung, Melanesisierung und Sinisierung des Christentums gegeben, in den jeweiligen Regionen auch schichtenspezifische Ausprägungen. Das waren in der Regel ungeplante Prozesse. Ja, manchmal will es scheinen, als würden die Beziehungen zwischen Kirchen nur die Beziehungen zwischen ihren Gesellschaften in abgemilderter Form widerspiegeln, und nicht Kontextualisierung, sondern Kontextdistanzierung sei das Gebot, und zwar nicht nur in der Christenheit des Nordens.

In ihren jeweiligen Kontexten sehen sich die Kirchen immer wieder deutlichen Erwartungen der allgemeinen Öffentlichkeit ausgesetzt, eine erkennbare Grundloyalität mit den übergeordneten Interessen ihrer Gesellschaft zu zeigen, ja, darüber hinaus den Grundkonsens ihrer Gesellschaft zusammen mit anderen gesellschaftlichen Kräften zu vertreten. Dies kann in Indien beispielsweise bedeuten, daß die dortigen Minderheitenkirchen, um zu überleben, die Ideologie des Kastenwesens internalisieren, während ihre intellektuellen Wortführer ihr Sendungsbewußtsein nach innen in moderne Menschenrechtsvorstellungen fassen und die politische, ökonomische und kulturelle Kritik ihrer Gesellschaften am Westen im Blick auf ihre Beziehung zum westlichen Christentum geltend machen. Analoge Prozesse kontextueller Geprägtheit vollzogen sich bei uns. Das Staatskirchentum der Großkirchen gehört in vielen Ländern der Vergangenheit an, doch der konstantinische Bewußtseinsüberhang

<sup>7</sup> EMW Informationen No. 30: *Arme und Reiche in der Mission*, „Ob auch Reiche im seligen Stande sein können“. Arbeitsbericht der Theologischen Kommission des EMW Hamburg 1981, 11ff.

<sup>8</sup> Vgl. P. RÖTTLÄNDER, *Die eine Welt: Chance oder Gefahr für die Weltkirche?*, in: *Concilium* 25 (1989) 355–361 und J. B. METZ, *Einheit und Vielfalt: Probleme und Perspektiven der Inkulturation*, in: *Concilium* 25 (1989) 337–342.



ist nicht so leicht abgetan. Die Selbstverständlichkeit, mit der die Großkirche sich als Volkskirche mit gesamtgesellschaftlichem Anspruch versteht und entsprechende Finanzierungsarrangements für gerechtfertigt hält, steht in keiner Relation zu ihrem faktischen Rückhalt an der Basis, wohl aber zu ihrer finanziellen und sozio-politischen Reichweite in der Ökumene.

Infolgedessen sind die Beziehungen zwischen den Kirchen – nicht nur den Kirchen des Nordens und des Südens, sondern auch des Südens untereinander – nicht weniger komplex als die Beziehungen zwischen Nationalstaaten und Gesellschaften. In der spannungsvollen Gleichzeitigkeit dieses Beziehungsgefüges schlagen die Phasenverschiedenheiten gesellschaftlicher Entwicklung erschwerend auf die Verständigungsbemühungen auch in der Weltchristenheit durch.

Von einer ökumenisch-missiologischen Hermeneutik, die diesem komplexen Beziehungsgeflecht von Kirchen und Gesellschaften ebenso gerecht wird wie dem einen Evangelium, das alle jeweils an ihrem Ort zu hören haben, sind wir noch weit entfernt.<sup>9</sup>

Die Grundforderung des Damaskuspapiers lautet Umkehr als Aufkündigung des Gehorsams an den Gott Mammon, Umkehr als Ausstieg aus dem kapitalistischen System, aber auch Umkehr als Ausstieg aus der Legitimation von Machtgebrauch und Machtmißbrauch im Namen des Christentums. In welchem Sinne wäre es denn überhaupt möglich ‚auszusteigen‘?

Das große Vorbild dieses Lösungstyps sind die Orden. Die gewählte Armut dieser Minderheiten als dauernde Infragestellung der Verweltlichung und speziell des Mammonismus in Kirche und Gesellschaft war und bleibt ein christliches Zeichen; dies Zeichen hat die symbiotische Beziehung beispielsweise des Bettelmönches zu den Bürgern und anderen Mächtigen zwar nicht aufgehoben; wohl aber hat es allen verdeutlicht, daß für die Ordensleute Mammon seine Autorität verloren hat.

Manche Aktionsgruppen scheinen mir in dieser Tradition zu stehen. Mögen sie die Umkehrzumutung als Ausstiegsforderung geltend machen, so bewegen sich die Konkretionen derartiger Forderungen doch weitgehend auf der Ebene des Zeichenhandelns. Wir können nicht arm werden mit den Armen in São Paulo; wir können nicht kastenlos werden mit den Kastenlosen. Wir können Solidarität mit den fernen Nächsten – um das vielbemühte Wort einmal aufzugreifen fast nur als Zeichenhandeln darstellen. Faktisch bleiben die Berührungspunkte mit den fernen Nächsten, die ihre Armut nicht gewählt haben, sondern als Verhängnis erleiden, eher zufällig und geringfügig. Dennoch mögen solche Zeichen, je nachdem, worauf sie deuten, wichtig, ja sogar unverzichtbar sein. Sie besorgen nicht den Ausstieg, aber sie machen das Thema ‚Gerechtigkeit für alle‘ zu einem Thema, an dem sich vorbeizudrücken zwar nicht unmöglich, aber ihretwegen schwieriger geworden ist. Damit ist viel erreicht.

Dennoch bleiben mit dem prophetisch gemeinten Zeichenhandeln selbst einige Schwierigkeiten verbunden: Zunächst die, daß ökumenische Prophetie an

<sup>9</sup> *EMW Informationen* No. 30, 11ff.



den inflationären Erscheinungen der prophetischen Hochkonjunktur leidet, die der Krisenmarkt unserer Zeit produziert. Sie leidet natürlich auch an der Unzahl angeführter prophetischer Legitimationen. Doch der Verweis auf die ‚Eindeutigkeit der Lage in der Dritten Welt‘ kann die eigene Prophetie nicht ihrer unentrinnbaren Zweideutigkeit und begrenzten Reichweite entheben und das in unserem Kontext Erforderliche eindeutig bezeichnen. Dort wie hier ist umstritten, was im Namen des Evangeliums erforderlich wäre. Bei uns wird dies deutlich, wo den Anwälten des ökumenisch eindeutig Erforderlichen jene gegenübertreten, die mit der Frage nach dem (volks)kirchlich Zumutbaren gegenhalten.<sup>10</sup> Beide Seiten reiben sich aneinander. Hier und da hat sich das Gegenüber der Anwälte des ökumenisch eindeutig Erforderlichen und der besorgt nach dem (volks)kirchlich Zumutbaren Fragenden zur Vorhersagbarkeit eines schlichten Rollenspiels eingeschliffen (beispielsweise in ökumenischen Seminaren oder zwischen Stäben und Vorständen dritt-welt-bezogen arbeitender Institutionen, auch zwischen Aktionsgruppen und Kerngemeinden). Wenn nicht alles täuscht, ist es während der vergangenen Jahre aber zunehmend gelungen, derartige Auseinandersetzungen in die Ortsgemeinden zu verlegen und beide Fragen dort miteinander ins Spiel zu bringen.

Dabei wird deutlich, daß die idealtypische Gegenüberstellung – hier die Anwälte des ökumenisch eindeutigen Christentums, dort die volksskirchlichen Kompromißler – nur begrenzte Deutekraft hat und die Komplexität der Aufgabe, das Evangelium in unserer Gesellschaft zu re-kontextualisieren, eher verbirgt als erhellt. Natürlich wird die Frage nach dem volksskirchlich Zumutbaren allzuoft benutzt, um unbequeme ökumenische Herausforderungen abzublocken; und prophetische Kritik im Namen des authentischen Christentums in der Ferne wird benutzt, um die Gemeinde, wie sie ist, wo sie ist – also mit jenem beklagenswerten Mangel an Glaubwürdigkeit und utopischem Minimum – zu delegitimieren. Man könnte ja auch beiden Fragen, wenn sie miteinander ins Spiel kämen, eine positive Hinsicht abgewinnen, nämlich die Überlegung, wie es um die Kontextualisierung bzw. Re-Kontextualisierung des Evangeliums bei uns bestellt ist. Daß die europäische Christenheit vor der enormen missionarischen Herausforderung steht, ein weitgehend dekontextualisiertes Evangelium neu zu kontextualisieren, wird man kaum bestreiten wollen.

Brächte man beide Fragen im Blick auf diese Aufgabe ins Spiel, dann könnten sich folgende Schritte einer Re-Kontextualisierung des Evangeliums ergeben:

Das Bedenken des (volks)kirchlich Zumutbaren weist auf die Notwendigkeit, die Leute dort aufzusuchen, wo sie sind und wie sie sind, die Sprache, die sie tatsächlich sprechen zu lernen und sich mit der ‚Geschichte der Leute‘ zu identifizieren – nicht der Geschichte, wie sie ‚objektiv‘ gewesen sein soll, son-

<sup>10</sup> Auf diese Konstellation hat mich vor Jahren zuerst J. FREYTAG aufmerksam gemacht. Zum Problem vgl. G. MÜLLER-FAHRENHOLZ (Hg.), *Prophetisches Amt in der Volkskirche*. Dokumentation eines theologischen Seminars in der Evangelischen Akademie Nordelbien vom 9.–12. Februar 1981 in Bad Segeberg.



dem der von den Leuten erinnerten, beklagten, eingeklagten, aber auch gefeierten Geschichte.

Die ökumenische Kritik schärft unsere Augen für die Wahrnehmung der Opfer unserer Gesellschaft. Mission heißt: An die Seite der Opfer treten, die Opfer erinnern – und glauben, daß die Opfer erinnert werden (Offb 7,9–17), aber auch fragen, warum sie zu Opfern wurden und warum uns mit anderen Christen der Weg an die Seite der Opfer so schwer erscheint.

Wo Menschen an die Seite der Opfer treten, werden sie unter Umständen mit den Konsequenzen dieser Entscheidung behaftet. Einige Koautoren des Damaskuspapiers leben deswegen nicht mehr; andere hätten mit ihrer Unterschrift unter dies Papier ihr Leben zusätzlich gefährdet. Daß man dies in der Bundesrepublik beispielsweise nicht fürchten muß, markiert einen ins Gewicht fallenden Unterschied der Situationen.

Dennoch kommt es auch bei uns, wenn wir die beiden scheinbar gegenläufigen Herausforderungen der Re-Kontextualisierung des Evangeliums, nämlich der Identifikation und der Kritik zusammenhalten, unter Umständen zu erheblicher Reibungshitze. Wir können nicht aussteigen, aber auch keine Sachzwänge anerkennen. In der Reibungshitze, die das gegenläufige Miteinander dieser beiden Fragen produziert, bleibt auch die Wahrheit des Evangeliums virulent – die dritte, in jedem Kontextualisierungsprozeß unverzichtbare Komponente, nämlich, daß der in Jesus erkennbare Gott Grund und Sinn des Lebens ist und als solcher überall Glauben finden soll.

Es wäre schön, wenn die Wahrheit des Evangeliums so durchschlüge, daß wir das Reich Gottes leicht vom Reich der Mammonsdienster unterscheiden könnten. Das ist nur selten der Fall. Wir bleiben angewiesen auf die provisorischen Bewahrheiten des in Jesus erkennbaren Gottes in den kleinen Alltäglichkeiten.

### *3 Reicht der Lernbegriff (nicht mehr), um die Beziehungen zwischen der Christenheit des Südens und des Nordens zu bestimmen?*

Die Umkehrforderung des Damaskuspapiers legt wichtige Inkongruenzen in den Beziehungen der Christenheit in Nord und Süd frei.

Zunächst: Die Zumutung der Umkehr aus dem Heidentum der Götzenanbetung zur Erkenntnis des im Evangelium ansichtigen Gottes als unserem Gott erging während der vergangenen vier Jahrhunderte vor allem aus dem Norden nach dem Süden. Jetzt hat sich, wie gesagt, der missionarische Wind gedreht und trifft den Protestantismus in Deutschland, der sich als pluralistische Großkirche und ‚ökumenische Lerngemeinschaft‘ versteht,<sup>11</sup> einigermassen unvorbereitet. Beziehungen zur Christenheit der Dritten Welt haben allgemein

<sup>11</sup> J. HANSELMANN / H. HILD / E. LOHSE (Hg.), *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1984, 76ff. Vgl. die differenzierteren Überlegungen in *Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche*, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1986, 38ff, 48ff, 73ff.



gesprochen einen hohen Stellenwert, doch Themen wie Umkehr, Bekehrung, gar Mission finden sich auf die Plätze verwiesen.

Die kirchliche Rechte bestätigt dies auf ihre Weise. Sie meldet ihre Ansprüche auf Alleinvertretung des in der traditionellen Mission zentral verankerten Umkehrthemas an – als dürften wir so weitermachen wie bisher.<sup>12</sup>

Die kirchliche Linke hat zwar anscheinend einen Horror vor Mission, besonders Bekehrung, und will statt dessen Ökumenischem Lernen die Top-Priorität einräumen, doch betreibt sie ihre eigene Mission, jedenfalls dort, wo in der Subkultur der Betroffenheit vorausgesetzt wird, daß ein Engagement für Gerechtigkeit und Frieden den Neuen Menschen oder, was dasselbe ist, ein Neues Bewußtsein voraussetzt. Wenn es sich wirklich so verhielte, dann müßte ein entschiedenes Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden nicht nur als politische Auseinandersetzung, sondern auch als geistlicher Kampf inszeniert und Schicht um Schicht, Enklave um Enklave vorangetrieben werden, bis der Neue Bund steht. Der Bekehrungsdruck ergibt sich, indem Dritt-Welt-bezogene Information in dependenztheoretische Erklärungszusammenhänge eingebettet, die Vorstellung der Einheit der Welt aus ihrem Bedrohungscharakter gewonnen und die Vorstellung des Heils als gewonnenem Leben ebenfalls aus der Zukunft bezogen wird. Biblische Arbeit spielt in diesem Zusammenhang eine allenfalls nachgeordnete Rolle.

Was die kirchliche Mitte angeht, scheint es, daß ihr das Thema Umkehr, Bekehrung tatsächlich weitgehend abhanden gekommen ist. Die Großkirche versteht sich als pluralistische Lerngemeinschaft in pluralistischer Gesellschaft. Wo das Thema Mission versuchsweise kultiviert wird, wie z. B. im Zusammenhang von ‚Neu anfangen‘, findet sich auch nicht der Hauch eines Niederschlagendes von Dritt-Welt-Bezogenheit oder ‚ökumenischem Lernen‘. Dennoch wird Dritt-Welt-Beziehungen in anderen Zusammenhängen ein hoher Stellenwert zugeschrieben. Wo sich Dritt-Welt-bezogene Bildungsarbeit auf die sogenannten Kerngemeinden richtet, vertraut sie gern auf die Wirkung aufklärender Information, eingebettet in die Sprache ökumenischer Geschwisterlichkeit. Latente Bereitschaft für die Belange des Fernen Nächsten soll in kontinuierliche Anteilnahme verwandelt werden. Der Effekt war und ist häufig eine Monetarisierung der Dritt-Welt-Beziehungen der Kerngemeinden.

Wo zeichnen sich vor dem Hintergrund dieser nur grob skizzierten Lage nun die einleitend behaupteten Inkongruenzen ab? Zunächst: Ungeachtet der schweren Dosen dependenztheoretisch inspirierter Ideologie, die die Autoren ihrem Text injiziert haben, läßt das Damaskuspapier durchaus erkennen, daß die Wirklichkeit für sie nicht einfach eine Summe sozio-politischer Informationen und Erkenntnisse ist. Sie deuten an, daß es sich bei der christlichen Beteiligung an den Befreiungsbewegungen der Dritten Welt zuerst um eine geistliche Aufbruchsbewegung, genauer, um eine neue Art Gott wahrzunehmen und nicht um eine bestimmte politische Theorie handelt. Ja, es wird geltend gemacht, daß keine noch so sorgfältige Analyse der Situation uns den Kontext in Wahrheit zu erschließen vermag (Zi. 5). Das Damaskuspapier versucht, die

<sup>12</sup> Vgl. N. N., *Weltmission nach San Antonio und Manila*, Tübingen 1990, o. D.



politische Analyse in einen biblisch-theologischen Gesamtrahmen zurückzuholen, und macht so – freilich nicht unmißverständlich – deutlich, daß Ökumene nicht auf einem politischen Konsens aufrufen kann. Eine gemeinsame politische Plattform, welcher Art auch immer, als Schwimmer über den Abgründen des Nicht-Verstehens, hätte keine ausreichende Tragkraft und wäre das Ende der ökumenischen Bewegung. Das Damaskuspapier besteht darauf, den Gott der Bibel und unsere Wirklichkeit zusammenzuhalten. Trotz eines Stranges selbstgerechter Polemik kann man dieses m. E. zentrale Anliegen der Autoren nicht überhören. Der Bedeutung der Bibel in den christlichen Aufbruchs- und Widerstandsbewegungen des Südens fehlt der entsprechende Stellenwert in der entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit bei uns.<sup>13</sup> Man mag das mit einer Phasenverschiedenheit der jeweiligen Kontexte erklären wollen; aber dabei kann man es nicht bewenden lassen. Denn der Rekurs auf die Bibel benennt nicht nur den effektiv einzigen gemeinsamen Nenner, auf den die in der Ökumenischen Bewegung zusammengeführten Christen sich gegenseitig ansprechen können; vielmehr wird mit diesem Rückbezug auf die theologische Seite eines ökumenischen Streits abgehoben. Der Streitpunkt, um den es geht, läßt sich als Frage formulieren: Wer spricht mit Anhalt am Evangelium? Das Damaskuspapier führt den Gott der Bibel gegen den Gott der Missionare ins Feld (Zi. 30–32, 36). Theologien in Süd und Nord müssen darauf bestehen, daß in ihren Beziehungen nicht nur eine politische Krise ihren Niederschlag findet, die eine politische Antwort erfordert, und um eine sozialetische Krise, die eine Neuordnung sozialetischer Prioritäten in Nord und Süd erfordert, sondern grundlegend auch um eine Krise des Glaubens, der im Anblick weltweiten Unrechts und Elends Gott, Welt und Mensch nicht mehr zusammenbringt. Wir bringen die Wirklichkeit dieser Welt theologisch nicht zur Sprache, wenn Betroffenheit nicht vertieft wird zum Bekenntnis unser aller Schuld und unser aller Versöhnung. Denn weder können wir unsere Vorstellungen von Heil und Unheil ausschließlich aus Gegenwart und Zukunft beziehen, noch sind die Beziehungen zwischen der Christenheit in Nord und Süd eine Sache nur des Lernens. Der Mensch ist nicht nur ein homo discens. Der erbitterte Umkehrruf des Damaskuspapiers bringt angesichts des bei uns sehr hoch angesiedelten ökumenischen Lernbegriffs neu zu Bewußtsein, daß unser Vertrauen in die Lernfähigkeit des Menschen vielleicht ähnlich optimistisch wie bei den Aufklärern des 18. Jahrhunderts ist.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Vgl. z. B. C. MESTERS, *In unserem Alltag finden wir dein Wort. Die Bibel, wie sie wurde – wie sie wirkt*, Erlangen 1991.

<sup>14</sup> Wenn ich die Umkehrzumutung des Damaskuspapiers gegen einen zu hoch und zu exklusiv angesiedelten Begriff ökumenischen Lernens setze, ist damit nicht ein Rundumschlag gegen Ökumenisches Lernen geführt. Im übrigen hat, wenn ich recht sehe, der ökumenische Lernbegriff seine Wurzeln vor den Anfängen der modernen ökumenischen Bewegung selbst im aufgeklärten, positiv verstandenen Eurozentrismus des späten 18. Jahrhunderts. Damals haben z. B. J. G. Herder (1744–1803) und andere vor ihm die verwirrend vielfältigen, manchmal irritierenden und nicht selten verunsichernden neuen Nachrichten und Bilder der außereuropäischen Welt in ihren Enzyklopädien ordnend zusammengefaßt. Herder z. B. versuchte in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der*



#### 4.1 Macht und Wahrnehmung

Die Autoren des Damaskuspapiers ähneln verblüffend manchen europäischen Missionaren des 19. Jahrhunderts, deren Mischung aus Biblizismus, mittelalterlich verwurzeltem heilsgeschichtlichem Denken und Sozial-Darwinismus wenig Raum für das Recht anderer Kulturen und Ausprägungen des Christlichen zu lassen schien. Analog verbindet sich im Damaskuspapier eine biblistisch anmutende Armentheologie mit fundamentalistisch gehandhabten Resten der Dependenztheorie. Diese Mischung schafft nicht nur die oben besprochene Vorstellung von ‚Umkehr als Ausstieg‘, sondern auch den für das Damaskuspapier spezifischen Belehrungsdruck. Über alle Apostaten und Häretiker, vor allem im Norden, ergeht das Ketzergericht. Eine späte ‚Rache‘ für manche missionarische Predigt des vorigen Jahrhunderts, die die Sünde der Heiden in deren ‚Sittenlosigkeit‘ erblickte und insofern eine gemeinsame Identifikationsbasis von Verkündigern und Hörern geradezu verweigerte (vgl. Vorwort S. 1).

Eben das geschieht im Damaskuspapier. Was dort eigentlich angesprochen ist, ist wie Gerhard Sauter in anderem Zusammenhang feststellt, „eine kaum verhüllte Machtfrage“,<sup>15</sup> ja ein kaum verhüllter Machtkampf in der Ökumene. Im Süden wird dieser Machtkampf durch den Verweis auf die Kontextualität von Kirchen und Theologien verschleiert, während gleichzeitig ein weltweiter Anspruch geltend gemacht wird, im Norden wird er verschleiert hinter der Sprache der Geschwisterlichkeit.<sup>16</sup> ‚Partnerschaft‘ beispielsweise ist nicht mehr, wie es noch 1947 auf der Weltmissionskonferenz in Whitby verstanden worden war,<sup>17</sup> an der bleibenden, gemeinsamen Verpflichtung auf die Notwendigkeit missionarischen Zeugnisses orientiert, sondern zu einem Entlastungsbegriff geworden, der konfliktive Auffassungen zum Kolonialismusvorwurf beispielsweise eher verbirgt als klärt, andererseits aber auch auf die

*Menschheit* (hg. B. SUPHAN 1877–1913, 1985, Berlin) Raum zu lassen für die Vielfalt der Kulturen, für ihre Phasenverschiedenheiten und doch den Gedanken der Einheit der Menschheit festzuhalten, und zwar in dem Vertrauen, daß alle Menschen mit Vernunft und Gewissen begabt mit gleicher Würde und gleichen Rechten geboren werden und daß diese Humanität zunehmend Platz greifen werde, weil sie der Schöpfungsabsicht Gottes wie der Vernunftbegabtheit des Menschen entspreche. Die interkulturelle Strittigkeit solcher aufklärerisch-westlicher Vorstellungen ist gegenwärtig allzu offensichtlich. Dennoch: Herder zeigt uns, daß es eine ernsthafte, natürlich eurozentrische Lernanstrengung lange vor Beginn der modernen ökumenischen Bewegung gegeben hat.

<sup>15</sup> Vgl. dazu G. SAUTER, *Zum Kontext deutscher evangelischer Theologie in den dreißiger Jahren – und zum Problem seines kontextuellen Verständnisses heute*, in: F. HAUSCHLDT (Hg.), *Text und Kontext in Theologie und Kirche*, Hannover 1989, 64–87, hier 77 und passim.

<sup>16</sup> Dazu H.-G. STOBBE, *Konflikte um die Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozeß*, in: P. LENGSELD (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1980, 190–237.

<sup>17</sup> W. FREYTAG / K. HARTENSTEIN / C. IHMELS, *Der große Auftrag. Weltkrise und Weltmission im Spiegel der Whitby Konferenz des Internationalen Missionsrates*, Stuttgart 1948, hier 11–16, 72–95.



Autoren des Damaskuspapiers die Frage zurückwirft, welchen Anhalt sie mit ihrer Absage an jegliche Partnerschaftsvorstellung (vgl. Phil 1,5) bei ihrer eigenen Basis haben.

Die Fragen, um die es geht, haben wir schon angedeutet: Wer spricht in den Konflikten, die die Weltchristenheit befassen, mit Anhalt am Gott Jesu Christi? Wer verfügt über den Neuen Menschen bzw. das Neue Bewußtsein, hat also die Basis, mit der über die Zukunft der Ökumenischen Bewegung entschieden ist?<sup>18</sup>

In diesem Machtkonflikt wird auf beiden Seiten mit Projektionen gearbeitet. Wir im Norden machen uns Bilder von uns selbst, von unseren ‚Partnern‘ im Süden, von den Armen und von der Mission dort. Wir transportieren diese Bilder über unsere Medien zu Bedingungen, die zum Teil von den Bedürfnissen unserer Zielgruppen hier bestimmt sind, dem Bedürfnis nämlich, den Mangel an einem utopischen Minimum im eigenen Kontext mit Bildern authentischer Christen und Freiheitszeugen in der Ferne zu kompensieren. Beide Seiten partizipieren an der Einseitigkeit der produzierten Bilder in den Medien und insofern auch an deren Korruption. Wer Bilder des Nächsten produzieren und transportieren kann, hat Macht. Das ganze Problemknäuel gehört zu den nicht-theologischen Faktoren, die tendenziell kirchentrennende Wirkung haben.<sup>19</sup> So sieht es das Damaskuspapier.

Muß es dabei bleiben? Können wir in den Konflikten, in denen Kirchen miteinander ringen und weiter ringen werden, Bilder voneinander zeichnen, die Fremdheit nicht leugnen, unterschiedliche Identitäten nicht einebnen wollen und doch christliche Konvivenz<sup>20</sup> bzw. Koinonia<sup>21</sup> gestalten? Oder werden wir zusammengeötigt nur durch die Ausbreitung der technokratischen Weltzivilisation, durch die Wertvorstellungen und die Rationalität, die diesen Prozessen innewohnen, während die christliche Ökumene den Phasenverschiedenheiten und Kontextdifferenzen, in die hinein die Weltkirche sich aufgefächert hat, zum Opfer fällt? Das Ergebnis wäre die Endgültigkeit der Ökumene der Ökonomen, wie sie das Damaskuspapier beklagt – ohne Wege gegenseitiger Wahrnehmung. J. B. Metz und P. Rottländer haben in Anlehnung an J. Habermas für ein polyzentrisches und multikulturelles Christentum plädiert und Recht wie Raum für eine kommunikative Vernunft neben der Wirksamkeit instrumenteller Vernunft gefordert.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Mit G. SAUTER, *Zum Kontext deutscher evangelischer Theologie in den dreißiger Jahren – und zum Problem seines kontextuellen Verständnisses heute*, 77ff.

<sup>19</sup> Dazu H.-G. STOBBE, *Konflikte um die Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozeß*, 196ff.

<sup>20</sup> Dazu T. SUNDERMEIER, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: *Ökumenische Existenz*, München 1986, 49–100.

<sup>21</sup> Manas Buthelezi, vgl. N. A. HJELM, *I have Heard the Cry of My People*, *Proceedings Eighth Assembly Lutheran World Federation, Curitiba, Brazil, 1990*, Genf 1990, 33–43.

<sup>22</sup> J. B. METZ, *Einheit und Vielfalt: Probleme und Perspektiven der Inkulturation*; P. RÖTTLÄNDER, *Die eine Welt: Chance oder Gefahr für die Weltkirche?*; sowie J. HABERMAS, *Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen*, in: *Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken (Merkur)* 42 (1988) 1–14.



Kommunikative Vernunft käme dort zum Tragen, wo wir trotz der Phasenverschiedenheiten unserer Lebenswelten und der relativen Abgeschlossenheit regionaler Kontexte die narrative Durchlässigkeit unserer Sprachwelten erprobten, um einander über Grenzen und Gräben hinweg jene Gottesgeschichten zu vermitteln, in denen wir uns mit unseren Erfahrungen untergebracht sehen, und dann abzuwarten, ob dies zu einem Einverständnis hinsichtlich der Wahrheit des Evangeliums führt, die uns alle angeht. Theologie muß grundsätzlich an der Vorstellung festhalten, daß es möglich ist und bleiben muß, das Evangelium auf Deutsch, Hindi oder Hebräisch zu sagen, und daran, daß die Wahrheit des Evangeliums sich im Überschreiten kultureller, sozialer und politischer Grenzen immer wieder selbst erweist. Darin liegt der antifundamentalistische Grundzug christlichen Glaubenszeugnisses und seine virtuell gegebene Offenheit für eine multikulturelle Auffächerung des Christentums.

Es handelt sich dabei, wie gesagt, nicht um Fragen nur der Lern- und der Hörbereitschaft. In der Wahrnehmung der Fremden geht es in einem theologischen Sinne um deren und um unsere Identität. Ein einschlägiger biblischer Text findet sich bei Paulus in 1 Kor 9,19–23. In diesem Abschnitt sagt Paulus, er habe sich, wiewohl ein freier Mensch, allen zum Diener gemacht, um einige (oder die Mehrzahl) zu gewinnen. ‚Gewinnen‘ (kerdainein) ist hier bedeutungsgleich mit retten (sozein). Paulus führt aus, daß er den Juden wie ein Jude, den Griechen wie ein Grieche, denen unter dem Gesetz als ob unter dem Gesetz und denen ohne Gesetz wie ein Gesetzloser geworden sei. Das distanzierende ‚wie‘ und ‚als ob‘ fehlt in der Bezugnahme auf die Schwachen. Den Schwachen ist er ein Schwacher geworden (V. 22). Das von einigen Handschriften dort eingefügte ‚wie‘ dürfte eine die Pointe zerstörende Erleichterung sein. Von diesem Schluß her, scheint mir, kann man den Zusammenhang deuten: Wir dürfen bezweifeln, daß die Schwachen sich selbst als Schwache bezeichnet haben. Tatsächlich dürften die von Paulus als schwach Beurteilten sich für Starke gehalten haben. Sie hielten sich vom Genuß des Götzenopferfleisches fern. Er beurteilt sie vom Standpunkt des Glaubens aus.

Aber er durchbricht auch seine eigenen Festgelegtheiten, seine alten Identitätsmarkierungen und macht sich ‚allen zum Diener‘. Das ‚Gewinnen‘ und ‚Retten‘ meint gerade nicht eine Vereinnahmung, noch eine opportunistische Anpassungspragmatik. Vielmehr stößt Paulus vor zu der Festung, zum Identitätskern, zu der vermeintlichen Stärke der jeweiligen Gruppe. Die Juden sucht er auf in ihrem Judesein, die Gesetzesfreien in ihrer Freiheitspraxis usw. und erkennt deren vermeintliche Stärke als Schwäche. Er stellt sich in die Kontinuität Jesu, der unsere Schwachheit trug, nicht um uns alle bei den jeweils vermeintlichen Stärken zu belassen, sondern um mit allen in der Freiheit des Glaubens, daß Gott sich als Heiliger und Heilender Geist erweisen wird, den Kreuzweg anzutreten. Darin liegt das Kriterium seiner Wahrheit. Darin liegt die sachliche Verbindung zum Jesus der Evangelien (Mk 10,42). Paulus ist hingeraten in diese Jesustradition, eine Worttradition, aber auch eine Lebens-tradition. Kreuzestheologie ist Wort (1 Kor 1,18ff). Sie wird aber auch neu Wort, indem sie gelebt wird. Der Zusammenhang von Kreuz und Leben wird



geradezu gelehnet, wenn das Wort vom Kreuz nicht stets die Freiheit stiftet, sich in den Dienst anderer zu stellen.

Die strittigen Bilder bleiben bestehen. Die unterschiedlichen Identitäten werden nicht zur Deckung gebracht. Trotzdem soll etwas ‚rüberkommen‘ – nämlich der Glaube und die Freiheit des Dienstes. Zur ‚Identifikation‘ kommt es, zusammenfassend gesagt, wo wir konfrontiert mit den Stärken der Leute an der Ohnmacht Gottes in der Welt beteiligt werden. ‚Identifikation‘ bringt also die Überforderung auf den Punkt, die ‚Ökumenisches Lernen‘, ‚Solidarität‘, ‚Partnerschaft‘, ‚Teilen in ökumenischer Gemeinschaft‘ und andere Symbolbegriffe der Ökumene kaum je ausdrücklich verbalisieren. Diese Identifikation durch das Wort für die Freiheit des Dienstes gewährt Kontinuität in der Mission und mit der Mission Jesu.

Überall auf der Welt leben Christen mit der Zumutung, dies neu zu vollziehen. Wo immer das geschieht, glauben wir, daß Gott heute als Heiliger Geist den lebendigen Zusammenhang in dem Machtgefüge und in den Machtkämpfen der Ökumene stiftet. Es gibt keine unmittelbare, sondern immer nur narrativ und sakramental vermittelte Konvivenz.

#### 4.2 Überprüfung

Es liegt nahe, diesen Verweis auf die Identitätsproblematik als Kern einer theologischen Wahrnehmung des Fremden eigener Praxis auszusetzen. Ich wähle als Beispiel aus meiner Erfahrung die Volksreligion, die ‚Religion der kleinen Leute‘, wie sie im melanesischen Cargoismus, im Pfingstlertum, in den Schwarzen Unabhängigen Kirchen, kurz, in der vom Reichs-Gottes-Virus infizierten ‚Religion des Gartens‘ greifbar wird<sup>23</sup> und markiere damit natürlich nur einen kleinen und zufälligen Ausschnitt der facettenreichen ökumenischen Gesamtlage. In diesem Milieu wird sicher eine andere Sprache gesprochen als beispielsweise im norddeutschen Protestantismus oder auch im Damaskusdokument. Doch auch diese Leute wollen den Großkirchen etwas sagen und haben uns, wie mir scheint, etwas zu sagen. Ich notiere einiges von dem, was bei mir angekommen ist.

Sie gaben mir zunächst einen neuen, kulturspezifischen bzw. schichtenspezifischen Zugang zum Thema Rechtfertigung. Den physischen, den sozio-kulturellen Tod vor Augen, ohne einen Weg zurück in die verlorene oder auch zerstörte Heimat haben sie den in der Geschichte Jesu Christi anschaulich-unanschaulichen Gott als *ihren* Gott und das Evangelium im wörtlichen Sinne als Brot des Lebens ergriffen. Was bedeutet das im Blick auf das Thema ‚Umkehr als Ausstieg‘? Zunächst, daß der Einstieg in die Missionskirche vielleicht ein Akt der Unterwerfung, aber nicht selten zugleich auch ein Akt der Selbstbehauptung und subtilen antikolonialen Widerstandes gewesen ist. Haben nicht Menschen Jesus trotz seiner Gefangenschaft in einem religiös-zivilisatorischen Sendungsbetrieb als den Jahwe-Immanuel (Mt 1,23) erkannt und geglaubt und gehofft, er werde diesen Namen auch bei ihnen im Gottesdienst

<sup>23</sup> Vgl. T. AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien*, Erlangen 1986.



wie auf der Ebene alltäglichen Lebens einlösen? D. h. Menschen wählen sich eine Geschichte und erproben, ob ihre eigenen Erfahrungen in den Paradigmen der biblischen Tradition angemessener als in bisher vertrauten Überlieferungen untergebracht sind – und sie verabschiedeten alte Götter.

Gleichzeitig beweisen die Paradigmen vorchristlicher Religion in diesem Prozeß eine erhebliche Stabilität. Sie ragen weit hinein nicht nur in den chiliastischen Nativismus, sondern auch in die Pfingstkirchen und in die Großkirchen, dort freilich meist verborgen unter dem Anschein ihrer Verwestlichung. Die Religion des Gartens wurde zwar infiziert mit dem Virus der Reichs-Gottes-Verheißung: aber als Religion des Gartens bildet sie weiter das religiöse Seditiment der gesamtgesellschaftlich veränderten Lage. So gesehen erscheinen Religion und Entwicklung, Mission und Dialog nicht als getrennte Unternehmungen, sondern als zwei Seiten des synkretistischen Prozesses, der sich auf der Ebene des Lebens der Leute selbst vollzieht, inhaltlich gesehen als Religionsvermischung aber nur unzureichend beschrieben wäre. Er zielt auf Identität, d. h. auf Antwort auf die Frage, wer man von den ins Schwimmen geratenen Identitäten des Gestern abspringend morgen sein will.

Davon wird erzählt. In virtuosen Collagen werden Fetzen eigener Überlieferung, geschichtlicher Erinnerung und das Material der Evangelien miteinander verwoben. Es war zwar merkwürdig, verfehlte aber den entscheidenden Punkt, daß ich mich und meine Vorgänger in den Rekonstruktionen ihrer und unserer gemeinsamen Geschichte nur mit Mühe wiedererkennen konnte, wie auch sie Mühe hatten, sich in unseren Zusammenfassungen ihrer Geschichte wiederzuerkennen.<sup>24</sup> Entscheidend war, daß ihre Rekonstruktion der Christentums- und Kolonialgeschichte im Grunde kein Versuch war, den Hergang der Dinge so zu erzählen, ‚wie es wirklich gewesen war‘,<sup>25</sup> sondern eine Form, ihre Selbstbehauptung geltend zu machen und diese in der Christusgeschichte zu verankern. Sie ‚ertappten‘ mich bei der scheinbar nur in der Abgeschiedenheit akademischer Zirkel verhandelten Frage, welche Version der Christusstory denn nun gelten solle. Das simple Schema, nach dem der Text, das Evangelium wie eine invariable, feststehende Größe verstanden und dem Kontext, der Situation, aus der Sicht der Betroffenen der ‚Heimat‘, als variable und in Kritik gestellte Größe kontrastiert wurde, war unakzeptabel. Strittig war zugleich mit seiner Beanspruchung auch der Inhalt des Evangeliums selbst. Zu diesem Streit nahmen die Leute im Weiterspinnen mündlicher Tradition selber Stellung und dokumentieren so einmal, daß sie nicht nur Opfer, sondern auch Akteure und Regisseure waren, zum andern, daß Religion allgemein und das Evangelium speziell aus ihrer Sicht einen weit höheren Stellenwert im sozialpolitischen und interkulturellen Konflikt hatten, als dies in der Perspektive vieler Beteiligten der Fall zu sein scheint.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. SACC, Institute for Contextual Theology, *Speaking for ourselves. Members of African Independent Churches report on their pilot study of the history and theology of their churches*, Braamfontein 1985. Vgl. Lit. Anm. 21, 11–179.

<sup>25</sup> Vgl. K. NEUMANN, *Not the Way it Really Was: Constructing the Tolai Past*, Diss. ANU Canberra 1988.



Hier wird eine theologische Initiative und durchaus auch Leistung greifbar, die Bedeutung für den Lernbegriff der Großkirchen hat. Es bleibt die Versuchung der Großkirche und ihrer Intellektuellen, sich gegenüber der chiliastisch inspirierten Volksreligion einfach als die Institution mit der besseren Moral und mit einem der Moderne entsprechenden Bewußtsein zu präsentieren. Statt dessen sollten sie sich prüfen, ob sie eine bessere Art mit den Fragen von Tod und Leben umzugehen, anzubieten haben.<sup>26</sup> Natürlich hat – vor allem informelle – Bildungsarbeit auch auf der Ebene der Volksreligion einen Beitrag zu leisten. Dieser Beitrag wird allerdings nur produktiv sein, wenn er die geistlichen Vorentscheidungen wie die theologischen Vorleistungen, die auf der Ebene der Volksreligion erbracht wurden, berücksichtigt. Das ist m. E. wohl im Damaskuspapier, sehr viel weniger aber im Alltagsbetrieb ökumenischen Lernens der Fall.

Letztlich kommentieren die Variationen des volksreligiösen Christentums in besonders eindrücklicher Weise die oben angeschnittene Identitätsfrage. Für Leute, die unschlüssig waren, wer sie morgen sein wollten oder konnten, lag das Thema Homo Novus in der Luft. Die charismatischen Figuren lokaler Evangelisten, Propheten und Missionare ließen freilich nur undeutlich erkennen, was das Bild des Neuen Menschen, auf das sie hinwiesen, in Wirklichkeit besagen mochte.<sup>27</sup> Aber sie vergegenwärtigten dennoch das in diesem Bild bzw. in dieser Geschichte gesetzte Kriterium – ein Gott ganz für den Menschen und ein Mensch ganz für Gott. Anders gesagt: Sie haben die Vorgabe des biblischen Paradigmas nicht einfach nachgelebt, sondern in ihrem Leben kommentiert. Mit diesem Kommentar eröffneten sie den Vielen, die ungewiß waren, wer sie morgen sein konnten, die Möglichkeit, ihr Leben an ihrem Ort und zu ihrer Zeit in gewähltem Bezug zu jener Geschichte zu leben.<sup>28</sup> Ob der Neue Mensch Gottes in einem neuen Lebensstil abbildbar oder nur in träumender Vergegenwärtigung geglaubt werden konnte, blieb umstritten. Ökumenisch relevant ist das Ergebnis, nämlich, daß die Suchbewegungen der Volksreligion in der gewiß nicht unwiderruflichen Option für das Evangelium mündeten, auf das auch wir uns in unseren lebensgeschichtlichen Kommentierungen als Kriterium beziehen. In diesem gemeinsamen Rückbezug brauchen wir die strittigen Identitäten, unsere Bilder christlichen Lebens nicht zur Dekung zu bringen. Wir können und müssen mit Differenzen leben. Christliche Identität wird nur auf der Ebene einer Metakultur greifbar, also jener Story, die in vielen legitimen Variationen überliefert wird, aber erkennbar und unverwechselbar eine ist; also jene Geschichte der Versöhnung, in der Gott seinen Namen nicht nur provisorisch bewahrheitet, sondern für deren Zukunft er sein Leben verpfändet hat (2 Kor 5,19ff).

<sup>26</sup> Zu dieser Frage und allgemein zur Beziehung ‚Volksreligion – Kirche‘ vgl. J. FREYTAG, *The Church in Villages in Taiwan. The Impact of Modern Society and Folk Religion on Rural Churches*, Tainan, Taiwan 1969, bes. 50ff, 73ff.

<sup>27</sup> Dazu K. BURRIDGE, *Mambu. A Melanesian Millennium*, London 1960, 179ff, 246ff.

<sup>28</sup> Vgl. dazu T. AHRENS, *Bethlehem, Jerusalem und die Wahrnehmung des eigenen Körpers. Zum Beitrag polynesischer Missionare in der Christianisierung Ozeaniens*, in: T. AHRENS / H.-J. KOSMAHL / J. WIETZKE (Hg.), *Vom Gehorsam des Glaubens*, Hamburg 1991, S. 17–27.



# DIE MISSACHTUNG DER NACHGESCHICHTE: ISLAM AUS DEM BLICKWINKEL JÜDISCH-CHRISTLICHER TRADITION

von Hans Zirker

## 1 Christlich-jüdisch / Christlich-islamisch: Die Dominanz der Herkunft über das Spätere

Die Beziehungen von *Judentum* und *Christentum* einerseits sowie *Christentum* und *Islam* andererseits sind in fundamentaler Hinsicht analog: Jeweils ist die zeitlich nachfolgende Religion genötigt, sich theologisch mit der vorausgehenden auseinanderzusetzen; umgekehrt scheint dies zunächst nicht zu gelten:

Für die *Kirche* ist Israel ein entscheidender Bezugspunkt von der Zeit ihrer Grundlegung an; ihre Heiligen Schriften reden von diesem Volk und seiner Geschichte; zugleich sieht sie entsprechend den neutestamentlichen Zeugnissen mit *Jesus* „die Zeit erfüllt“ (Gal 4,4); das Frühere ist „zur Warnung [...] aufgeschrieben, uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat“ (1 Kor 10,11); durch *Jesus* ist der Menschheit „ein für allemal“ (ephapax) das Heil gekommen (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10).

In ähnlicher Weise wird auch der *Islam* schon vom *Koran* her immer wieder zurückverwiesen auf die Geschichte von Juden und Christen; mit der Offenbarung durch Mohammed soll nicht diesen älteren Gemeinschaften eine neue Religion entgegengesetzt, sondern das Wort Gottes in einer letztverbindlichen Weise verkündet werden.<sup>1</sup> Deshalb gilt *Mohammed* den Muslimen als „das Siegel der Propheten“ (33,40),<sup>2</sup> das heißt vor allem der *Propheten Israels*, zu denen für sie auch *Jesus* zählt.

Beide Religionen – *Christentum* wie *Islam* – können also nicht von sich selbst sprechen, ohne mitzusehen, was ihnen an Offenbarung Gottes schon vorausging und jeweils in der eigenen Gemeinschaft zu letzter Gültigkeit und unverbrüchlicher Authentizität gekommen sein soll.

In zeitlich umgekehrter Richtung aber ist für das *Judentum* das *Christentum* kein originäres Problem, denn es kam später. „Benötigt das *Christentum* also eine christliche Theologie des *Judentums*, so besteht keine vergleichbare Notwendigkeit für das *Judentum*, sich mit dem *Christentum* theologisch zu befassen.“<sup>3</sup> Und das *Christentum* seinerseits scheint wiederum vom *Islam* nicht eigentlich theologisch betroffen zu sein, denn es kann seinen Glauben verkünden und seine Lehren entfalten, ohne daß dabei die Rede auf Muslime kommen müßte. In diesem Fall ist die Erfahrung der Konkurrenz für das Christen-

<sup>1</sup> Vgl. meinen Beitrag über *Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam*, in: J. WERBICK (Hg.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Freiburg 1991, 161–186.

<sup>2</sup> Vgl. C. COLPE, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin 1990, 15–37, 227–243.

<sup>3</sup> J. J. PETUCHOWSKI, „Arbeiter in demselben Weinberg“ – Ansätze zu einer jüdischen Theologie des *Christentums*, in: H. H. HENRIX (Hg.), *Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz*, Aachen 1981, 204–215, hier 205.



tum ein beiläufiges Moment der späteren Kirchengeschichte, nicht wie für den Islam ein fundamentales Moment schon von der Offenbarungsgeschichte her. So kann etwa eine katholische Fundamentaltheologie unserer Tage über mehr als 600 Seiten hinweg in ihren sorgfältig differenzierenden Argumentationen völlig vernachlässigen, daß sie in ihrem Haupttitel „Gottes letztes Wort“ prägnant den Geltungsanspruch auch des Islam formuliert.<sup>4</sup> Dies ist ein bezeichnendes Symptom: Weder bei der „Verantwortung des Glaubens vor der allgemeinen Vernunft“ noch bei seiner „Vermittlung zu den Ursprüngen“<sup>5</sup> ist die christliche Theologie gedrängt, die ihr später erwachsene Herausforderung wahrzunehmen.

Judentum und Christentum haben also gemeinsam, daß sie keine unmittelbare Dringlichkeit sehen, sich mit einer Religion auseinanderzusetzen, die zwar zur eigenen Wirkungsgeschichte gehört, aber in der für den eigenen Glauben normativen Erinnerung noch nicht vorkommen kann.<sup>6</sup> Die wechselseitigen Relationen sind radikal *asymmetrisch*.

Nur beiläufig sei hier vermerkt, daß neben dieser Analogie der interreligiösen Beziehungen auch deutliche *Gegensätze* bestehen: 1. Der christliche Glaube hat seinen Ursprung im jüdischen – muslimische Theologie dagegen kann nicht sagen, daß ihr Glaube aus dem jüdisch-christlichen „hervorging“ oder „von ihm herkommt“; ein „heilsgeschichtliches“ Denken ist ihr fremd.<sup>7</sup> 2. Die christlichen Gemeinden gehörten anfänglich trotz ihres eigenen Bekenntnisses weiterhin der Glaubensgemeinschaft des jüdischen Volkes an, ihr neuer „Weg“ (Apg 22,4) führte erst in einer komplexen Geschichte über den ursprünglichen Raum hinaus – für die religiös-politische Gemeinschaft der Muslime, die „Umma“, dagegen trifft derartiges nicht zu; Mohammed begründete von vornherein in Medina ein eigenes Gemeinwesen, dem sich die jüdischen Stämme anschließen sollten. 3. Die Christen erkennen die Heilige Schrift der Juden uneingeschränkt auch als ihre eigene an (jedenfalls wenn man nur an den äußeren Textbestand und nicht an die veränderten theologischen Lesarten denkt); der Koran dagegen ist ein insgesamt neues Buch, dem gegenüber die biblischen Schriften aus muslimischer Sicht als „verfälscht“ gelten. Doch diesen Unterschieden braucht hier nicht weiter nachgegangen werden. Bei allen drei Religionen dominiert jedenfalls theologisch *das Vorhergehende*, während *das geschichtlich Nachfolgende* kein unmittelbares Interesse zu verdienen scheint.

<sup>4</sup> H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991. Die vereinzelte beiläufige Erwähnung des bloßen Faktums (74) bestätigt die theologische Vernachlässigung mehr, als daß sie diese mindert.

<sup>5</sup> Ebd. 15.

<sup>6</sup> Den religionsgeschichtlichen Sachverhalt der überbietenden Prophetie gibt es grundsätzlich auch für den Islam – heute vor allem im Blick auf die Religionsgemeinschaft der Bahai. Vgl. ausführlicheres dazu in meiner Untersuchung *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, 138–142.

<sup>7</sup> Vgl. R. WIELANDT, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, 24–36: Das koranische Bild vom Verlauf der Offenbarungsgeschichte; 40–56: Koranexegese und Geschichtsdenken in der islamischen Tradition.



Dies ist in gewisser Hinsicht zunächst auch völlig legitim, denn das religionsgeschichtlich Spätere führt nach dem Selbstverständnis der jeweiligen Religion von der eigenen Gemeinschaft, vom eigenen Bekenntnis, den eigenen Verbindlichkeiten weg. Trotzdem ist diese Sicht und Bewertung theologisch problematisch:

Wenn *Offenbarung* auf die sich diese Religionen gegründet sehen, nicht einfach nur als ein unmittelbares *Handeln Gottes* ‚von oben nach unten‘, sondern als eine Dimension *menschlicher Kultur und Geschichte* verstanden werden kann (und dieser Aspekt bekam über neuzeitliche Aufklärung eine theologische Bedeutung wie nie zuvor), dann sollte es wenigstens schwerfallen, einerseits die *Vorgeschichte* eminent als verbindlich zu qualifizieren und andererseits die *Nachgeschichte* – wenn sie so deutlich zur eigenen *Wirkungsgeschichte* gehört – auszublenden. Die Frage drängt sich auf: Wie müßte sich das Christentum begreifen, wenn es nicht nur die fundamentalen religiösen Erfahrungen wahrnimmt, die ihm vorausgehen und denen es sich selbst verdankt, sondern auch diejenigen ernsthaft beachtet, die in seinem eigenen kulturellen Umfeld, ja mit ihm selbst gemacht werden und über es hinausführen? Denn der Islam gehört mit zur Geschichte des Christentums; er ist – obwohl für das Christentum eine ‚andere‘ Religion – zugleich doch auch ein Element von dessen Identität.

Entsprechendes läßt sich schließlich auch – vielleicht sogar noch verstärkt – im Blick auf das Judentum sagen: Der Grundsatz, Jesus von Nazaret und der christliche Glaube seien die Angelegenheit der Christen und eigentlich kein Problem für jüdische Theologie, ist – in Analogie zur Beurteilung des Islam aus christlicher Sicht – verstehbar wie bedenklich zugleich.

Freilich kann die Frage „*Was gilt uns unsere eigene Wirkungsgeschichte?*“ weder schon zu allen Zeiten und unter allen kulturellen Bedingungen gleichermaßen gedacht werden, noch ist sie allein aus theoretischer Reflexion verbindlich zu beantworten. Von welchen Erfahrungen her sich religiöse Gemeinschaften in ihrem Selbstverständnis bewegen lassen, entscheidet sich in weiten und komplexen Lebenszusammenhängen. Wo man die fundamentalen Orientierungen prinzipiell und ein für allemal in einem begrenzten Strang religiöser Tradition festgelegt sehen will und alle weiteren geschichtlichen Erfahrungen ins Bedeutungslose oder wenigstens Marginale abdrängt, ist dies nicht zu verwehren. Doch können sich kulturelle Erfahrungsräume im Laufe der Zeit derart erweitern und verschieben, daß eine solche traditionsverhaftete Fixierung auf eine partikulare Geschichte zunehmend schwerfällt und in ihrer Kraft, Zustimmung zu finden, geschwächt wird.

Gerade für das Christentum und den Islam drängen sich in dieser Hinsicht aus ihrer eigenen Geschichte tiefgreifende Irritationen auf. Beide Religionen erheben von ihrem Offenbarungsverständnis her einen universalen Geltungsanspruch in der Erwartung, daß alle gutwilligen Menschen der Erde sich zu dieser einen Glaubengemeinschaft zusammenfinden müßten. „Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen! Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“, heißt es in biblischer Weisung (Mk 16,16); und der Koran erklärt in einer Rede Gottes an Mohammed: „Wir haben dich für die Menschen allesamt



nur als einen Freudenboten und Warner gesandt. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid“ (34,28); die Botschaft des Propheten soll „eine Ermahnung für die Menschen aller Welt“ sein (68,52).<sup>8</sup>

Dabei erfuhren sich Christentum wie Islam in ihren ersten Jahrhunderten als derart expansiv, daß sie an dieser Überzeugung mit gutem Grund festhalten und sich als eine die ganze Menschheit einnehmende Macht verstehen konnten. Sie hatten den „Erweis von Geist und Kraft“ (1 Kor 2,4) auf ihrer Seite; „Gottes Schar – das sind diejenigen, die siegen“ (Koran 5,56). Neben ihnen schien kein legitimer Platz zu sein für eine andere Glaubensgemeinschaft; „denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4,12); und: „Wer eine andere Religion als den Islam begehrt, sie wird nicht von ihm angenommen werden, und im Jenseits gehört er zu den Verlierern“ (Koran 3,85).

Eine solche Überzeugung hat im Laufe der Zeit aus mehreren Gründen an Plausibilität eingebüßt. Dem soll hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Innerhalb der Christentumsgeschichte haben wir jedenfalls den deutlichsten Beleg dafür im Kontrast zwischen der dogmatischen Lehre des *Konzils zu Florenz* von 1442, daß „niemand außerhalb der katholischen Kirche [...] des ewigen Lebens teilhaftig wird“,<sup>9</sup> und der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ des *Zweiten Vatikanums*. Auch wenn dieser Wandel in der Lehre, dem dogmatischen Selbstverständnis der Kirche entsprechend, formal nicht als Widerruf ausgegeben wird und mit theologischen Interpretationen trotz aller Gegensätze immer noch eine Kontinuität herausgearbeitet werden kann,<sup>10</sup> so geschah hier faktisch doch eine schwerwiegende Korrektur.

Freilich richtete man dabei den Blick vorrangig auf das Problem, wie den Angehörigen anderer Religionen eine *Heilsmöglichkeit* eingeräumt werden könne, und man berührte so noch nicht die weiterreichenden Fragen, wie die beharrliche Begrenztheit der Anerkennung des Glaubens auch seine *universalen Geltungsansprüche* betrifft; wie die ernsthaften Zustimmungsverweigerungen seine *Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit* beeinträchtigen; ob mit der unüberwindlichen Partikularität aller religiösen Überzeugungsgemeinschaften, auch der christlichen, schließlich nicht auch „*Offenbarung*“ weit radikaler, als dies

<sup>8</sup> Ob diese Koranverse schon von ihrem ursprünglichen Verständnis her auf eine universale Sendung Mohammeds und auf die gesamte Menschheit als Adressaten des Koran schließen lassen, kann hier dahingestellt bleiben; dies ist umstritten. (Vgl. etwa Mohammed als Warner „in deutlicher arabischer Sprache. [...] Wenn wir ihn [den Koran] auf einen der Nichtaraber hinabgesandt hätten und er [Mohammed] ihn ihnen vorgetragen hätte, hätten sie nicht an ihn geglaubt“ (Sure 26,194f.198f); „So haben wir dir einen arabischen Koran offenbart, damit du die Mutter der Städte und die in ihrer Umgebung warnst [...]“ (42,7).

<sup>9</sup> NR 381; DS 1351.

<sup>10</sup> Vgl. etwa S. BRECHTER im Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: *LTHKE* III, 2–125, hier 41–43; s. auch W. KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg 1979.



traditionell überhaupt denkbar war, als ein Ergebnis *geschichtlich und kulturell bedingter Erfahrungen und Deutungen* verstanden werden muß.

In solchem Problemzusammenhang werden die Spannungen zwischen der *normativ vorausgesetzten Offenbarungsgeschichte*, an deren unüberbietbarem Endpunkt der christliche Glaube steht, und der *konkreten Religionsgeschichte*, in der sich nicht nur andere Religionen in ihrer Eigenständigkeit behaupten, sondern das Christentum sogar auf eine neue Glaubensgemeinschaft hin überschritten wurde, zum dringlichen Thema der Theologie. Dem Islam gegenüber ergäben sich daraus sowohl differenziertere Möglichkeiten der theologischen Würdigung als zugleich kritische Anfragen auch an dessen Universalitätsanspruch und Geschichtsverständnis.

## 2 Verdrängungs- und Verarbeitungsmuster

Wie eng und behindert die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam schon von Anfang an ist, läßt sich im Blick auf die *traditionelle Strategie* erkennen, mit der ihn das christliche Selbstbewußtsein aus der theologischen Ernsthaftigkeit verdrängte. Sie umfaßt vor allem drei Maßnahmen,<sup>11</sup> von denen besonders die erste heute als obsolet gilt:

1. die *dogmatische Disqualifikation* der Muslime als „Ungläubige“ oder „Häretiker“ (und dieses dogmatische Urteil schloß ein *moralisches* ein);
2. die *Rückführung der mächtigen Wirksamkeit* des Islam auf die angebliche *Ausbreitung seines Glaubens „mit Feuer und Schwert“* einerseits und die ihm unterstellte *moralische Anspruchslosigkeit* andererseits;
3. die *Anprangerung seiner mangelnden Kenntnisse*: er verstehe zuwenig von den biblischen Glaubenszeugnissen und der christlichen Tradition und behaupte sich ihnen gegenüber in erster Linie kraft seiner Mißverständnisse.

Vor allem in dieser letzten Hinsicht scheint die christliche Theologie bis heute auf weite Strecken auf ihrem Urteil zu beharren. Dabei spielt freilich auch eine Rolle, daß der Islam sich bislang nicht der neuzeitlichen Aufklärung ausgesetzt sah und nicht genötigt wurde, seine eigenen Überlieferungen historisch-kritisch zu verarbeiten. Deshalb kann sich ihm gegenüber die christliche Theologie zusammen mit westlicher Religionswissenschaft und Orientalistik in einer überlegenen Phalanx sehen. (Und dementsprechend werden umgekehrt in muslimischer Literatur bis hin zur Tagespresse die Orientalisten wie die christlichen Missionare als Agenten des westlichen Imperialismus beurteilt.)

In vielen nichtmuslimischen Darstellungen Mohammeds dominiert das Bild eines „Propheten“, der sich seine Verkündigung aus verschiedenen religionsgeschichtlichen Traditionen in selbstherrlichem Zugriff aufbaut, dabei aber zugleich mannigfachen Irrtümern erliegt. So schreibt etwa der bedeutende Is-

<sup>11</sup> Einen guten Überblick über das abendländische Islambild vom Mittelalter her gibt N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960, Nachdr. 1989; vgl. auch R. W. SOUTHERN, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981 (orig.: Cambridge, Mass. 1962).



lamwissenschaftler *Rudi Paret* in einer naiven Psychologisierung, für die es keine hinreichenden historischen Belege geben kann: Mohammed „hatte Interesse daran, möglichst viel jüdisches und christliches Gedankengut in Erfahrung zu bringen“; der „Erfolg seines Lerneifers“ zeige sich darin, daß er zahlreiche alttestamentliche Geschichten „in das Repertoire seiner Verkündigung aufnahm“.<sup>12</sup> Damit wird der Botschaft des Koran mit der Autorität neuzeitlicher Wissenschaft nicht nur die göttliche Herkunft, sondern auch schon die Originalität abgesprochen. Mohammed ist ein abhängiger, zugleich mangelhaft unterrichteter Nachfahr der biblischen Religionen. Derartige außertheologische Urteilmuster beeinflussen selbstverständlich die Neigungen der Theologie, sich mit dem Islam überhaupt ernsthaft zu befassen. Doch das christlich-theologische Überlegenheitsbewußtsein – wieweit auch immer im einzelnen berechtigt – gibt noch keine hinreichende Antwort auf die anstehenden Fragen.

Vereinzelt finden wir in christlicher Theologie Ansätze, den Islam als eine „Vorbereitung auf das Christentum“ zu verstehen. So greift auf diese heilsgeschichtliche Deutung etwa in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts der bedeutende katholische Missionswissenschaftler *Thomas Ohm* zurück,<sup>13</sup> indem er freilich zugleich das gegenläufige Urteil hinzusetzt, „daß der Islâm gegenüber dem Christentum einen Rückschritt und damit irgendwie Entfernung von Gott bedeutet“.<sup>14</sup> Aber auch schon im 19. Jahrhundert urteilte *Johann Adam Möhler*, daß „Mahommeds Satzungen“ unter bestimmten geschichtlichen und kulturellen Umständen „die Stelle der mosaischen“ vertreten können, indem sie nämlich „die Einleitung und den Uebergang zum Evangelium“ bilden.<sup>15</sup>

Insgesamt kann man in der Einschätzung des Islam heute ein Spektrum zwischen „Minimalisten“ und „Maximalisten“ registrieren.<sup>16</sup> Die ersten sind in der deutschen Landschaft besonders ausgeprägt auf seiten evangelischer Missionsgemeinschaften und -theologie; dies hat eine lange Geschichte;<sup>17</sup> aber auch im

<sup>12</sup> R. PARET, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1985, 62f; ganz ähnlich 92.

<sup>13</sup> T. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg 1962, 151–154. Vgl. letztlich auch das 2. Vatikanum in „Lumen gentium“, Art. 16, mit Blick auf alle Religionen, unter ausdrücklicher Nennung des Islam: „praeparatio evangelica“.

<sup>14</sup> Ebd. 154.

<sup>15</sup> J. A. MÖHLER, *Ueber das Verhältniß des Islams zum Christentum*, in: ders., *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, hg. von J. J. I. DÖLLINGER, Bd. 1, Regensburg 1839, 348–402, hier 386.

<sup>16</sup> Vgl. G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht*, in: A. BSTEH (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, 197–216, hier 207–210.

<sup>17</sup> Als Beispiele unterschiedlicher Art und Zeit vgl. etwa J. AWETARANIAN, *Geschichte eines Muhammedaners der Christ wurde*, Potsdam: Missionshandlung und Verlag 1930 (1905); H. G. CORSESIUS, *Der Islam im Angriff!*, Potsdam: Missionshandlung und Verlag 1938; J. CHRISTENSEN, *Christuszeugnis für Muslime*, Erlangen: Verlag der Ev. Lutherischen Mission 1982; K. HOPPENWORTH, *Islam contra Christentum – gestern und heute*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission 1976; E. KELLERHALS, *Der Islam. Seine Geschichte – Seine Lehre – Sein Wesen*, Basel: Verlag der Basler Missionsbuchhandlung / Stuttgart: Ev. Missions-



Blick auf katholische Autoren kann man sagen: „Eine gewisse antikoranische ‚Tollwut‘ läßt einige Leute, die von ihr infiziert sind, in einem Maße blind sein, daß sie sogar imstande sind, die so ausdrücklichen Erklärungen des Konzils in ihrem Sinne auszulegen.“<sup>18</sup> – Die „Maximalisten“ dagegen tendieren zu einer Anerkennung der prophetischen Sendung Mohammeds und des Koran als eines Zeugnisses göttlicher Offenbarung. In Deutschland schlägt diese Richtung etwa der evangelische Theologie *Paul Schwarzenau* mit Rückgriff auf tiefenpsychologische Interpretationswege ein.<sup>19</sup> Doch ist bei den Vertretern dieser Tendenz nicht absehbar, wie sie mit ihren Wertungen über eine sehr persönliche Betrachtungsweise hinauskommen und sowohl der christlichen wie der muslimischen Theologie sachlich gerecht werden könnten. Sie sind bei ihrem Entgegenkommen immer wieder zu dem Anspruch genötigt, daß sie den Islam besser verstehen als die Muslime selbst. – Die Vertreter der „*Via media*“ schließlich mahnen demgegenüber zur Bescheidenheit: „Geht es nicht vielmehr, möglicherweise auf lange Sicht hin, zunächst um die Aufgabe, den Islam wirklich kennenzulernen, ihn daher als Tatsache zur Kenntnis zu nehmen – in seiner ganzen Wirklichkeit als Religion, Kultur, Zivilisation und Gesellschaft in einem?“<sup>20</sup> Doch so respektabel dies ist – im Eingeständnis auch, daß man zu keiner theologischen Bewertung des Islam kommen kann –, einem weiterreichenden Problem sollte sich die Theologie heute doch stellen: daß nämlich beide Religionen den Universalitätsanspruch, den sie von Anfang an mit Nachdruck erhoben haben – und im Spektrum der Weltreligionen nur sie –, nicht einlösen konnten und somit gerade in diesem Punkt einander in *fundamentaler Konkurrenz* gegenüberstehen, dabei zugleich aber auch in einer *gemeinsamen geschichtlichen Erfahrung* zusammengeschlossen sind, die ihrem Selbstverständnis erheblich Schwierigkeiten bereitet. Für beide könnte auf Dauer die Frage an Schärfe gewinnen, ob sie nicht zu einer deutlicheren Rela-

verlag 1945 [u. ö.]; B. PALMER, *Islam im Vormarsch. Ursachen, Hintergründe und Entwicklungen*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission 1980; S. RIEDEL, *Sünde und Versöhnung in Koran und Bibel. Herausforderung zum Gespräch*, Erlangen: Verlag der Ev.-Lutherischen Mission 1987; M. B. SCHLINK, *Wo liegt die Wahrheit? Ist Mohammeds Allah der Gott der Bibel?* Darmstadt-Eberstadt: Ev. Marienschwesterschaft 1984; B. SHEIKH, *Allah – mein Vater? Mein Weg vom Koran zur Bibel*, Konstanz: Christliche Verlagsanstalt <sup>2</sup>1980 (mit einem Vorwort von Pfarrer W. Höpfner, Leiter des Orientdienstes e.V.); G. SIMON, *Die mohammedanische Propaganda und die evangelische Mission*, Leipzig 1909. – Vgl. darüber hinaus zur Übersicht: K. HOCK, *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert*, Köln-Wien 1986 (allerdings beschränkt auf den protestantischen und anglikanischen Bereich).

<sup>18</sup> G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht* (s. Anm. 16), 207.

<sup>19</sup> Vgl. unter seinen verschiedenen Werken etwa: *Korankunde für Christen. Ein Zugang zum heiligen Buch des Moslems*, Hamburg <sup>2</sup>1990. – Auf katholischer Seite ist als Maximalist nennenswert G. BASETTI-SANI, z. B. mit: *The Koran in the Light of Christ. A Christian Interpretation of the Sacred Book of Islam*, Chicago 1977.

<sup>20</sup> L. GARDET, *L'Islam, religion et communauté*, Paris 1967, 416f (dt. Ausgabe: *Islam*, Köln 1968), zit. bei G. C. ANAWATI, *Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht* (s. Anm. 16), 211.



tivierung ihres Geltungsanspruchs kommen müßten, wenn sie ihre theologischen Verlegenheiten ernst nehmen wollen.

### 3 Das bezeichnende Dilemma des Zweiten Vatikanums

In zwei Dokumenten spricht das Konzil vom Islam, zum einen in der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* (Art. 16) und zum anderen vor allem in der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (Art. 3).<sup>21</sup> Insgesamt ist in beiden Konzilstexten das deutliche Bemühen zu erkennen, das Gemeinsame aufzuzeigen, das Christentum und Islam prinzipiell schon immer verbindet, und zwar nicht nur aus der Sicht der christlichen Theologie, sondern gleichermaßen aus muslimischem Selbstverständnis. Es wird hier also nicht auf die Momente verwiesen, über die man sich bei einigem guten Willen und Bemühen verständigen können müßte, sondern es wird Bilanz gezogen im Blick auf das, was erst gar nicht strittig sein dürfte.

Unter einer Reihe von Gesichtspunkten läßt sich aber zeigen, daß sich das Konzil dabei nicht nur problemscheu gibt – „in eindrucksvoller Allgemeinheit, die für die Sache freilich wenig hilfreich ist“<sup>22</sup> –, sondern gerade dem Islam gegenüber in besonderer Weise das Verständnis behindert:

- Das Konzil erwähnt nirgends den *Propheten Mohammed*. Die rudimentäre Feststellung, daß nach muslimischer Überzeugung Gott „zu den Menschen gesprochen hat“,<sup>23</sup> bleibt demnach seltsam beziehungslos; das „Wort Gottes“ wird nicht an seine Geschichte angebunden.
- Konsequenterweise spricht das Konzil dann auch nicht vom *Koran*. Damit übergeht es die muslimische Offenbarungsurkunde schlechthin.
- Mit „Gebet, Almosen und Fasten“ zitiert das Konzil die „*Säulen des Islam*“ in bezeichnender Unvollständigkeit: Außer dem rituellen Gebet zu den fünf Tageszeiten, den Sozialabgaben, die wie bei uns üblich, aber unzulänglich „Almosen“ genannt werden, und der Beachtung des Fastenmonats Ramadan gehören dazu noch das spezifische *Glaubensbekenntnis* und die *Wallfahrt nach Mekka*. Diese beiden Elemente kommen aber hier nicht vor.
- Das Konzil sah sich auch nicht in der Lage, auf die Rolle des göttlichen *Gesetzes*, der *Scharia*, im Islam einzugehen.
- Es wird zwar erwähnt, daß die Muslime *Jesus* „nicht als Gott anerkennen“;<sup>24</sup> doch dabei wird nicht gesagt, daß sie dieses Element des christlichen Glaubensbekenntnisses mit allem Nachdruck als einen Rückfall in den Polytheismus *bestreiten*.

<sup>21</sup> Vgl. zum folgenden ausführlicher und detaillierter das 3. Kapitel von *Christentum und Islam* (s. Anm. 6), 38–54.

<sup>22</sup> *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, hg. im Auftrag der Arnoldshainer Konferenz (Kf) und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz und dem Lutherischen Kirchenamt Hannover, Gütersloh 1991, 14.

<sup>23</sup> *Nostra aetate*, Art. 3.

<sup>24</sup> Ebd.



- Die Konzilstexte sprechen schließlich nirgends vom „Islam“, sondern immer nur von den „Muslimen“ (muslimi, musulmani) und dem „islamischen Glauben“ (fides islamica). Damit wird gerade diese Religion nicht so vorgestellt, daß man ihren Gemeinschaftscharakter deutlich vor Augen hätte. Dies ist um so auffallender, als die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen in Artikel 2 vom „Buddhismus“ und „Hinduismus“ spricht und danach in Artikel 4 vom „jüdischen Volk“ (populus iudaicus).

Man kann sagen, daß hier ganz Entscheidendes nicht in den Blick genommen wird. Was zur Sprache kommt, ist deshalb nur begrenzt der wirkliche Islam. Entsprechend kann auch sein Verhältnis zum Christentum nur teilweise zutreffend bestimmt sein. Wo diejenigen, über die man spricht, nicht als die genommen werden, die sie selbst sein wollen, werden sie trotz aller übrigen Würdigung letztlich unernst behandelt.

Alles in allem zeigt sich gerade im Blick auf den Islam, wie dogmatisch gehemmt dieses Konzil trotz seiner neuen Perspektiven ist. Zu Recht kann man sagen: „Die vatikanische ‚Erklärung‘ zu den nichtchristlichen Religionen spricht die Sprache aller Entscheidungen, die *ex cathedra* autoritativ verkündet werden können.“<sup>25</sup> Deutlich zutage liegende Sachverhalte werden nicht benannt, um den selbstsicheren Gestus der eigenen Lehrverkündigung nicht zu beeinträchtigen.

Theologisch folgenreich für die Beurteilung des Islam ist das Konzil schließlich auch durch die schematisierende Zuordnung der verschiedenen Religionen nach konzentrischen Kreisen (im „Zwiebelschalenmodell“<sup>26</sup>): Ausgehend von einer Mitte, in der die Kirche steht, wird dem jüdischen Volk die größte Nähe zugesprochen, dann erst kommen die Muslime. Dies mag zunächst im Blick sowohl auf die geschichtliche Folge wie auf das Verhältnis der jeweiligen Glaubensinhalte als selbstverständlich erscheinen. Doch wird im nächsten Kapitel an einem bemerkenswerten Beispiel (Johann Adam Möhler) aufgezeigt werden, daß in christlicher Theologie grundsätzlich auch eine andere Einschätzung denkbar ist. Auf jeden Fall erkennt man auch hier, wie sehr dem Konzil daran lag, die Landschaft der Religionen durch eine eindeutige Platzverteilung dogmatisch überschaubar zu halten.

#### 4 Verlegenheiten und Schweigen der Systematischen Theologie

In der zeitgenössischen Systematischen Theologie fällt eine Verarbeitung der Tatsache, daß es den Islam in seinem besonderen geschichtlichen Verhältnis zum Christentum gibt, weitgehend aus. Wir finden sie vor allem in dem Zwiespalt zwischen *allgemein hochschätzenden Urteilen über die nichtchristlichen Re-*

<sup>25</sup> *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube* (s. Anm. 22), 13. Freilich muß man der mißverständlichen Formulierung dieses Urteils gegenüber betonen, daß das Zweite Vatikanum keinerlei Ex-Cathedra-Entscheidungen gefällt hat.

<sup>26</sup> R. BERNHARD, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 116.



ligionen (und dabei wohl auch über den Islam) einerseits und einer Beschränkung auf *islamkundliche Kenntnisnahme* andererseits, die die dogmatischen Differenzen zu erkennen gibt.

Bei solcher Beschränkung bleibt ihr aber in der Distanz zu früherer Polemik als das einzig Respektable der interreligiöse *Vergleich*<sup>27</sup> – entsprechend der Zielsetzung, wie sie etwa in der „Introduction à la théologie musulmane“ der beiden bedeutenden christlichen Islamwissenschaftler Louis Gardet und Georges C. Anawati zu finden ist: „Wir mußten vor allem einer doppelten Versuchung widerstehen: der der Polemik und der des Synkretismus [...]. Wir wollten verstehen und vergleichen, nicht diskutieren und streiten.“<sup>28</sup> Aber eine solche Alternative läßt eine spezifisch *theologische* Problemstellung noch nicht erkennen; denn zu dieser gehörte notwendigerweise die Diskussion von Geltungsansprüchen. Verständlicherweise fiel diese bei den dogmatisch schärferen Selbstbehauptungen und apologetisch massiveren Konfrontationen früherer Zeiten leichter.

Vom Anfang der theologischen Kontroversen an wurde die Frage ‚*Wo steht der Islam im Verhältnis zum Christentum?*‘ nicht nur als ein Problem der *inhaltlichen Entsprechungen und Differenzen*, sondern als eines der (*heils*)*geschichtlichen Beziehung* gesehen. Seit *Johannes Damascenus* im 7./8. Jahrhundert und das Mittelalter hindurch galt er weithin als eine christliche Sekte. Bei *Nikolaus von Kues* finden wir in seiner 1460/61 verfaßten Schrift „Die Sichtung des Korans“ gar die weiterreichende Annahme, Mohammed sei zwar als Heide geboren worden, habe sich aber zum *nestorianischen Christentum* bekehrt und sei diesem bis zu seinem Tod treu geblieben; vergeblich hätten die *Juden* versucht, ihn von seinem Weg abzubringen; von ihnen seien schließlich „nach eigenem Gutdünken“ später in den Koran die Stellen eingefügt worden, in denen Mohammed als „Prophet einer eigenen Sekte“ erscheine.<sup>29</sup> Mit all dem wurde die nachbiblische Religionsgeschichte jedoch nur wahrgenommen, um sie mit dem Ziel der Selbstbehauptung zu disqualifizieren.

Demgegenüber schlägt die Absicht, die es bescheiden vorzieht, die fremde Religion weitgehend aus ihrem eigenen Verständnis zu begreifen, zunächst einen besseren Weg ein. Auf Dauer aber nährt der Verzicht auf die prüfende Verhandlung der Sache von Christentum und Islam den Verdacht, man wolle damit vielleicht doch nicht nur der anderen Religion gegenüber rücksichtsvoll

<sup>27</sup> In der Wahrnehmung des Problems hebt sich ab H. WALDENFELS, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hg. von W. KERN u. a., Bd. 2, Freiburg 1985, 241–265. Vgl. demgegenüber aber auch die Bezugnahmen auf den Islam in der *Kontextuellen Fundamentaltheologie* desselben Autors (Paderborn 1985, vor allem 35, 114f, 217–220), die über eine vergleichende Deskription nicht hinausgehen.

<sup>28</sup> L. GARDET / M.-M. [= GEORGES C.] ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948, <sup>3</sup>1981, 9 (eigene Übers.).

<sup>29</sup> NICOLAI DE CUSA, *Cribratio Alkorani*. NIKOLAUS VON KUES, *Sichtung des Korans. Erstes Buch*. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen hg. von L. HAGEMANN und R. GLEI. Lateinisch – deutsch, Hamburg 1989, 15.



und behutsam sein, sondern auch sich selbst vor den anstehenden Schwierigkeiten und Verlegenheiten schonen.

Ein beachtenswertes wie bedenkliches Gegenbeispiel gibt in unserem Jahrhundert *Karl Barth*. Mit aller verbalen Macht wehrt er sich in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ gegen die theologische „Gedankenlosigkeit, den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im ‚Monotheismus‘ ein Gemeinsames hätten“.<sup>30</sup> Energisch hält er dagegen, daß sich der Islam seinen einen Götzen „gewissermaßen in Potenzierung allen sonstigen Heidentums“ aufbaue – nur in einer „noch größeren Primitivität“; deshalb sei es völlig verfehlt, hier Christen und Muslime in ihrem Glauben einander verbunden zu sehen: „Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, mit der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!“<sup>31</sup> Doch noch der gereizte Ton dieser polemischen Abwehr läßt auf seine Weise eine Nähe der beiden Glaubenspositionen erkennen – in der Furcht, verwechselt oder auch nur ernsthaft aufeinander bezogen zu werden.

Im kontrastierenden Hintergrund steht für Karl Barth letztlich die in der *Aufklärung* verbreitete Hochschätzung des islamischen Monotheismus, wie sie sich etwa in *Lessings* „Fragment eines Ungenannten“ ausdrückt: daß „alles Wesentliche in Mahomets Lehre auf natürliche Religion hinauslaufe“.<sup>32</sup> Und in einer anderen Schrift veröffentlichte Lessing die von ihm nicht selbst vertretene, aber genüßlich referierte Überzeugung, daß „die mahometanische Religion eine unstreitige Verbesserung der christlichen war, und Mahomet selbst ein ungleich größerer und würdigerer Mann gewesen ist als Christus, indem er weit wahrhafter, weil vorsichtiger und eifriger für die Ehre des einzigen Gottes gewesen als Christus, der, wenn er sich selbst auch nie für Gott ausgegeben hätte, doch wenigstens hundert zweideutige Dinge gesagt hat, sich von der Einfalt dafür halten zu lassen, dahingegen Mahomet keine einzige dergleichen Zweideutigkeit zuschulden kömmt“.<sup>33</sup>

Freilich beruhen derartige ‚aufgeklärte‘ Urteile nicht auf einer Vertrautheit mit dem realen Islam, sondern beziehen sich weitgehend auf einen ausgedachten; aber auch damit plädieren sie schließlich noch für eine Auseinandersetzung, die sich mit der bloß beiläufigen Kenntnisnahme der anderen Religion nicht zufriedengibt.

Eine späte Schützenhilfe für diese Hochschätzung des Islam im Vergleich der Religionen ist sogar bei dem jüdischen Islamwissenschaftler *Ignaz Goldziher* zu finden, dem man nicht wie den Aufklärern vorhalten kann, daß er nur über eine religionsgeschichtliche Fiktion urteile. Er schreibt in einer gelegentlichen Tagebuchnotiz: „Ich lebte mich denn auch während dieser Wochen [des Aufenthalts in Damaskus 1873/74] so sehr in den mohammedanischen Geist ein,

<sup>30</sup> *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zollikon-Zürich 1948, 505.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> G. E. LESSING, *Von der Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten* [1774], in: *Lessings Werke*, hg. von J. PETERSEN / W. VON OLSHAUSEN, Berlin 1970, Bd. XVIII, 31–49, hier 46.

<sup>33</sup> Ders., *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit*, ebd. Bd. XVII, 162–189, hier 186.



dass ich zuletzt innerlich überzeugt wurde, ich sei selbst Mohammedaner und klug herausfand, dass dies die einzige Religion sei, welche selbst in ihrer doktrinär-offiziellen Gestaltung und Formulierung philosophische Köpfe befriedigen könne. Mein Ideal war es, das Judenthum zu ähnlicher rationaler Stufe zu erheben. Der Islam, so lehrte mich meine Erfahrung, sei die einzige Religion, in welcher Aberglaube und heidnische Rudimente nicht durch den Rationalismus, sondern durch die orthodoxe Lehre verpönt werden.“<sup>34</sup> Und: „Meine Denkungsart war durch und durch dem Islam zugewendet; meine Sympathie zog mich auch subjectiv dahin. Meinen Monotheismus nannte ich Islam und ich log nicht, wenn ich sagte, dass ich an die Propheten Mohammeds glaube. Mein Koranexemplar kann Zeugnis dafür ablegen, wie ich innerlich dem Islam zugewendet war. Meine Lehrer harrten ernstlich des Augenblickes meiner offenen Erklärung.“<sup>35</sup> Scharf dagegen fällt im Verhältnis dazu Goldzihers Urteil über die Christen aus: „Wäre es nicht ein Segen gewesen, wenn sich die Ahnen dieses Erzbischofs [den er gerade besucht hatte] unter den Koran gebeugt hätten, um das Heidenthum zu überwinden? Soweit wurde mir im Umgang mit der syrisch-griechischen Klerisei täglich klarer, dass der Islam einen mächtigen Fortschritt gegen das Christenthum bezeichnet hat.“<sup>36</sup>

Diese verschiedenen Urteile sind nur Schlaglichter der Herausforderungen, die vom Islam als Nachkomme der biblischen Religionen ausgehen, von denen aber heute in der Systematischen Theologie wenig zu finden ist. Das ist um so folgenreicher, als mit der Vernachlässigung des Islam dem „*christlich-jüdischen Gespräch*“ eine wesentliche geschichtliche Dimension und eine theologisch brisante Perspektive fehlt.

Ein Gegenbeispiel neuzeitlicher Theologie gibt hier *Johann Adam Möhlers* bereits angesprochene Abhandlung „*Ueber das Verhältniß des Islams zum Christenthum*“.<sup>37</sup> Anders als diese Überschrift es nahelegt, geht es doch auch um eine Zuordnung und Bewertung des Judentums. Nicht die letztlich sehr fragwürdigen Ergebnisse dieser Studie sind das eigentlich Bemerkenswerte, sondern die Probleme, die sich in ihnen äußern:

Einerseits kommt Möhler im Blick auf die Völker, die „sich der Islam unterwarf“, weil sie zumeist für das Christenthum „noch nicht reif“ waren, zu dem Urteil: „Mahommeds Satzungen vertreten die Stelle der mosaïschen, die Einleitung und den Uebergang zum Evangelium.“<sup>38</sup> Dabei steigert er diese anerkennende Tendenz noch, indem er im Für und Wider verschiedener Gesichtspunkte zunächst das Argument für berechtigt hält, „daß der Islam [...] in gewisser Beziehung noch höher stehe, als der Mosaismus, daß er zwischen diesem und dem Christenthum in der Mitte schwebe, daß er demnach geistiger sei, und in Folge davon, selbst wenn er abgerissen würde von dem mit ihm vermischten Staate, auch sein Daseyn noch eher fortzusetzen vermöge, als der

<sup>34</sup> I. GOLDZIHNER, *Tagebuch*, hg. von A. SCHEIBER, Leiden 1978, 59.

<sup>35</sup> Ebd. 71.

<sup>36</sup> Ebd. 60.

<sup>37</sup> S. Anm. 15.

<sup>38</sup> Ebd. 386.



jüdische Nationalcult an sich.“<sup>39</sup> Als Gründe dafür, daß man den Islam höher einstufen könne als das Judentum, nennt Möhler außer der *Anerkennung Jesu als Prophet Gottes* im Koran die *universale Mittelbarkeit des muslimischen Glaubens*, die erweiterte *Vorstellung von Gottes Handeln in menschlicher Geschichte*, die *geminde Bedeutung der Messiasidee und der messianischen Hoffnung*, das *reifere Verständnis des Kults* und schließlich sogar die *geläutertere Sittlichkeit*, die sich zum einen darin zeige, daß das Wiedervergeltungsrecht zurücktrete und der Bereitschaft zur Verzeihung mehr Raum gebe, zum anderen darin, daß die Zeremonialgesetze im Umfang weniger seien und mit geringerer Ängstlichkeit beachtet würden.<sup>40</sup> Dies ist eine erstaunliche Liste der Bevorzugung des Islam gegenüber dem Judentum. (Ich kann sie an dieser Stelle selbstverständlich nicht diskutieren.) Auch wenn die Muslime für Möhler damit noch nicht „den vollendeten Begriff“ der Religion erreicht haben, „so lassen sie doch die Juden ebenso weit hinter sich, als sie selbst von den Christen übertroffen werden“.<sup>41</sup> Er kommt demnach zwar zu einer fortschreitenden Linie, kehrt dabei aber die Reihenfolge der Religionen gegenüber dem realen zeitlichen Verhältnis um, damit er in einer idealen Konstruktion das Christentum wieder zum End- und Höhepunkt der Geschichte erklären kann.<sup>42</sup>

Aber trotz alledem sieht sich Möhler genötigt, nachdrücklich festzuhalten, daß der Islam „auf Täuschung“ beruhe, „wenn auch dieselbe unbewußt und unwillkürlich ist“, während im Gegensatz dazu der „Mosaismus“ einen „übermenschliche[n] Ursprung“ habe.<sup>43</sup> Nun wendet sich also die Beurteilung der beiden anderen Religionen! Diejenige, die zunächst als dem Christentum näher bewertet wurde – der Islam –, kann dennoch nicht in diesem Rang respektiert werden, weil sie nicht Gottes Legitimation auf ihrer Seite hat. Im Zwiespalt zwischen dem inhaltsbezogenen Werturteil Möhlers einerseits und dem formalen Geltungsgrund der Offenbarung andererseits, muß das letzte Kriterium die Oberhand gewinnen.

Deshalb kann Möhler dem Islam auch nicht auf Dauer einen derart festen Bestand zusprechen wie dem Judentum, da seines Erachtens Muslime auf ihrer trügerischen Grundlage, wenn sie ein ähnliches Schicksal erfahren müßten wie die Juden, nie die Kraft hätten, denselben Glaubensmut aufzubringen. „Der Ursprung muß sich gewiß in seinem Ende rächen.“<sup>44</sup>

Die heilsgeschichtliche Funktion, die dem Islam hier zunächst prinzipiell zugestanden wird, und die Wertschätzung, die er dabei angeblich verdient, sollen also letztlich doch nicht im geringsten zu seiner theologischen Berechtigung beitragen. Dieses Ergebnis ist zu zwiespältig, als daß es befriedigen könnte. Zugleich macht es verständlich, warum die Systematische Theologie sich weithin lieber nicht auf den Islam einläßt und statt dessen auch ihn in die

<sup>39</sup> Ebd. 391.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 391–393.

<sup>41</sup> Ebd. 392.

<sup>42</sup> Zu HEGELS ähnlichen Systematisierungen vgl. *Christentum und Islam* (s. Anm. 6), 150f.

<sup>43</sup> *Ueber das Verhältniß des Islams zum Christentum* (s. Anm. 15), 394.

<sup>44</sup> Ebd.



kulturgeschichtlich undifferenzierte Würdigung der „nichtchristlichen Religionen“ einbezieht.<sup>45</sup>

Gehen wir zu einem Beispiel aus unseren Tagen über. Es zeigt, wie leicht die systematisch-theologische Befassung mit dem Islam in eine Selbstbehauptung führt, die trotz profunder Sichtung der Quellen ohne hermeneutisches Gespür für die Bedingtheit sowohl des eigenen Bekenntnisses als auch des der anderen Religion bei der bloßen Behauptung dogmatischer Positionen stehenbleibt. In einer traditions geschichtlich sorgfältigen und ergiebigen Untersuchung geht *Günter Risse* dem Verständnis Jesu im Koran<sup>46</sup> nach. Die historischen Einsichten, die dabei zu gewinnen sind, seien hier in ihrem einzelnen Ertrag nicht gewürdigt; ohne Zweifel bereichern sie die Kenntnis des frühen Islam und der christlichen Theologie jener Zeit. Der Autor will aber weder bei der bloßen religions geschichtlichen Kenntnisnahme stehenbleiben noch „in das Fahrwasser der klassischen Polemik zurückkehren“, sondern ein für Christentum und Islam „nutzbringendes, ehrliches Gespräch“ fördern, „mit all seinen Ansprüchen“.<sup>47</sup>

Doch von vornherein und durchweg qualifiziert diese Untersuchung Aussagen des Koran als Aussagen Mohammeds, nicht nur von ihm vermittelt, sondern allein auf sein Denken zurückzuführen. „Was meinte er damit, und warum sagte er es so und nicht anders?“ sind dann etwa die Fragen.<sup>48</sup> In pointierter Formulierung werden bestimmte theologische Elemente des Koran schlicht als Mohammeds „Eigenkomposition“ bewertet.<sup>49</sup> Damit dominiert hier nach der Sicht der Muslime die Allianz aus christlicher Theologie und westlicher Islamwissenschaft, bei der für den herausfordernden Charakter des Koran und den Glauben der Muslime kein Verständnis aufkommen kann. Daß diese Perspektive unter einer rein traditions geschichtlichen Fragestellung gerechtfertigt, teilweise sogar unumgänglich ist, soll nicht bestritten werden; doch wird hier völlig übersehen, daß damit gerade das schon eingetreten ist, was vermieden werden soll: Die „dialogische Theologie der Religionen“ ist „bereits in ihren Anfängen zum Scheitern verurteilt“.<sup>50</sup>

Während aber ein traditions geschichtlicher Ansatz sich wenigstens der dogmatischen Bewertungen enthalten darf, ist in unserem systematisch-theologischen Fall Mohammed letztlich nicht mehr als der geschichtliche Nachfahre, der die christliche Verkündigung nicht genügend zur Kenntnis nehmen konnte

<sup>45</sup> Zu KARL RAHNERS gelegentlichen beiläufigen Bezugnahmen auf den Islam vgl. *Christentum und Islam* (s. Anm. 6), 28–24.

<sup>46</sup> „Gott ist Christus, der Sohn der Maria.“ *Eine Studie zum Christusbild im Koran*, Bonn 1989.

<sup>47</sup> Ebd. 228.

<sup>48</sup> Ebd. 27; vgl. 30.

<sup>49</sup> Ebd. 214. Vgl. 199, Anm. 119: „Letztlich suchte und entwickelte Muhammad sich seinen Christus selbst.“

<sup>50</sup> Ebd. 31.



und deshalb die Wahrheit verfehlt. Es scheint zwar, daß „Muhammads Wissen vom Christentum gar nicht so gering gewesen sein kann“;<sup>51</sup> aber er stand dabei ganz unter dem Einfluß einer „objektiv falschen Christologie“.<sup>52</sup> Der vorausgesetzte Maßstab ist hier allein die christliche Orthodoxie: „Die Grundaussage des Konzils von Chalkedon – Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch – ist bis heute nicht überholt. [...] Chalkedon drückt die echte Kontinuität des christlichen Glaubens und die Einzigartigkeit der Gestalt Jesu Christi aus; [...] liefert die Leitlinien für die gesamte bisherige und zukünftige Diskussion wie Interpretation der Gestalt Jesu Christi.“<sup>53</sup> Damit kann der Islam selbstverständlich „der Einzigartigkeit der Gestalt Jesu Christi nicht gerecht“<sup>54</sup> werden. – Aber wen überzeugt dieser logische Weg außer diejenigen, die schon auf dem Boden dieses christlichen Bekenntnisses stehen?<sup>55</sup> Wo ist hier auch nur der Versuch, der anderen Seite gerecht zu werden?<sup>56</sup>

Es gehört zur besonderen theologischen Bedeutung des Islam, daß er auf die christologischen Streitigkeiten der frühen Kirchengeschichte zurückschaut, ihre Folgen wahrnimmt und daraus seine Konsequenzen zieht. Der Koran schließt dem Bekenntnis und der Aufforderung Jesu „Gott ist mein Herr und euer Herr. So dient ihm! Das ist ein gerader Weg“ unmittelbar die Feststellung an: „Dann wurden die Parteien untereinander uneins“ (19,36f). Mit der Sendung Jesu sagte Gott zu den Christen: „Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft. Ich bin euer Herr, so dient mir!“ (21,92; ganz ähnlich 23,52), und wieder folgt als Kontrast die geschichtliche Realität: „Aber sie spalteten sich in ihrer Sache untereinander“ (21,93); „[...] jede Partei freute sich über das, was sie hatte“ (23,53<sup>57</sup>). Die Uneinigkeit unter den Leuten der Schrift, die

<sup>51</sup> Ebd. 35. Vgl. 213f: „Eine genaue Kenntnis ist ihm jedoch nicht zuteil geworden, so daß er insgesamt eine unklare Vorstellung von der christlichen Trinitätslehre und damit verbunden von dem christlichen Gottesbild hatte. Aus Unkenntnis der christlichen Trinität hat Muhammad selbst die koranische Trias Gott–Jesus–Maria (Vers 116 [von Sure 5]) geschaffen.“

<sup>52</sup> Ebd. 33.

<sup>53</sup> Ebd. 221.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Vgl. demgegenüber die von vielen „Wenn“ und „Aber“ durchzogene, letztlich hypothetisch bleibende Reflexion des Verhältnisses von „letztem Propheten“ und „Inkarnation Gottes“ bei A. DARLAPP, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: *MySal* I, 3–153, hier 62–70.

<sup>56</sup> Wie sehr hier das christliche Vorverständnis den Zugang zum Islam beherrscht und behindert, zeigt sich auch in anderen Hinsicht: Immer wieder wird betont, daß doch auch der Koran das „Mysterium“ der Zeugung Jesu ohne Mitwirkung eines Vaters anerkenne (7, 19, 175, 188, 204, 208); doch sieht der Islam darin kein spezifisches „Mysterium“ (schon gar nicht, wie ebd. 7 und 19, irgendeine „Inkarnation“!); denn ihm gilt die Entstehung Jesu nicht anders wie die jedes Menschen und schon die Adams als eine unmittelbare Schöpfungstat Gottes (vgl. Sure 3,59). Sonst wäre im Vergleich mit der „Menschwerdung“ Jesu die Adam und Evas ein noch größeres „Mysterium“ gewesen; denn diese hatten weder Vater noch Mutter.

<sup>57</sup> Vgl. die beachtliche Übereinstimmung mit der Christentumskritik des Kelsos – in der referierenden Zusammenfassung von N. BROX, *Häresie*, in: *RAC* VIII, 248–297, hier 271 (mit Bezug auf Orig. c. Cels. 3,10.12.14): „Jeder will rechthaberisch u. ehrgeizig einen eigenen Anhang haben.“



für die Zeit Mohammeds in den Lehrstreitigkeiten um das angemessene Verständnis Jesu besonders offen zutage lag, war ein kräftiges Stück der Erfahrungen mit dem christlichen Dogma: Es war nicht in der Lage, Juden und Christen oder auch nur die Christen untereinander in einer Gemeinschaft zusammenzuhalten. Wenn die christliche Theologie diese massive Erfahrung des Islam nicht ihrerseits verarbeitet, kann sie für Mohammeds – oder besser: des Koran Absage an die Christologie der frühen Konzilien kein ernsthaftes Verständnis gewinnen. Sie bedenkt dann nicht, welche Konsequenzen sich aus der Wahrnehmung des Islam für die theologische Beurteilung auch der eigenen Dogmengeschichte ergeben könnten.<sup>58</sup>

Schließlich kann die christliche Theologie unter solchen Voraussetzungen auch nicht würdigen, daß die neuzeitliche Exegese in zwei erheblichen Hinsichten das Jesusbild des Koran weitgehend bestätigt hat: daß nämlich 1. Jesus sich in seiner prophetischen Aufgabe nur zu seinem Volk geschickt sah – als „ein Gesandter an die Kinder Israels“ (Koran 3,49); und daß er 2. sich selbst noch nicht als „der Sohn Gottes“, gar „Gott“ verkündete – „Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was du mir befohlen hast, nämlich: ‚Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!‘“ (5,117). Auf diesem Hintergrund ist „die Unterscheidung von Jesulogie und Christologie“ eben doch nicht – wie Risse für das Gespräch christlicher und muslimischer Theologie behauptet<sup>59</sup> – „hinfällig“, sondern gerade in verschärfter Weise gefordert.

Die christliche Theologie muß ihre eigene Kirchen- und Dogmengeschichte auch aus dem Blickwinkel des Islam begreifen, wenn sie nicht einfach für ihren eigenen Weg das Muster eines geistesgeschichtlichen Fortschritts und dieser späteren Religion gegenüber das entgegengesetzte Klischee von Abfall, Unverständnis und Niedergang verwenden will. Sie muß sich etwa fragen, wie Muslime folgende kirchengeschichtliche Informationen, die sie bei christlichen Theologen finden können, unter ihren Voraussetzungen aufnehmen: „Die doktrinaire Zerstrittenheit gehörte zum Erscheinungsbild des Christentums und fiel schon im 2. Jahrhundert nachteilig auf.“<sup>60</sup> – „Diejenigen Theologen, die damit begannen, den Logos als Gott deutlich vom Vater zu unterscheiden oder gar von einer Dreiheit (*trinitas*) in Gott zu sprechen (wie Tertullian, Novatian, Hippolyt) stießen auf den erbitterten Widerstand der vielen einfachen Gläubigen, die ihnen eine Zwei- bzw. Drei-Götter-Lehre vorwarfen“;<sup>61</sup> schließlich „kam es zu dogmatischen und kirchenpolitischen Kontroversen von bis dahin nicht dagewesener Dimension und mit verheerenden Folgen für die Einheit und den Frieden der Christen untereinander“.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Vgl. G. RISSE, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ (s. Anm. 46), 199, Anm. 119: Die Urteile des Koran über die innerchristlichen Gegensätze werden beiläufig in einer Fußnote erwähnt – zur Erklärung der unzulänglichen theologischen Orientierung Mohammeds.

<sup>59</sup> Ebd. 24.

<sup>60</sup> N. BROX, *Häresie* (s. Anm. 57), 271.

<sup>61</sup> Ders., *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf 1983, 172.

<sup>62</sup> Ebd. 175.



Begrenzt die christliche Theologie ihren Blick auf die eigene Dogmenentwicklung (und dabei noch einmal auf den großkirchlichen Weg), kann sie gar zu leicht im 4. Jahrhundert den „Abschluß der Bestreitungsgeschichte“ registrieren – „(geistesgeschichtlich) beinahe problemlos“ (wenn dazu auch „die tatkräftige Regie des Kaisers beigetragen hatte“).<sup>63</sup> Die übrigen dogmatischen Positionen bleiben dann in solcher Sicht selbstverständlich einfach hinter dem gewonnenen Stand zurück: Im Christentum beharrlich weitergehende Streitigkeiten und Widerstände können gegen die zeitliche Richtung der Geschichte als „im Grunde *vorkonziliar*“ (d. h. *vornizänisch*) qualifiziert werden.<sup>64</sup> Es ist selbstverständlich, daß unter dieser Voraussetzung erst recht die Christologie des Islam keine systematisch-theologische Relevanz erlangen kann. Für die allgemeine muslimische Unaufgeschlossenheit der christlichen Lehre gegenüber scheint es dann nur noch zwei theologisch unerhebliche Gründe zu geben: seine „sich vielen äußeren Einflüssen verschließende Mentalität“ und seine „Erinnerung an die koloniale Überheblichkeit der Christen“.<sup>65</sup> Aber dies reicht nicht.

Wenn dagegen die christliche Theologie in der Würdigung des Islam einerseits die *sozialen (und damit auch ekklesiologischen) Konsequenzen* ihrer eigenen Dogmengeschichte und andererseits den *Bekenntnisstand* der Zeugnisse von Bibel und Koran mitbeachtet, kann sie diese spätere Religion ernsthaft als eine nachchristlich respektable und theologisch herausfordernde Größe wahrnehmen – dann ihr gegenüber aber auch auf die Differenzen im Verständnis der Beziehungen von Gott und Mensch verweisen<sup>66</sup> und dabei nachdrücklich auf der historischen Tatsache wie theologischen Relevanz der Kreuzigung Jesu bestehen.<sup>67</sup>

Läßt sich die christliche Theologie dagegen nicht derart auf die Verarbeitung ihrer Wirkungsgeschichte im Horizont der Religionsgeschichte ein, wird sie die hermeneutischen Voraussetzungen sowohl für eine gerechtere Würdigung des Islam wie für ein differenzierteres Verhältnis zur eigenen Tradition nicht aufbringen können.

<sup>63</sup> K.-H. OHLIG, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, 190.

<sup>64</sup> Ebd. 292.

<sup>65</sup> Ebd. 684, Anm. 36.

<sup>66</sup> Vgl. meinen Aufsatz: „Sagt nicht Drei!“ (Sure 4,171) – Zur Faszination der Einzigkeit Gottes im Islam, in: *StdZ* 209 (1991) 199–212.

<sup>67</sup> Vgl. G. RISSE, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“ (s. Anm. 46), 188–203 (allerdings mit teilweise fragwürdiger Koranexegeese).



## FRAUEN IN UNABHÄNGIGEN AFRIKANISCHEN KIRCHEN: EIN VORBILD FÜR DIE „MAINSTREAM CHURCHES“?

*von Sibylle Gundert-Hock*

Im Januar 1987 beschloß der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) eine Dekade der „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“. In einem programmatischen Beitrag hat die afrikanische Theologin Mercy Amba Oduyoye darauf aufmerksam gemacht, daß Frauen in den sogenannten Unabhängigen Afrikanischen Kirchen führende Positionen einnehmen, ja sogar selbst Unabhängige Kirchen gegründet haben. Die Rollen, die Frauen in diesen Kirchen spielen, haben nach Oduyoye über den afrikanischen Kontext hinausreichenden Modellcharakter – eine Tatsache, auf die es die westlichen Kirchen hinzuweisen gelte (Oduyoye 1988: 268). Diese Feststellung ist nicht neu: Bereits zehn Jahre zuvor hatte der nigerianische Historiker Ayandele in einem kurzen Beitrag über die Aladura-Kirchen betont, daß die herausragende Stellung von Frauen als Führungspersonlichkeiten in Aladura-Kirchen für die anderen Kirchen eine Herausforderung darstelle (Ayandele 1978: 389).

Diese Beobachtung verweist auf einen Fragenkomplex, dem ich im folgenden nachgehen will: Können Frauengestalten in den Unabhängigen Afrikanischen Kirchen den Frauen in den „mainstream churches“ Afrikas bei der Suche nach einem neuen Rollenverständnis als Vorbilder dienen?

Nun ist die Frage nach der Rolle der Frau niemals allein eine „Frauenfrage“, sondern sie ist im Grunde die Frage nach der Beziehung der Geschlechter zueinander. Es genügt also nicht, neue Modelle von Frauenrollen aufzuspüren, vielmehr gilt es, die Geschichte Unabhängiger Afrikanischer Kirchen daraufhin zu untersuchen, ob Geschlechterkonzeptionen existieren, die Frauen ermöglichen, ihre Rollen so zu definieren, daß sie ihre Gaben und Fähigkeiten frei entfalten können. Dieser Gedanke weist über den vorliegenden Beitrag hinaus. Denn die Frage nach dem Wandel der Geschlechterbeziehungen unter dem Einfluß verschiedener christlicher Traditionen schließt jene viel umfassendere nach der verändernden Kraft des Christentums im afrikanischen Kontext mit ein – und die Antworten hierauf fallen im Hinblick auf die Stellung von Frauen bekanntlich sehr unterschiedlich aus: Während die meisten Missionen – wie auch viele Kirchen in Afrika – den Anspruch erheben, die Situation von Frauen entscheidend verbessert zu haben, wird dies in einigen jüngeren Beiträgen zum Thema bestritten. So bemerkt Constance Parvey: „... im Hinblick auf Frauen mündete die Arbeit christlicher Missionen entweder in der Einführung oder in der Verstärkung der Unterdrückung von Frauen“ (Parvey 1983: 108). Oduyoye geht einen Schritt weiter und konstatiert eine gezielte Unterdrückung jener Elemente afrikanischer Tradition, die den Frauen Macht und Einfluß zuerkannten (Oduyoye 1988: 265). Doch sowohl diese Vorwürfe als die These der Frauenbefreiung durch christliche Missionseinflüsse müssen erst noch in gründlichen Einzelfallstudien belegt werden, wenn ihnen mehr als nur Bekenntnischarakter zukommen soll.

Der vorliegende Beitrag verfolgt bescheidenere Ziele, er will im Rahmen



einer Literaturstudie den beiden bereits oben kurz angerissenen Fragen nachgehen. Erstens: Wurden die Geschlechterrollen und Geschlechterkonzeptionen in den Unabhängigen Afrikanischen Kirchen auf solche Weise neu definiert, daß sie Frauen neue Freiräume zu einer veränderten Rollendefinition eröffneten? Zweitens: Finden wir in der Geschichte dieser Kirchen Frauengestalten, die Frauen in den afrikanischen „mainstream churches“ auf der Suche nach einem neuen Rollenverständnis als Vorbild dienen können? Dies geschieht am Beispiel zweier nigerianischer Unabhängiger Kirchen, die in der Literatur sehr gut belegt sind, der Cherubim-und-Seraphim-Kirchen und der „Church of the Lord/Aladura“.

### *Zur Geschichte der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung*

Die *Cherubim-und-Seraphim-Kirchen* kann man – ebenso wie die *Church of the Lord/Aladura* – mit Turner zu den sogenannten Aladura-Kirchen (Aladura ist das Yoruba-Wort für „Gebet“) zählen, die in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts im Südwesten Nigerias v. a. unter den Yoruba entstanden sind (Turner 1967/I: 8ff; s. a. Clarke 1986: 167ff). Die Cherubim-und-Seraphim-Bewegung entspringt der Initiative zweier außerordentlicher Persönlichkeiten, die 1925 in Lagos aufeinandertrafen: Moses Orimolade Tunolase und Christianah Abiodun Akinsowon. Als Moses Orimolade 1925 nach Lagos kam, war er 45 Jahre alt: ein renommierter Wanderprediger, der der anglikanischen Tradition der *Church Missionary Society* entstammte, sich aber keinen denominationellen Grenzen verpflichtet fühlte. Er predigte auf Evangelisationsversammlungen, hielt öffentliche Diskussionen mit muslimischen Führungspersonlichkeiten ab und empfing Kranke, um für sie zu beten. Er selbst lebte in bescheidenen Verhältnissen und lehnte jede Bezahlung für seine Dienste ab. Zentrale Themen seiner Predigten waren der Glaube an die heilende Kraft des Gebetes und die Verdammung jeglicher Form traditioneller Yoruba-Religion (Omojayowo 1982: 233; Peel 1968: 59f). 1925 wurde nun Moses Orimolade zu einem jungen Mädchen gerufen, Christianah Abiodun Akinsowon. 1907 geboren, war sie in städtischem Milieu aufgewachsen und hatte sechs Jahre die anglikanische Schule besucht. Nach ihrer Konfirmation in einer anglikanischen Gemeinde in Lagos am 24. Mai 1925 hatte sie Visionen empfangen: Eine weiß gekleidete Gestalt, die sie als Engel identifizierte, suchte sie immer wieder heim. Schließlich fiel sie in eine mehrere Tage anhaltende Trance, aus der erst Orimolade, von den Eltern zu Hilfe gerufen, sie wieder erweckte (ebd. 5ff, 39ff; Peel 1968: 71). Während dieser Trance, so ihr Bericht, war sie auf einer Jenseitsreise zahlreichen Engeln begegnet, die sie einer spirituellen Prüfung unterzogen. Nachdem sie diese mit der Hilfe ihres „Begleitengels“ bestanden hatte, besuchte sie noch die Hölle, den Ort der Gläubigen und andere Orte mehr und lernte Gebete mit besonderer Heilwirkung, bevor sie wohlbehalten in irdische Gefilde zurück entlassen wurde.



Die Kunde von diesen außerordentlichen Erlebnissen des jungen Mädchens zog viele Neugierige an, die Orimolade bald im regelmäßigen Gebet um sich und um Abiodun scharte. Nach der Schilderung von Augenzeugen war dies für alle Beteiligten eine Zeit intensiver spiritueller Erfahrungen: Sie lernten eine Dimension religiösen Lebens kennen, die die meisten in ihren Missionskirchen vermißten. So begann jene Bewegung, aus der später die Cherubim-und-Seraphim-Kirchen entstehen sollten. Es war jedoch nicht die Absicht der Gründer, eine Unabhängige Kirche zu schaffen, sie wollten vielmehr das spirituelle Leben der Christen innerhalb der großen Missionskirchen fördern. Deren Feindseligkeit und Mißtrauen gegenüber den enormen Evangelisationserfolgen der neuen Gruppierung führte letztlich zur Abspaltung von Cherubim-und-Seraphim-Gruppen als Unabhängige Kirchen (ebd. 10, 18f, 58, 60f; s. a. unten). Orimolades Wunderheilungen und Abioduns spirituelle Erfahrung bildeten Zentrum und Grundlage des Gebetskreises und der späteren Unabhängigen Kirche (ebd. 9f).

Abiodun unternahm in den folgenden Jahren mehrere Evangelisationskampagnen, die so erfolgreich waren, daß schon 1927 im gesamten Yorubaland neugegründete Gruppen der „Cherubim and Seraphim Society“ genannten Bewegung zu finden waren (ebd. 51–60; Peel 1968: 77–81). Jedoch blieb die anfangs so fruchtbare Zusammenarbeit des ungleichen Gründerpaares nicht ungestört: Orimolade nahm für sich die Vaterrolle in Anspruch, Abiodun jedoch war nicht bereit, die Rolle der gehorsamen Tochter zu spielen. Die Spannungen zwischen den beiden wurden immer stärker, bis Orimolade schließlich Abiodun aufforderte, die Gesellschaft zusammen mit ihren Anhängern zu verlassen (Omojayowo 1982: 61, 65–70; Peel 1968: 76).<sup>1</sup> Dies führte 1929 zur ersten Spaltung innerhalb der Gesellschaft, der in den kommenden Jahrzehnten eine Vielzahl weiterer Spaltungen folgen sollte: Orimolades Sektion hieß nun „Eternal Sacred Order of the Cherubim and Seraphim“, Abioduns Sektion trug den Namen „Cherubim and Seraphim Society“ (ebd. 70). Eine Zeitungsnotiz aus dem Jahre 1985 macht deutlich, daß der Streit um den Führungsanspruch zwischen den beiden Gründern der Bewegung noch immer nicht beigelegt ist (Sunday Standard, 21. April 1985).

### *Frauen in der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung*

Die heilende Kraft des Gebetes nimmt einen prominenten Platz im kirchlichen Leben von Cherubim-und-Seraphim-Christen<sup>2</sup> ein. Es ist im afrikanischen Kontext nichts Außerordentliches, daß Medizin und Religion als komplemen-

<sup>1</sup> Über die Vorgänge, die zu dieser Spaltung führten, siehe Genauerer in Omojayowo 1982: 60–75. Peels Darstellung ist in diesem Punkt völlig unbefriedigend (Peel 1968: 76).

<sup>2</sup> Die Anschauungen über die Ursachen von Krankheiten sind weitgehend deckungsgleich mit jenen, die in der traditionellen Yoruba-Religion üblich sind und waren. Bestimmte traditionelle Behandlungsmethoden werden jedoch streng abgelehnt, wie etwa die Verwendung von Amuletten (Genauerer siehe Omojayowo 1982: 170f). Die Ver-



tär oder als sehr eng miteinander verknüpft gedacht werden; dies gilt in gleichem Maße für die sogenannten Afrikanischen Traditionellen Religionen wie auch für viele christliche Kirchen (Onwu 1990 passim).<sup>3</sup> Cherubim-und-Seraphim-Christen widmen allerdings jenen Bereichen, die – wie Schwangerschaft, Geburt, Kinderlosigkeit und Gesundheit von Kindern – für Frauen von ganz essentieller Bedeutung sind, ihre besondere Aufmerksamkeit (Omojayowo 1982: 174ff; Callaway 1980: 322, 324, 326ff). Schwangere Frauen stehen dabei im Mittelpunkt: Sie besuchen besondere, speziell für sie veranstaltete Gebetsstunden, ihr spirituelles, körperliches und seelisches Wohlbefinden (diese Einteilung entspricht natürlich lediglich westlichen Kategorien; die Tatsache, daß hier sehr umfassend Vor- und Fürsorge geleistet wird, beruht ja darauf, daß eine solche Zergliederung eben *nicht* besteht) wird sorgfältig begleitet, und viele bringen schließlich ihre Kinder in kircheneigenen Räumen zur Welt. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß die Mehrheit der Cherubim-und-Seraphim-Mitglieder Frauen sind. Kirchenälteste sind häufig erfahrene Geburtshelfer; dies entspricht der Yoruba-Tradition, die männliche religiöse Spezialisten als Geburtshelfer kennt (Omojayowo 1982: 176; s. a. Turner 1968/II: 153). Doch sorgen auch Frauen für das Wohl von Schwangeren und Gebärenden (Callaway 1980: 327ff).

Der weiblichen Reproduktionsfähigkeit wird hier also ganz besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ein anderer Aspekt desselben Themenkomplexes ist für die Rollendefinition von Frauen in dieser Unabhängigen Afrikanischen Kirche von großer Bedeutung: die Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit im Zusammenhang mit Menstruation, Geburt und Geschlechtsverkehr. Während ihrer Menstruation ist Frauen das Betreten der Gotteshäuser verboten. Dasselbe gilt für Frauen nach der Entbindung; nach der Geburt eines Jungen dürfen sie den Tempel 40 Tage lang nicht betreten, nach der Geburt eines Mädchens gilt das Verbot für 80 Tage (!) (Omojayowo 1982: 106, 161). Außerdem sind Männer und Frauen, die sich nach dem Geschlechtsverkehr nicht gereinigt haben, vom Tempel ausgeschlossen.

Man sollte nun nicht in das gängige Stereotyp verfallen, Geschlechtertrennung *per se* als Diskriminierung zu interpretieren. Denn Cherubim-und-Seraphim-Christen begründen mit ihren Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit im Zusammenhang mit Sexualität nicht grundsätzlich die „Kultunfähigkeit“ der Frau. Prinzipiell wird Frauen weder der Besitz spiritueller Fähigkeiten abgesprochen, noch werden sie von geistlichen Führungspositionen in der Kir-

wendung von Heilkräutern und modernen Medikamenten, ebenso wie die Konsultation von Ärzten, sind jedoch erlaubt (ebd. und 177f; s. a. Callaway 1980: 323). Die Heilkraft von Medikamenten, Heilkräutern und medizinischem Personal wird ebenfalls der heilenden Kraft Gottes zugeschrieben (Omojayowo 1982: 177f). Zusammen mit Gebeten werden geweihtes Wasser und Öl verwendet.

<sup>3</sup> Wie Onwus Ausführungen deutlich machen, beschränkt sich dies durchaus nicht nur auf die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen, sondern reicht bis in die „mainstream churches“ hinein, wie etwa die charismatischen Gruppen innerhalb der katholischen Kirche zeigen. Onwus Beitrag selbst ist ein Plädoyer dafür, daß diese Verknüpfung von Heilung und Heil ernstgenommen wird (s. Onwu 1990 passim).



che ausgeschlossen (ebd. 90, Graphik; 200f). Dieser „theoretischen“ Gleichberechtigung stehen allerdings die eben angesprochenen Reinheitsvorschriften in gewisser Weise entgegen, da sie die Verfügbarkeit von Frauen für spirituelle Aufgaben zumindest vor der Menopause zeitlich erheblich begrenzen. Diese Einschränkungen und ihre Begründung sollten wir im Hinblick auf die eingangs gestellten Fragen im Auge behalten.

Eine Frau, Abiodun, war Mitbegründerin der Bewegung, und Frauen gehörten zu den ersten, die Orimolade nachfolgten. Als er 1925 siebzig Jünger ernannte, gehörten dazu 25 Frauen (Omojayowo 1982: 12, 189). Allerdings waren in den ersten Führungsgremien wie der „Praying Band“ und den „Patriarchs“ – erstere hatten neben Orimolade die spirituelle Führung, letztgenannte eher die Führung in administrativen Angelegenheiten – keine Frauen zu finden (ebd. 12–15, 189). Orimolade führte 1931 in seiner Sektion das Amt der Apostel ein; damals berief er auch drei Frauen mit den Titeln „Mutter Seraph“, „Mutter Cherub“ und „Kapitän“. Dies waren die höchsten Führungspositionen von Frauen innerhalb des „Eternal Sacred Order of the Cherubim and Seraphim“; sie sollten die Interessen der Frauen gegenüber den ausschließlich mit Männern besetzten Gremien vertreten (ebd. 192–193). Als die verschiedenen Cherubim-und-Seraphim-Sektionen im Laufe der dreißiger Jahre ihren Mutterkirchen endgültig den Rücken kehrten und selbständige Kirchen gründeten, entstand langsam eine Hierarchie von Ämtern und Funktionen, die heute etwa so aussieht:

| Für Männer:  | Für Frauen:                    |
|--------------|--------------------------------|
| Baba Aladura |                                |
| Apostel      | Mutter Cherub, Mutter Seraph   |
| Propheten    | Prophetinnen, Mutter in Israel |
| Evangelisten |                                |
| Pastoren     |                                |
| Rabbis       |                                |
| Führer       | Weibliche Führerinnen          |
| Aladura      | Weibliche Aladura (ebd. 194)   |

Die Aufgaben der „Mutter Cherub“ und „Mutter Seraph“ wurden soeben erwähnt; die „Prophetinnen“ sind, wie die „Propheten“, die führenden Personen in den einzelnen Kirchengemeinden – sie leiten die Gemeinden gemäß ihrer Visionen und Träume, haben allerdings zumeist keine Verwaltungsaufgaben und sind auch nicht zuständig für die Finanzen der Gemeinden (ebd. 195). „Führerinnen“ widmen sich vor allem der Anleitung von Frauen, es gehört zu ihren Verpflichtungen, Gäste der Gemeinden zu versorgen, die kirchlichen Feste zu organisieren und darauf zu achten, daß die Frauen die Regeln der Kirche einhalten (ebd. 196); die weiblichen „Aladura“ beten für alle Mitglieder der Gesellschaft, fasten häufig und befinden sich in einer Art „Gebetsausbildung“, wobei sie von den Kirchenältesten angeleitet werden.



Zusammenfassend kann man vorläufig festhalten: Frauen haben die Möglichkeit, geistliche Ämter zu übernehmen und selbst Gemeinden zu leiten. Sie können auch in hochrangige Positionen aufrücken, allerdings stets nur als „Frauenvertreterinnen“ und nie als Führungspersonen ganzer Kirchen. Sie bekleiden wie ihre männlichen Kollegen geistliche Ämter, sind in deren Ausübung jedoch durch strenge Reinheitsgebote eingeschränkt.

### *Alter und Status: Determinanten von Frauenrollen*

Wenden wir uns nun zwei weiblichen Führungspersönlichkeiten zu, die in der Geschichte der Bewegung eine besondere Rolle gespielt haben: Captain Mrs. Christianah Abiodun Emanuel, geborene Akinsowon aus Lagos, und Madam Christianah Olatunrile aus Ondo. Die Auseinandersetzungen zwischen Abiodun einerseits und Orimolade und der „Praying Band“ andererseits waren eine Mischung aus Generationskonflikt, Geschlechterrollenkonflikt und Machtkampf. Dabei spielte es eine gewichtige Rolle, daß Abiodun die erfolgreichste und beliebteste Evangelistin der Bewegung war und damit den Neid vieler älterer, gesellschaftlich einflußreicher Männer auf sich zog (vgl. Omojayowo 1982: 61, 68). Dies hatte u. a. zu einer von Mißtrauen geprägten Atmosphäre geführt, die der Spaltung den Boden bereitete. Abioduns Anspruch auf die Rolle der Gründerin und damit Führerin der Bewegung nach Orimolades Tod war jedoch nicht nur aufgrund ihres Geschlechtes, sondern auch aufgrund ihres Lebensalters nicht zu realisieren. Denn während die Yoruba-Gesellschaft Frauen zwar erheblichen Einfluß, ja selbst die Ausübung von Führungspositionen im öffentlichen Leben zubilligte, war sie sehr ausgeprägt nach Alter stratifiziert. Der soziale Status einer Person war sehr stark vom Lebensalter abhängig, und so ist es nicht verwunderlich, daß Abiodun ihre Führungsansprüche nicht durchsetzen konnte (s. a. Peel 1968: 26; Callaway 1980: 330). Sie selbst war der Meinung, daß ihr die führende Position aufgrund ihres Geschlechtes versagt wurde: An ein Versöhnungskomitee, das von der Western Conference 1934 einberufen wurde, appellierte sie eindringlich, ihre Führungsrolle zu akzeptieren: Gab es nicht genügend Vorbilder von Prophetinnen in der Bibel, war nicht die Herrscherin des britischen Weltreiches eine Frau (Peel 1968: 108; s. a. Omojayowo 1982: 81)? Doch Abioduns Appelle blieben ohne Erfolg: Der Alake von Abeokuta, Schirmherr der Schlichtungsgespräche, bot ihr lediglich die Rolle der Leiterin aller Frauen der Bewegung an. Abiodun lehnte ab, kehrte der Bewegung den Rücken und führte fortan ihre eigene kleine Sektion. In den frühen achtziger Jahren war der Streit um den Führungsanspruch zwischen ihrer und Orimolades Gruppierung noch immer nicht endgültig beigelegt, wiewohl er im Alltag der beiden Kirchen keine gewichtige Rolle mehr spielte. Über Abioduns Aktivitäten an der Spitze der „Cherubim and Seraphim Society“ erfahren wir keine weiteren Details, so daß wir die Darstellung ihrer religiösen Laufbahn hier abbrechen und uns einer weiteren wichtigen Frauengestalt der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung zuwenden: Madam Christianah Olatunrile, auch Mama Ondo genannt.



Haben wir oben betont, daß Abioduns Jugend ein gewichtiger Faktor war, der der Verwirklichung ihrer Führungsansprüche im Wege stand, so bestätigt die Geschichte von Madam Olatunrile aus Ondo gewissermaßen als „Gegentest“ diese Interpretation: Sie gelangte als ältere, wirtschaftlich sehr erfolgreiche Frau von hohem sozialen Status an die Spitze der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung im westlichen Yorubaland. Christianah Olatunrile war die Tochter des Sasere von Ondo, des vierten Häuptlings innerhalb der Ondo-Führungshierarchie. Ihre Familie besaß nicht nur einen hohen Status im Rahmen der alten politischen Ordnung des Yorubalandes, sie spielte auch in der Kirchengemeinde der anglikanischen Hauptkirche von Ondo, St. Stephanus, eine bedeutende Rolle und war darüber hinaus wirtschaftlich äußerst erfolgreich (Peel 1968: 80; s. a. Omojayowo 1982: 20; ders. 1982a: 141f). Christianah Olatunrile war eine selbstbewußte, erfolgreiche Frau. Als Händlerin reiste sie viel und kam zu erheblichem Reichtum. In Ondo selbst genoß sie hohes Ansehen: Sie war Iyalode von St. Stephen, d. h. sie hatte ein führendes Laienamnt inne, das seinen Namen nach einem Yoruba-Häuptlingstitel für Frauen trug (ebd.). Ihre Eltern hatten sie standesgemäß verheiratet, doch verließ sie ihren Mann nach wenigen Jahren. Ihr einziges Kind aus dieser Ehe starb 1927. Während einer Geschäftsreise nach Lagos kam sie 1926 zum ersten Mal mit Mitgliedern der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung in Kontakt: Sie besuchte eine Versammlung, die von Orimolade geleitet wurde. Er wies sie an, ihre Talismane und jegliche traditionelle Medizin zu ihrem Schutz abzulegen, gab ihr drei Kerzen und bestimmte für sie drei Psalmen, die sie im Gebet rezitieren sollte. Sie folgte seinen Anweisungen, empfing während dieses Gebetes verschiedene Visionen und trat am nächsten Tage der Cherubim-und-Seraphim-Gesellschaft bei. Nach Ondo zurückgekehrt, entfernte sie alle Amulette aus ihrem Haus und richtete ein Zimmer als Gebetsraum ein (Omojayowo 1982a: 143). Madam Olatunrile war bereits eine alte Dame, als sich ihr Leben auf diese Weise drastisch änderte: Es heißt, sie sei 1855 geboren; auch wenn dieses Datum nicht völlig gesichert ist, war sie doch mindestens in den Sechzigern und damit in der Menopause, als sie ihre Führungsrolle in der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung in Ondo übernahm.

1927 besuchte Captain Abiodun auf Bitte Christianah Olatunriles die Stadt Ondo; unter Abioduns Führung fanden große Evangelisationsversammlungen im Freien statt, die der Gesellschaft regen Zulauf verschafften. Noch immer waren jedoch die Cherubim-und-Seraphim-Anhänger Mitglieder der etablierten Kirchen, sie trafen sich lediglich außerhalb der Gottesdienste zu regelmäßigen Gebetsversammlungen, hielten Vigilien ab und fasteten zu festgesetzten Terminen. Heilungen mit Hilfe von gesegnetem Wasser und Gebeten gehörten zur alltäglichen religiösen Praxis (ebd. 144; ders. 1982: 50, 55f). Madam Olatunrile und Gabriel Fajiye, ebenfalls ein Laienführer von St. Stephanus, wurden zu Führern der Bewegung in Ondo ernannt. Ihre Evangelisationstätigkeit blieb nicht auf Christen beschränkt; viele Anhänger der alten Yoruba-Religion konvertierten und wurden zur Taufe an die anglikanischen Gemeinden in Ondo weitergeleitet.



Nachdem der Bruch zwischen Abiodun und Orimolade und damit zwischen den verschiedenen Sektionen der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung in Lagos nicht zu überbrücken schien, schlossen sich 1931 im westlichen Yorubaland sieben wichtige Städte – einschließlich Ondo – zur sogenannten „Western Conference“ zusammen (Omojayowo 1982: 75; ders. 1982a: 144). Cherubim-und-Seraphim-Christen der „Western Conference“ waren auch damals noch Mitglieder ihrer jeweiligen Missionskirchen. Der Bruch mit diesen vollzog sich erst 1933: Madam Olatunrile hatte – einer Vision folgend – eine weite Missionsreise unternommen, bis nach Kaduna im Norden Nigerias und bis nach Lagos im Süden des Landes. Als sie, nach Ondo zurückgekehrt, ihrer Kirchengemeinde Bericht erstatten wollte, informierte sie der Pastor von St. Stephanus, daß es Frauen verboten sei, in der Kirche zu sprechen. Dies gab – neben anderen Auseinandersetzungen mit der anglikanischen Kirche – schließlich den Ausschlag zur Kirchengründung: Eine kleine Gruppe von Cherubim-und-Seraphim-Mitgliedern unter Führung von Madam Olatunrile verließ die anglikanische Kirche und gründete die Seraphim-und-Cherubim-Sektion in Ondo als Unabhängige Kirche. Diese Entscheidung war auch innerhalb der Bewegung nicht unumstritten; doch die meisten Cherubim-und-Seraphim-Gruppen der „Western Conference“ folgten Madam Olatunriles Vorbild und gründeten gleichfalls unabhängige Kirchen (ders. 1982a: 145).

Der Höhepunkt von Mama Olatunriles religiöser Karriere war erreicht, als sie 1936 – wiederum nicht ohne Widerspruch – die Führung der gesamten „Western Conference“ übernahm. Sie folgte damit einer Vision, in der ihr bedeutet worden war, daß sie das Oberhaupt der Bewegung werden und den Titel „Iya Alakoso“ tragen sollte (ebd.; ders. 1982: 75). Ihr Führungsanspruch beruhte also zum einen auf dieser Vision – die von Visionen anderer Mitglieder unterstützt wurde –, zum anderen auf der Tatsache, daß sie in Ondo mit Recht die Gründerin der Bewegung genannt werden konnte. Ihr Alter, ihr Reichtum, gepaart mit ihrer Großzügigkeit, ihre hohe soziale Position und nicht zuletzt ihre große Beliebtheit und ihr hohes Ansehen ermöglichten ihr, diesen Anspruch durchzusetzen. Die Klugheit und Bescheidenheit ihres Vorgängers W. F. Sosan, der auf jeden Fall eine Spaltung der „Western Conference“ verhindern wollte, trug das ihrige dazu bei (ebd.).

### *Church of the Lord, Aladura*

Die „Church of the Lord“ wurde 1931 von einem Yoruba namens Joshua Olunowo Oshitelu gegründet. Oshitelu kam aus Ogere im Ijebuland, wo er 1902 geboren wurde. Ein Ifapriester hatte ihm eine große Zukunft als Führer von Europäern und Nigerianern prophezeit. Gegen den Willen seiner Eltern besuchte er die anglikanische Schule in Ogere und arbeitete danach als Lehrer und Katechet innerhalb der anglikanischen Kirche. Während dieser Tätigkeit hatte er Visionen, vor denen ihn weder traditionelle Medizin noch Gebete zu schützen schienen. Er wurde schließlich 1926 von der anglikanischen Kirche ausgeschlossen, da man seine Ansichten als häretisch betrachtete (Turner



1967/I: 35–41).<sup>4</sup> Danach zog er sich zunächst in seinen Heimatort Ogere zurück. Seine Träume und Visionen zeichnete er genau auf, und so wissen wir, daß er um diese Zeit den Befehl erhalten hat, das Evangelium zu verbreiten und mit heiligem Wasser zu heilen, daß er seinen neuen „heiligen“ Namen sowie den Namen der Kirche u. a. in Visionen empfing, etc. (ebd. 41–44). Im Juni 1929 trat er an die Öffentlichkeit und begann damit, seine Botschaft zu verbreiten, die stark eschatologische Züge aufwies. Zudem verurteilte er jegliche Form traditioneller Medizin und versprach Heilung und Gesundheit durch Gebet und gesegnetes Wasser (ebd. 45–48). Im Juli 1930 wurde in Ogere die erste Kirche eingeweiht; ein Jahr später gab es in Ibadan, Abeokuta und Ogere je eine Gemeinde (ebd. 54). Wie im Falle der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung kamen auch hier die meisten Mitglieder aus etablierten christlichen Missionskirchen, eine doppelte und/oder wechselnde Mitgliedschaft war dabei keine Seltenheit (Turner 1967/II: 10). Da Frauen bei der Gründung der „Church of the Lord“-Kirche keine herausragende Rolle spielten, wollen wir es bei dieser kurzen historischen Einführung belassen.

Von Anfang an waren die prophetischen Gaben von Frauen innerhalb dieser Kirche unumstritten. Allerdings blieben Frauen aufgrund der Auffassung, daß sie während der Menstruation und nach der Geburt unrein seien, vom Allerheiligsten und vom Altarraum – und damit von den zentralen kultischen Handlungen – ausgeschlossen. Die wenigen weiblichen Pastorinnen, die einer Gemeinde vorstanden, waren deshalb Frauen nach der Menopause (ebd. 44f). Häufiger waren Frauen in Funktionen zu finden, die Turner mit denen von „Diakoninnen“ in europäischen Kirchen vergleicht: Sie leiteten Frauenversammlungen und hielten Klinikstunden für Frauen ab. Allgemein herrschte ein Schweigegebot für Frauen in der Kirche: Nur dann, wenn keine männliche Führungsperson anwesend war, durften sie sprechen oder den Gottesdienst leiten. Allerdings kam es bereits in den fünfziger Jahren zu einer regen Debatte über die Einschränkungen, denen Frauen innerhalb der Kirche unterworfen waren. So beschloß die Synode des nigerianischen Zweiges der Kirche 1958, daß Pastorinnen die Kanzel betreten dürfen, und Frauen wurden von sämtlichen bis dahin gültigen Restriktionen, den Altarraum zu betreten, entbunden. Anfang der sechziger Jahre gab es mehrere Pastorinnen, die ihr Amt ohne jede Einschränkung ausübten (ebd. 46f). Innerhalb der Pastorenschaft besteht eine Rangordnung, die für Männer und Frauen unterschiedlich gegliedert ist: Für die Männer wird davon ausgegangen, daß einige Mitglieder spirituelle Gaben in stärkerem Maße besitzen als andere; bei den Frauen findet ein solches Kriterium keine Berücksichtigung.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Das zweibändige Werk von Turner über die „Church of the Lord“, das in den sechziger Jahren geschrieben wurde, ist nach wie vor die wichtigste Quelle über diese kleine Unabhängige Kirche. Auch unsere Informationen entstammen diesem Werk. Jüngere Entwicklungen bleiben also unberücksichtigt.

<sup>5</sup> Die linke Spalte der folgenden Aufstellung gibt die „geistliche“, die rechte die pastoral-administrative Hierarchie der Männer wieder.



Frauen:

Männer:

Primat

|                     |                     |                    |
|---------------------|---------------------|--------------------|
| Ehrwürdige Mutter   | Apostel             | Bischof            |
| Ehrwürdige Diakonin | Ehrwürdiger Prophet | Ehrwürdiger Diakon |
| Prophetin           | Senior Prophet      | Senior Evangelist  |
| Evangelistin        | Prophet             | Evangelist         |
| Kapitän (weiblich)  | Stellvertr. Prophet | Kapitän            |
| Schwester           | Lehrer              | Lehrer (ebd. 38f). |

Auf der jährlichen Synode sind Pastorinnen und Pastoren ebenso wie weibliche und männliche Laienvertreter/innen anwesend (ebd. 20).

Frauengruppen innerhalb der Gemeinden treffen sich zum Gebet, zum Besuch bedürftiger Mitglieder, zur Evangelisation, zur Betreuung der kircheneigenen Klinik („faith home“) und zum Putzen der Kirche (ebd. 25). Es wird erwartet, daß Frauen nur mit bedecktem Haupt zur Kirche kommen.

Auch in der „Church of the Lord“ schenkt man den Anliegen schwangerer Frauen, dem Problem der Unfruchtbarkeit sowie dem der Gesundheit von Kindern große Aufmerksamkeit. Frauen, die in diesen Bereichen Rat suchen und dafür zu den regelmäßig abgehaltenen Klinikstunden kommen, werden als „Klinikmitglieder“ bezeichnet. Sehr viele Frauen werden auf diesem Weg Mitglieder der Kirche (ebd. 19). Unfruchtbarkeit wird auch hier mit geweihtem Wasser behandelt; die Betreuung von Frauen findet regelmäßig in den oben erwähnten Klinikgottesdiensten statt (ebd. 108; s. a. 144, 152ff). Nach Turners Beobachtungen schreiben viele Frauen eine erfolgreiche Schwangerschaft und Geburt der Kirche zu, von der sie sorgfältig und umfassend betreut werden. Bedenkt man, welch hoher Stellenwert der Fruchtbarkeit und dem Kinderreichtum in der nigerianischen Gesellschaft zugeschrieben wird, ist verständlich, welch bedrängende psychische Belastung und Spannung eine ausbleibende Schwangerschaft und Kinderlosigkeit nach sich ziehen. Der Glaube an die heilende Macht dieser Kirche, verstärkt durch die Tatsache, daß viele Frauen hier tatsächlich von ihrer Not erlöst wurden, sind zweifellos eine sehr wirksame Medizin. Hier wie auch in den Cherubim-und-Seraphim-Kirchen erfahren Frauen eine intensive und regelmäßige Versorgung während der Schwangerschaft; während der letzten drei Monate wohnen sie manchmal in den kircheneigenen Räumen – „faith-home“ genannt –, wo spirituelle Übungen und eine Unterweisung in den Grundlagen der Kinderpflege durch anwesende Mütter die Frauen auf die Entbindung vorbereiten. Die Hebammen sind häufig die Pastoren der Gemeinden; auch hier knüpft die Kirche, ähnlich wie die Cherubim-und-Seraphim-Bewegung, an die Yoruba-Traditionen an. Von der Empfängnis bis zur Geburt befinden sich die Frauen also in der medizinisch-spirituellen Betreuung durch die Kirche (ebd. 156). Manchmal versehen auch Pastorenfrauen diese Dienste, besonders wenn ihre Ehemänner sich dem nicht gewachsen fühlen.

Die Reproduktionsfähigkeit von Frauen ist also auch in der „Church of the Lord“ ein zentrales Thema. Ebenso sind es die Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit, die ja sehr eng mit eben diesem Aspekt weiblicher Existenz ver-



knüpft sind. Frauen während der Menstruation und nach der Entbindung gelten als unrein: nach der Geburt eines Sohnes für 33 Tage, nach der Geburt einer Tochter für 66 Tage (ebd. 43; 186). In dieser Zeit dürfen sie die Kirche nicht betreten, das weiße Gewand nicht tragen und Besuchern nicht die Hand reichen; zudem ist es ihnen verboten, an dem einmal jährlich stattfindenden großen Festgottesdienst am Berg Tabor teilzunehmen (ebd. 224).

Die kirchliche Trauungszeremonie spiegelt die offizielle Haltung der Kirche zum Thema Geschlechterbeziehungen wider:<sup>6</sup> Die Zeremonie ist dem anglikanischen „Book of Common Prayer“ entlehnt, die kleinen Abwandlungen sind jedoch sehr aufschlußreich: So werden die Eltern der Braut befragt, ob sie zu der Ehe ihre Zustimmung gegeben haben und aufrechterhalten. Von den Fragen an den künftigen Ehemann wurden gegenüber dem Original zwei ausgelassen: die, ob er seine Ehefrau ehren und ob er nur sie allein zur Frau nehmen wolle. Bemerkenswert an den Fragen, die der Ehefrau gestellt werden, ist die, ob sie der Ehe freiwillig zugestimmt hat. Abgesehen davon wird sie aufgefordert, demütig zu sein, Zurechtweisungen und Strafen von ihrem Mann anzunehmen, vor ihm Hochachtung zu haben, seinen Geschmack zu teilen und von ihm zu lernen, sich nicht herauszuputzen, sondern zu beten und ihm auf diese Weise in seiner Arbeit zu helfen (ebd. 243, 250ff). All dies verweist auf eine Einstellung zur Frage des Verhältnisses der Geschlechter zueinander, die die Autorität des Mannes über die Ehefrau und dementsprechend deren Unterwürfigkeit betont.

### *Neue Impulse aus den Unabhängigen Kirchen?*

Finden sich nun also in den beiden hier untersuchten Unabhängigen Afrikanischen Kirchen neue Modelle von Geschlechterkonzeptionen und Geschlechterrollen? Diese Frage ist nicht einfach mit ja oder nein zu beantworten, sondern muß im Blick darauf differenziert werden, welche Ebene des kirchlichen Lebens man betrachtet.

Im Hinblick auf die Ausübung geistlicher Aufgaben haben Frauen in beiden oben dargestellten Kirchen sehr weitgehende Möglichkeiten zur Verwirklichung ihrer spirituellen Fähigkeiten. Von Anfang an – d. h. seit den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts – wurden ihnen dieselben Charismen zugesprochen wie Männern, und dementsprechend stand ihnen auch frei, geistliche Ämter wie das einer Prophetin oder Pastorin zu bekleiden.<sup>7</sup> Damit waren diese Kirchen den sogenannten „mainstream churches“ viele Jahrzehnte voraus: Gegenüber dem Rollenverständnis, das in den Missionskirchen vorherrschte, aus

<sup>6</sup> Turner weist ausdrücklich darauf hin, daß Anfang/Mitte der sechziger Jahre nur sehr wenige Ehen von Kirchenmitgliedern kirchlich geschlossen wurden. Nur die Pastorenschaft war zu jener Zeit kirchlich getraut. So beziehen sich die folgenden Ausführungen zunächst nur auf diese Personengruppe; darüber hinaus geben sie allerdings die innerhalb der Kirche gewünschten Normen oder Ideale wieder.

<sup>7</sup> Für die „Church of the Lord“ gilt dies nur mit Einschränkungen; vgl. die obigen Ausführungen zu dieser Frage.



denen die Gründer und viele Mitglieder dieser Unabhängigen Kirchen hervorgegangen sind, war das eine Innovation, die Frauen weitaus mehr Entfaltungsmöglichkeiten im kirchlichen Kontext gab.

Während Frauen im geistlichen Bereich gleichberechtigt waren, verwehrte man ihnen hingegen von Anfang an den Zugang zu administrativen Führungspositionen, d. h. sie blieben von den Aufgaben der Leitung und Organisation ausgeschlossen. Das prominenteste Beispiel dafür ist Abioduns gescheiterter Kampf um ihre Anerkennung als Gründerin und damit Führerin der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung. Wir erinnern uns, daß ihr als äußerstes Zugeständnis die Führung der Frauen innerhalb der Bewegung angetragen wurde. Auch in Führungsgremien wie der „praying band“ und den „patriarchs“ waren Frauen nicht vertreten. Als Orimolade Anfang der dreißiger Jahre die Ämter der „Mutter Cherub“ und „Mutter Seraph“ einführte, blieb deren Aufgabenbereich ebenfalls begrenzt: Sie sollten gegenüber den ausschließlich männlich besetzten Führungsgremien lediglich die Frauenbelange vertreten. Auch in der „Church of the Lord“ ist die leitende Position des Primas Männern vorbehalten. All dies bestätigt die These von Jules-Rosette, die in ihren Arbeiten über Unabhängige Afrikanische Kirchen und Kulte in Afrika zu dem Ergebnis kam, daß Frauen zwar im religiös-rituellen Bereich häufig eine wichtige Rolle spielen, von Führungsaufgaben jedoch zumeist ausgeschlossen sind (Jules-Rosette 1983: 88f).

Die Antwort auf unsere eingangs gestellte Frage fällt also unterschiedlich aus, je nachdem ob wir den religiös-rituellen, sprich geistlichen, oder den administrativ-organisatorischen Bereich des Kirchenlebens betrachten: Im ersteren wurden Frauen neue Entfaltungsspielräume eröffnet, die es ihnen erlaubten, ihre geistlichen, prophetischen und seelsorgerlichen Neigungen und Fähigkeiten in den Gemeinden voll zum Tragen zu bringen. Darin können die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen den „mainstream churches“ tatsächlich ein Vorbild sein. Im letztgenannten hingegen wurde ihnen kein Platz eingeräumt; sie blieben von der Machtausübung im organisatorisch-administrativen Bereich ausgeschlossen, Leitungsfunktionen wurden ihnen vorenthalten. Ihre Stellung hat sich hier gegenüber der in den Missionskirchen also nicht verändert.

Der dritte und letzte Aspekt dieser Frage ist der nach dem herrschenden Frauenbild bzw. der Geschlechterkonzeption, die in diesen beiden Unabhängigen Kirchen maßgeblich ist. Dabei fällt vor allem auf, welch zentraler Stellenwert der Reproduktionsfähigkeit und damit verbundenen Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit zugeschrieben wird. Die prominente Rolle weiblicher Reproduktionsfähigkeit entspricht freilich der ausgeprägten Hochschätzung von Fruchtbarkeit und Kinderreichtum in vielen afrikanischen Gesellschaften. Man kann hier also von einer gelungenen Indigenisierung des Christentums sprechen, doch ist zu fragen: wird hier nicht ein Element der gesellschaftlichen Unterdrückung von Frauen nahtlos in den kirchlichen Kontext übernommen?

Mit Bujra (1979: 20f) will ich davon ausgehen, daß die biologische Reproduktion ein Aspekt der häuslichen Arbeit ist, die als Grundkonstante weibli-



cher Existenz betrachtet werden kann. Ungeachtet der Frage, wie diese häusliche Arbeit sich im einzelnen gestaltet, ist entscheidend, daß wir es bei der weitverbreiteten Zuordnung „Männer – Öffentlichkeit“ vs. „Frauen – Häusliche Sphäre“ nicht etwa mit zwei gleichrangigen Polen zu tun haben; vielmehr ist der erste dem letzten Bereich übergeordnet und schließt ihn ein: Entscheidungen in der „Männersphäre“ beeinflussen, ja bestimmen unter Umständen die Lebensbedingungen in der „Frauensphäre“ – nicht jedoch umgekehrt! Dieser faktischen Vorherrschaft der Sphäre „Männer – Öffentlichkeit“ entspricht auch deren weitaus höhere gesellschaftliche Anerkennung (Ortner/Whitehead 1981: 7f). Doch nicht alleine die Beschränkung der Frauen auf den häuslichen Bereich ist Ausdruck ihrer untergeordneten Position; im organisatorisch-administrativen Bereich beider Kirchen sind Frauen zudem ausschließlich mit „Frauenangelegenheiten“ befaßt, und somit ist ihr Einfluß auf eben diese begrenzt. Darüber hinaus werden ihnen Führungsrollen vorenthalten, wie Abioduns Beispiel zeigt. Das scheinbare Gegenbeispiel – die religiöse Karriere von Madame Olatunrile – fügt sich tatsächlich genau in dieses Bild: Wie erwähnt, war Madam Olatunrile bereits in der Menopause, als sie ihre religiöse Laufbahn in der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung begann. Es ist keine Seltenheit, daß Frauen in diesem Lebensabschnitt die Begrenzungen der häuslichen Sphäre überschreiten können: Jetzt stehen ihnen gesellschaftliche Positionen offen, die im Prinzip Männern vorbehalten sind (Bujra 1979: 21). Doch diese Umkehrung sprengt nicht das zugrundeliegende System von Vorstellungen und Praktiken – sie befestigt es vielmehr. Die Tatsache also, daß die weibliche Reproduktionsfähigkeit das Frauenbild bestimmt, ist zugleich Ausdruck und Grundlage der Einschränkung und Ausgrenzung von Frauen. Dies wird am Beispiel der Reinheitsvorstellungen besonders greifbar: Sie sind ideologisches Mittel, die Vorherrschaft von Männern und die Trennung der Geschlechter durchzusetzen. Diese Trennung ist ein Ausdruck männlicher Kontrolle, sie kann jedoch auch Bedingungen schaffen, die die Ausbildung weiblicher Solidarität fördern (ebd. 32; Douglas 1984: 61f). Vorstellungen über die Gefährlichkeit von Menstruation und Geburt dienen hier also dazu, Rollenmodelle durchzusetzen und Statuspositionen aufrechtzuerhalten (Douglas 1984: 62). Diese Geschlechterkonzeption zementiert die Einschränkung von Frauen auf den häuslichen Bereich und schafft damit die ideologischen Voraussetzungen, sie aus leitenden administrativen Funktionen fernzuhalten. Eine Neudefinition der Geschlechterbeziehungen bleibt aus. In diesem Punkt können Unabhängige Kirchen also nicht als Vorbilder dienen.

Kehren wir nun zum Abschluß zu unserer zweiten Frage zurück, ob wir in der Geschichte der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen Frauengestalten finden, die Frauen in den „mainstream churches“ auf der Suche nach einem neuen Rollenverständnis als Vorbild dienen können. Tatsächlich begegnen uns in der Geschichte beider Kirchen Frauengestalten, die diese Einschränkungen durchbrachen und damit Vorbilder für neue Rollenmodelle abgeben. Sowohl Abiodun als auch Olatunrile überschritten die Grenzen, die ihnen in ihren Kirchen als Frauen gesetzt waren. Beide haben nicht nur ihre spirituellen Gaben innerhalb der Kirche äußerst wirksam zum Tragen gebracht, sondern auch



führende Positionen eingenommen: Abioduns Visionen bildeten einen Grundstein der Cherubim-und-Seraphim-Bewegung, ihre Evangelisationstätigkeit hat entschieden zu deren Ausbreitung beigetragen. Olatunrile hat die Cherubim-und-Seraphim-Bewegung nach Ondo gebracht, die Bewegung dort angeführt und auf Evangelisationsveranstaltungen und Missionsreisen ebenfalls zu ihrer Ausbreitung beigetragen – sie war es, die in Ondo den Schritt zur endgültigen Trennung von der Missionskirche getan hat, und sie war damit Vorbild für die anderen Sektionen der „Western Conference“.

Welche Umstände ermöglichten diesen beiden Frauen ihre außergewöhnliche religiöse Laufbahn? Eine Grundvoraussetzung war die Bereitschaft der Aladura-Bewegung, Frauen dieselben spirituellen Fähigkeiten zuzusprechen wie Männern und ihnen die – wenn auch eingeschränkte – Ausübung dieser Charismen zu ermöglichen. Damit waren sie den „mainstream churches“ um Jahrzehnte voraus. Beide Frauen haben diese Möglichkeiten voll ausgeschöpft; Abiodun ist dabei schneller an ihre Grenzen gestoßen als Olatunrile – zum einen, weil ihre Ziele höher gesteckt, zum anderen, weil ihre Ausgangsbedingungen schlechter waren: Sie beanspruchte nicht weniger als die gleichberechtigte Rolle als Mitbegründerin der Bewegung und leitete davon ihren Führungsanspruch nach dem Tod Orimolades ab. Beides wurde ihr aufgrund ihres Geschlechts, aufgrund ihrer Jugend und aufgrund ihres eher durchschnittlichen sozialen Status verweigert. So zog sie die Konsequenz und gründete ihre eigene Sektion, der sie dann auch vorstand. Olatunrile hingegen konnte aufgrund ihres Alters und ihres hohen gesellschaftlichen Ansehens ihre Position als führende Gestalt der Bewegung in Ondo behaupten. Die Tatsache, daß die religiöse Karriere beider Frauen einen solch unterschiedlichen Gang genommen hat, macht deutlich, daß die Cherubim-und-Seraphim-Bewegung den gesellschaftlichen Konventionen ihrer Zeit eng verhaftet blieb. Denn es waren soziale Faktoren wie Alter, Reichtum und gesellschaftliches Ansehen, über die Olatunrile verfügte und die Abiodun mangelten, die für ihren Erfolg respektive Mißerfolg verantwortlich waren.

Trotz alledem darf jedoch nicht vergessen werden, daß Christianah Abiodun Akinsowon und Christianah Olatunrile tatsächlich Pionierleistungen bei der Ausbreitung und Indigenisierung des Christentums in Nigeria vollbracht haben – und dies zu einer Zeit, als es Frauen in vielen Missionskirchen noch nicht einmal gestattet war, das Wort zu ergreifen, von der Ausübung geistlicher Ämter ganz zu schweigen. Wir haben in diesen beiden Frauen also wirklich Vorbilder weiblicher Kirchenführerinnen vor uns, die – mit den Worten Ayandeles – eine Herausforderung für die afrikanischen „mainstream churches“ darstellen (Ayande 1978: 389). Ihr Vorbildcharakter liegt jedoch darin, daß sie die Grenzen, die ihnen auch in ihren Kirchen gesetzt waren, überschritten. Ihr Beispiel sollte nicht nur Frauen innerhalb der Kirchen hier in Nigeria ermutigen, sondern auch männliche Kirchenführer ermahnen, welches Potential sie ihren Kirchen vorenthalten, indem sie beispielsweise in den protestantischen Kirchen Nordnigerias die Frage der Frauenordination immer wieder vertagen.



- AYANDELE, E. A., 1978: "The Aladura among the Yoruba: A Challenge to the 'Orthodox' Churches", in: *Christianity in West Africa: The Nigerian Story*, hg. von OGBU U. KALU, Ibadan 1978, 384–390.
- BUJRA, JANET M., 1979: "Introductory: Female Solidarity and the Sexual Division of Labour", in: *Women United, Women Divided: Comparative Studies of Ten Contemporary Cultures*, hg. von PATRICIA CAPLAN / JANET M. BUJRA, 1979, 13–45.
- CALLAWAY, HELEN, 1980: "Women in Yoruba Tradition and in the Cherubim and Seraphim Society", in: *The History of Christianity in West Africa*, hg. von OGBU U. KALU, London 1980, 321–332.
- DOUGLAS, MARY, 1984: "Couvade and Menstruation. The relevance of Tribal Studies", in: *Implicit Meanings. Essays in Anthropology by Mary Douglas*, London–Boston 1984, 60–73.
- FABIAN, JOHANNES, 1979: "Man and Woman in the Teachings of the Jamaa Movement", in: *The New Religions of Africa*, hg. von BENNETTA JULES-ROSETTE, Norwood/New Jersey 1979, 169–183.
- JULES-ROSETTE, BENNETTA, 1979: "Symbols of Power and Change: An Introduction to New Perspectives on Contemporary African Religion", in: *The New Religions of Africa*, hg. von BENNETTA JULES-ROSETTE, Norwood/New Jersey 1979, 1–21.
- JULES-ROSETTE, BENNETTA, 1985: "Cultural Ambivalence and Ceremonial Leadership: The Role of Women in Africa's New Religions", in: *The Church and Women in the Third World*, hg. von JOHN C. B. WEBSTER / ELLEN LOW-WEBSTER, Philadelphia 1985, 88–104.
- ODUYOYE, MERCY AMBA, 1988: „Ökumenische Dekade: Solidarität der Kirchen mit den Frauen 1988–1998. Ein afrikanischer Beitrag“, in: *Ökumenische Rundschau*, 3/88, Jg. 37, 257–270.
- OMOJAYOWO, AKIN, 1982: *Cherubim and Seraphim. The History of an African Independent Church*, New York–Lagos, 1982.
- OMOJAYOWO, AKIN, 1982a: "Mother in Israel: Christianah Olatunrile in Ondo. (c. 1855–1941)", in: *Varieties of Christian Experience in Nigeria*, hg. von ELISABETH ISICHEI, London 1982, 141–148.
- ONWU, NIENANYA, 1990: "Miracles, Medicine and Healing: A Theological Perspective", in: *TCNN Research Bulletin* No. 21/1990, S. 21–36.
- ORTNER, SHERRY B. / WHITEHEAD, HARRIET, 1981: "Introduction: Accounting for Sexual Meanings", in: *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, hg. von SHERRY B. ORTNER / HARRIET WHITEHEAD, Cambridge–New York 1981, 1–27.
- PARVEY, CONSTANCE F., 1985: "Third World Women and Men: Effects of Cultural Change on Interpretation of Scripture", in: *The Church and Women in the Third World*, hg. von JOHN C. B. WEBSTER / ELLEN LOW-WEBSTER, Philadelphia 1985, 105–119.
- PEEL, J. D. Y., 1968: *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*, Oxford 1968.
- TURNER, HAROLD W., 1967: *The Church of the Lord Aladura. History of an African Independent Church*, 2 vols., Oxford 1967.
- WEBSTER, JOHN C. B. / LOW-WEBSTER, ELLEN (Hg.), 1985: *The Church and Women in the Third World*, Philadelphia 1985.
- WEBSTER, J. B., 1964: *The African Churches among the Yoruba 1891–1922*, London 1964.



## KLEINE BEITRÄGE

### KONZILSNACHLESE

*von Hans Waldenfels*

20 Jahre nach Beendigung des 2. Vatikanischen Konzils lud Papst Johannes Paul II. zu einer außerordentlichen Bischofssynode nach Rom ein, auf der das Ja zu diesem Konzil eindrucksvoll erneuert wurde. Leitmotive waren die Erinnerung an die *Communio-Ekklesiologie* mit ihren verschiedenen Konsequenzen für das Verhältnis von Einheit und Pluralität (Spannung von Universal- und Ortskirchen), ihren Ausstrahlungen in die Praxis von Kollegialität und anderen Formen der Mitwirkung und Mitverantwortung in der Kirche, der Betonung von Inkulturation und Dialog, der Option für die Armen und die menschliche Entwicklung.

Es liegt nahe zu fragen, auf welche Interessenlage das Konzil 25 Jahre nach seinem Ende stößt. Bekannt ist, daß Verlage zögern, zu diesem Zeitpunkt Veröffentlichungen zum Konzil herauszubringen, weil sie mit einer eher schwachen Nachfrage in Käuferkreisen rechnen. Das wiederum scheint auch eine Aussage über die Bewußtseinslage in unserem Lande zu sein. Dennoch sind einige Veröffentlichungen zu nennen. Die Universität Münster hat sich mit einer konzertierten Aktion zu Wort gemeldet und im Anschluß an die Aussage von J. B. Metz erinnert: „Das Konzil war erst der Anfang.“<sup>1</sup> Für unsere Leserschaft sind von besonderer Bedeutung die Beiträge von J. B. METZ (*Das Konzil – „der Anfang eines Anfangs“*: Aufruf zum Wagnis, Vision einer polyzentrischen Weltkirche, in der auch der „Andere“ seine Anerkennung findet, Plädoyer für die Autorität der Glaubenden), G. COLLET (*Gottes Geist weht überall – vor allem aber bei uns*: Von den Schwierigkeiten, Weltkirche zu werden, erläutert an den Projekten eines afrikanischen Konzils und eines Weltkatechismus), A. TH. KHOURY (*Auf dem Weg zu einer Ökumene der Religionen – die Etappe des II. Vatikanum*), U. FR. SCHMÄLZLE (*Bekehrung oder Neurose? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum unter dem Anspruch der Selbstevangelisierung: kreative Rezeption und Selbstevangelisierung*). Zur Sprache kommen verschiedene Aspekte der nach wie vor geforderten Erneuerung der Kirche, das Dialogische, die Subsidiarität. Spürbar ist das Ankämpfen gegen die sich ausbreitende Resignation. Vielleicht wären heute eine deutlichere Analyse ihrer Gründe und die Diskussion der darin wirksamen Motivationen wichtig. H. VORGRIMLER (*Vom „Geist des Konzils“*) ist in seinem Beitrag Etappen dieser nachkonziliaren Entwicklung nachgegangen und bietet nicht zuletzt im Hinblick auf Ratzinger-Thesen und ihrer Beantwortung durch Kardinal König hilfreiche Hinweise. Der Band führt zurück in das Denken des Konzils.

Zwei weitere Bücher sind in Österreich entstanden. Einmal hat P. M. ZULEHNER zusammen mit einer Journalistin N. HAUER unter dem Titel „Aufbruch in den Untergang?“ die heutige Einschätzung des Konzils überprüft.<sup>2</sup> Das Buch hat eine eigentümliche Anlage. Es stehen sich Seite für Seite Interviewtexte, die auf N. Hauer zurückgehen, und Reflexionen, die P. M. Zulehner anstellt, gegenüber. Dabei kommt es zu vier nicht völlig gleichgeordneten und gleichformulierten Kapiteln: 1. Kommt die Kirche zur Welt? – Gegenteile: Die Kirche konnte/wollte nicht zur Welt kommen. 2. Die Kirche wendet sich nach innen. – These: neuer Kirchenkurs. 3. Zunehmende Probleme und Konflikte. – Dazu: Zunahme an innerkirchlichen Konflikten – lautloser Auszug der Gebildeten, 4. Gegenwärtige Bewertung. – Dazu: Pastorale Folgerungen: Beachtung der berechtigten

<sup>1</sup> KLEMENS RICHTER (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang*, Grünewald / Mainz 1991; 245 S.

<sup>2</sup> NADINE HAUER / PAUL M. ZULEHNER, *Aufbruch in den Untergang? Das II. Vatikanische Konzil und seine Auswirkungen*, Herder / Wien 1991; 119 S.



Anliegen, Vertrauen statt Selbstsicherung, mystische Offenheit, Haus mit vielen Wohnungen, Stärkung der einheitsstiftenden Kräfte. Die Interviewpartner sind übrigens am Ende aufgelistet. Der Band bietet eine nüchterne Zeit- und Kirchenanalyse mit dennoch ermutigenden Impulsen für eine Kirche, die es wagt, Kirche im Heute für das Morgen zu sein. Die österreichische Situation wird hier zu einem Fallbeispiel, das einlädt, ähnlich auch in anderen Ländern Europas, dann aber auch in anderen Ländern der Welt zu fragen.

„Öffnung zum Heute“ fordert auch ein Band, für den mehrere Gedenktage zum Anlaß wurden: 50 Jahre Wiener theologische Kurse, 40 Jahre Fernkurs, 25 Jahre Konzil.<sup>3</sup> Repräsentative Theologen erinnern an die zuvor genannten Impulse des Konzils: H. J. POTTMEYER fordert einen verantwortlichen Umgang mit den lehramtlichen Aussagen und fragt: „Wahrheit ‚von unten‘ oder Wahrheit ‚von oben‘?“ G. GRESHAKE erinnert an die Notwendigkeit regionalkirchlicher Strukturen, die er angesichts des erneut wachsenden Zentralismus einklagt. K. DEMMER und A. AUER fragen nach Wahrheit oder Freiheit (Thema: Gewissensfreiheit), zeitloser Ordnung oder verantwortlicher Gestaltung (Thema: Sexualität und Ehe). Auch bei W. KASPER bleibt das „oder“ bestehen: Bewahren oder Verändern? Die gegenläufigen Positionen sind in den verschiedenen „oder“-Formeln eindrucksvoll herausgearbeitet. Der Band mahnt ebenfalls auf seine Weise, den „Geist des Konzils“ nicht zu verlieren.

Wer auf prominente Weise das römische Unbehagen über Entwicklungen des Kirchenverständnisses und die darauf gegebenen Antworten kennenlernen möchte, greift mit Nutzen nach einem kleinen Buch von Kardinal J. RATZINGER, in dem dieser nach eigener Aussage „einen ersten Leitfaden katholischer Ekklesiologie“ bietet, wie er ihn in den ersten drei Kapiteln im Sommer 1990 vor rund hundert Bischöfen Brasiliens in Rio de Janeiro vorgetragen hat<sup>4</sup> (die beiden anderen Kapitel gehen einmal auf den Eröffnungsvortrag vor der Bischofssynode 1990, sodann auf eine Rede vor der Jahrestagung von „Comunione e Liberazione“ in Rimini 1990 zurück). In fünf Schritten handelt er (1) von Ursprung und Wesen der Kirche, (2) vom Primat Petri und der Einheit der Kirche, (3) von Gesamtkirche und Teilkirche bzw. dem Amt des Bischofs. (4) vom Wesen des Priestertums, (5) von der Kirche als einer Gemeinschaft in steter Erneuerung. Was vorgetragen wird, ist weithin Allgemeinut jeder Ekklesiologie. Doch wenn nicht ausdrücklich angemerkt wäre, daß diese Ekklesiologie in Rio vorgetragen worden wäre, hätte man sich ihren Vortrag auch sonstwo vorstellen können. Es fehlt der heiße Atem des lateinamerikanischen Kontexts, der nach seiner konkreten Gestalt von Kirche ruft, in der auch die Armen Subjekte sind. Es bleibt der Eindruck, daß zwar das Wort „Communio“ weitergebraucht wird, dennoch die Tendenz besteht, alten Wein in neue Schläuche zu füllen. Die Option der Armen, die eine Option der Kirche in der Kirche ist, bleibt außeracht, aber auch ganz allgemein die Rolle der Laien in der Kirche. Es fragt sich schon angesichts der abnehmenden Priester- und Ordensberufe, wie eine Kirche mit dieser einseitigen Konzentration auf die hierarchischen Strukturen ohne Ermütigung aller in der Kirche überleben will.

Neben einem solchen Buch muß ein Büchlein wie das von W. BÜHLMANN, „Die Wende zu Gottes Weite“,<sup>5</sup> provozierend wirken. Der Band gehört insofern in diesen Zusammenhang, weil er nach Erscheinen der Enzyklika Johannes Pauls II. *Redemptoris Missio*, die

<sup>3</sup> URSULA STRUPPE / JOSEF WEISMAYER (Hg.), *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*, Tyrolia / Innsbruck-Wien 1991; 133 S.

<sup>4</sup> JOSEF KARDINAL RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder / Freiburg-Basel-Wien 1991; 158 S.

<sup>5</sup> WALBERT BÜHLMANN, *Die Wende zu Gottes Weite. Weltreligionen fordern uns heraus* (Topos-Taschenbücher 211) Grünewald / Mainz 1991; 135 S.



zur Erinnerung an die Verabschiedung des Missionsdekrets *Ad gentes* veröffentlicht wurde, verfaßt wurde. Wer Bühlmanns Veröffentlichungen kennt, stößt freilich nicht auf wesentlich Neues. Wer seinen Stil liebt, sollte sich neu von ihm anregen lassen.

Aufmerksamkeit verdienen Stimmen aus der Dritten Welt. Zu ihnen gehört die des koreanischen Priesters P. BYENG-HUN LIM, der in Freiburg mit einer These zum „Leben aus der Communio mit Gott und untereinander“ promoviert wurde.<sup>6</sup> Die aus der Ekklesiologie für die kirchliche Praxis formulierte These stellt eine hilfreiche Zusammenfassung der in den vatikanischen Dokumenten grundgelegten Momente einer Communio-Ekklesiologie dar. Die These beginnt bei den biblischen Prinzipien, bedenkt sodann die Grundelemente einer evangelisierenden Pastoral, stellt dann die Gemeinde als Ort des in Communio gelebten Glaubens vor und bespricht schließlich Wege der Verwirklichung der Communio in der Gemeinde in einer evangelisierenden Gemeinde-Pastoral. Zu bedauern ist bei solchen Arbeiten, daß die ausländischen Studenten vielfach nicht angehalten werden, den Erfordernissen der Herkunftskirche Beachtung zu schenken. Auch in dieser Arbeit weist außer dem Verfassernamen und der Nennung des koreanischen Kardinals Kim und eines Wohltäters im Vorwort nichts auf das Ursprungsland Korea hin. Wenn ich nichts übersehen habe, gibt es keinen bibliographischen Hinweis auf koreanische Autoren zur Sache. Hier wäre an die akademischen Väter der Wunsch zu richten, die Blickrichtung von Promovenden aus den Ländern der 3. Welt nicht zu einseitig auf die europäische Literatur zu steuern.

<sup>6</sup> PETER BYENG-HUN LIM, *Leben aus der Communio mit Gott und untereinander. Zur ekklesiologischen und praktischen Bedeutung des Communio-Prinzips für eine evangelisierende Pastoral* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 5) Echter / Würzburg 1991; 235 S.



## BERICHTE

### STUDIENTAGUNG DER BAYERISCHEN MISSIONS- UND RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN INSTITUTE VOM 5. 7. – 6. 7. 1991 IN MÜNSTERSCHWARZACH

Vom 5.7.–6.7.1991 fand in der Benediktinerabtei Münsterschwarzach die diesjährige Studententagung der bayerischen missionswissenschaftlichen und religionswissenschaftlichen Institute statt, die in diesem Jahr vom Lehrstuhl für Missionswissenschaft der Katholischen Fakultät der Universität Würzburg (Prof. Dr. Ludwig Hagemann) ausgerichtet wurde. Vertreten waren Mitglieder der katholischen und evangelischen Kirchen.

Schwerpunktthema der Tagung war die Situation der katholischen Missionsarbeit in Südafrika unter besonderer Berücksichtigung der gegenwärtigen Aidsproblematik.

Der erste Referent Pater Dr. BASILIUS DOPPELFELD OSB (Münsterschwarzach) stellte in seinem Beitrag die geistigen Grundlagen, die Geschichte sowie die gegenwärtige Lage der Missionsbenediktiner vor. Das neuerwachte Missionsinteresse der christlichen Kirchen im 19. Jh. wirkte sich nicht nur in der Gründung zahlreicher neuer katholischer und protestantischer Missionsgesellschaften aus, sondern führte auch innerhalb der traditionellen katholischen Ordensgemeinschaften zu entsprechenden neuen Schwerpunktsetzungen. Durch die im 19. Jh. auf die Säkularisation folgende monastische Restauration des Benediktinertums konnten bei Klosterneugründungen missionarische Ausrichtung und missionarische Spiritualität als wiederbelebte Elemente des benediktinischen Lebens aufgenommen werden. Zu den großen Verfechtern eines missionarisch engagierten Benediktinertums gehörte vor allem P. Andreas Amrhein, der 1870 ins Kloster Beuron eintrat und sich ab 1872 intensiv für ein aktives missionarisches Engagement einsetzte. 1883 wurde Amrhein für die Missionsarbeit freigestellt. Seine ideale Missionsmethode orientierte sich an der mittelalterlichen Mönchsmission nördlich der Alpen, bei der das Kloster die Funktion eines Zentrums für die Mission und die Kulturarbeit einnahm. 1882/83 begann Amrhein mit der theoretischen Erarbeitung eines Konzepts für die Gründung einer Missionsbenediktiner-Kongregation. Nach mehrfacher Überarbeitung wurde diese Konzeption im Jahr 1921 schließlich gedruckt und veröffentlicht. Amrhein begann die Realisierung seines Missionsprogramms 1888 mit seiner Ankunft in Dares-Salam. Seine Klostergründungen verstand er als Beitrag zum Aufbau der Kirche im Süden Tansanias. Mittlerweile existieren Klöster der Missionsbenediktiner in Tansania, Kenia, Uganda, Togo, Südafrika, Indien, den Philippinen und Südkorea.

„Mariannahill und sein Missionswerk“ – unter diesem Titel führte Pater HUBERT WENDL CMM (Würzburg) in die Entstehung und die Arbeit der Mariannahiller Missionsgesellschaft ein. Die zentrale Gestalt in der Geschichte Mariannahills war Pater Franz Pfanner, der 1863 im Trappistenkloster Mariawald/Eifel eingekleidet wurde, das Kloster aber schon wieder 1867 verließ, um nach langen Umwegen über Österreich in Bosnien vom Generalkapitel des Ordens im Jahr 1879 zum ersten Abt des von ihm gegründeten Klosters Mariastern ernannt zu werden. Auf diesem Kapitel bat der Apostolische Vikar von Ostkapland Msgr. J. D. Ricards um die Ansiedlung von Trappistenmönchen in seinem Vikariat. Pfanner ließ sich für diesen Plan gewinnen, verzichtete auf seinen Abts-titel und gründete am 26.12.1882 das Kloster Mariannahill, das bereits 1892 über 270 Mönche, fast ebensoviel Schwestern und über 10 Außenstationen verfügte. Größe und Ausdehnung des Klosters sowie dessen starkes missionarisches Engagement führt nach lange andauernden Unstimmigkeiten mit dem Generalkapitel der Trappisten am 2.2.1909 zur Loslösung von Mariannahill und dessen Neugründungen vom Trappistenorden. Als eigenständige Missionskongregation konnte Mariannahill nun auch Missions-



häuser in Europa gründen. Ihren missionarischen Auftrag sieht die Kongregation in der Ausbildung eines einheimischen Klerus, der Überwindung von Rassenschranken (seit 1945 leben schwarze und weiße Mitbrüder zusammen), der Errichtung von Kindergärten und Tagesstätten für Kinder und Jugendliche in den städtischen Ballungszentren, der verstärkten technischen und landwirtschaftlichen Ausbildung Einheimischer in den ländlichen Gebieten, in Schulungskursen für Jugend-, Frauen- und Männerorganisationen, Kooperationen, Spar- und Kreditvereinen, in der Errichtung von Zentren zur Ausbildung hochqualifizierter Laienkräfte in der christlichen Soziallehre – für künftige Gewerkschaftsfunktionäre, Beamte im öffentlichen Dienst, Kommunal- und Regionalpolitiker und dgl. mehr.

Prof. Dr. KLAUS FLEISCHER vom Missionsärztlichen Institut in Würzburg hielt das dritte Referat zum Thema „Afrika und die gegenwärtige Aidsproblematik“.<sup>1</sup> Professor Fleischer verwehrt sich in seinem Bericht gegen die Diskriminierung der schwarzafrikanischen Bevölkerung als animalisch sexistisch durch einen Beitrag des Magazins „Der Spiegel“ mit dem Titel „Sex und Aids in Afrika“. Das Schüren demagogischer Vorurteile und die Vermarktung von Sexualvorstellungen, die alles andere als typisch für den afrikanischen Menschen sind, schadet den Afrikanern um so mehr, als angesichts der Konzentration des Interesses auf die Situation in Osteuropa Afrika derzeit keine gewichtige Lobby mehr besitzt. Das Bundesentwicklungsministerium hat so z. B. ein Viertel des Budgets für Afrika zur Unterstützung der Länder Osteuropas umgeleitet. Selbst hochrangige afrikanische Politiker bezeichnen das letzte Jahrzehnt als „verlorenes Jahrzehnt“. Neben dem Rückgang des Lebensstandards und damit der Gesundheitsversorgung ist die Kliniksituation „schlicht erschreckend“. Es fehlt an Material und ausreichender Bezahlung des Personals. Patienten müssen ihre Medikamente für teures Geld selbst beschaffen. Die kirchlichen Dienste sind am Rand ihrer Belastbarkeit angelangt, weil die Staaten die Institute des Gesundheitswesens nicht mehr unterhalten können und an die Kirchen zurückgeben. Nach zwölfjährigen Experimenten mit flächendeckenden Basis-Gesundheitsdiensten geht man – so Prof. Fleischer – wieder zur Direktbekämpfung der großen Epidemien über. Dazu zählte Prof. Fleischer die Malaria mit mindestens zwei Millionen Toten pro Jahr, Bilharziose, Schlafkrankheit und Cholera. Es handelt sich dabei um Krankheiten, die mit der Wasserverschmutzung zusammenhängen. Die Aidsproblematik stellt die Gesundheitsbehörden und Mediziner seit Jahren vor zusätzliche Schwierigkeiten. Prof. Fleischer sieht Afrika dadurch zwar nicht vom Aussterben bedroht, aber die Krankheit schwächt die Abwehrkräfte der von zahllosen Mangelkrankheiten und Seuchen gezeichneten Menschen und führt unweigerlich zu deren Tod. Zur massiven Ausbreitung der Aidserreger tragen das Flüchtlingselend, die Kriege (in manchen Armeen sind bis zu 70 Prozent der Soldaten infiziert) und die Prostituiertenindustrie bei. Hinzu kommt die häufige Blutübertragung in Notfällen durch Spender, die vorher nicht getestet werden. Angesichts der dramatischen Verschlechterung der Gesundheitssituation durch Aids und Epidemien auf dem afrikanischen Kontinent ist die Kirche mehr denn je als Dienerin und Sterbebegleiterin gefragt. Die Sterbequote ist in den mittleren Altersgruppen besonders hoch, so daß in den Großfamilien häufig nur noch Kinder und alte Menschen anzutreffen sind. Die Südafrikanische Bischofskonferenz hat im Zusammenhang mit der Aidsproblematik einen beispielhaften Hirtenbrief veröffentlicht. Darin verwahren sich die Bischöfe gegen die Reduzierung des Problems auf den Schutz durch Kondome. Die Bischöfe wollen keine Drohbotschaft verkünden, vielmehr warnen sie vor

<sup>1</sup> Prof. Dr. Klaus Fleischer ist seit 1987 der Leiter der auf Anraten von Misereor und Missio gegründeten Arbeitsgruppe „Aids und internationale Gesundheit“. Die Gruppe forscht im Kontakt mit den beiden kirchlichen Hilfswerken und 36 Ländern der sogenannten Dritten Welt.



falscher Selbstgerechtigkeit und vor der Isolation der Kranken. Immer – so die Bischöfe – geht es darum, die Menschenwürde zu schützen und zu achten. Von der Kirche verlangen sie, sich von einem pastoralen Realismus leiten zu lassen, der den Menschen in seiner Sündhaftigkeit und Not akzeptiert und annimmt.

Die Ausrichter dieser Tagung wollten einerseits den überwiegend evangelischen Teilnehmern die katholische Missionsarbeit am Beispiel der Missionsbenediktiner und Mariannhiller Missionsgesellschaft erläutern, andererseits die konfessionsübergreifende Verpflichtung zu solidarischem Einsatz angesichts des gegenwärtigen medizinischen und sozialen Elends in Afrika betonen. Diesem Anspruch ist die Tagung insgesamt gesehen durchaus gerecht geworden.

Würzburg

*Ernst Pulsfort*



## THEOLOGIE UND ÖKONOMIE: DER NORD-SÜD-KONFLIKT ALS HERAUSFORDERUNG AN KIRCHE UND MISSION

Bericht über ein Seminar des Evangelischen Missionswerkes (EMW)  
vom 9.9. – 14.9.1991 im Ökumenischen Zentrum Bossey (Schweiz)

Der Nord-Süd-Konflikt tritt durch den Zusammenbruch des Ostblocks in eine neue Phase. Die Länder der sogenannten Dritten Welt verlieren ihre Bedeutung als Produktionsstätten und Absatzmärkte an die osteuropäischen Staaten. Die Kreditströme aus den Industrieländern verlagern sich von Süden nach Osten. Doch der bejubelte „Niedergang des Sozialismus“ und der Bankrott der Planwirtschaft hat noch eine weitere Folge: Zur (sozialen) Marktwirtschaft scheint es keine Alternative zu geben, sie wird gegenwärtig nach und nach in allen Ländern des ehemaligen Ostblocks in scheinbar logischer Konsequenz eingeführt.

### *Im Kapitalismus begegnet die Sünde der Hybris*

Für viele Menschen der Dritten Welt bedeutet der Niedergang des Sozialismus den Verlust einer Vision, der Vision einer besseren Welt. Auf diese Nebenerscheinung der Umwälzungen in Osteuropa machte VITOR WESTHELLE, Theologe aus São Leopoldo (Brasilien), aufmerksam. Wo es aber an einer Vision mangle, fehle auch die Kraft, sich gegen das System der Hybris zu wehren. Als solches bezeichnet Westhelle das kapitalistische Wirtschaftssystem. In ihm komme eine der Ursünden der Menschen zum Ausdruck: Sie wollen selber Gott sein und alles beherrschen. Die Wurzeln dieser Hybris sieht er in der europäischen Aufklärung und ihrer Verabsolutierung der individuellen Autonomie, die schließlich auch die Unantastbarkeit des Privateigentums mit sich brachte. Vom anderen kann ich nichts erwarten, es gilt der „Kampf aller gegen alle“. In dieser Situation bleibe lediglich die Hoffnung auf bzw. der Glaube an eine „unsichtbare Hand“, die das Glücksstreben des einzelnen zum größten Wohl aller lenkt. So entstehe die „Metaphysik des Marktes“, die auch ihre eigene Ethik besitzt: Wenn die Gesetze des Marktes befolgt werden, dann werden die Bedürfnisse aller so gut wie möglich befriedigt.

Wenn es irgendwo zu Krisen komme, kennen die Verteidiger des Marktes nur eine Erklärung: die Gesetze des Marktes wurden mißachtet. So auch in der Verschuldungsproblematik: Aus der Analyse – Mißachtung der Marktgesetze – folgt die Therapie, und das heißt, daß zuerst die Schulden zurückgezahlt werden müssen. Die Rechtmäßigkeit der Schulden werde dabei nicht hinterfragt.

Für Brasilien brachte Westhelle folgendes Beispiel: Zwischen 1973 und 1985 erhielt Brasilien aus dem Ausland 121 Milliarden US-Dollar an Krediten und Investitionen. Im gleichen Zeitraum flossen aus Brasilien 145 Milliarden Dollar, davon 80 Milliarden für Zinsen und 65 Milliarden für Tilgung, an die Geberländer zurück. Brasilien zahlte in dieser Zeit also 24 Milliarden Dollar mehr zurück, als es zuvor erhielt. Gleichzeitig erhöhte sich jedoch der Betrag der Auslandsschulden Brasiliens von 10 Milliarden auf 100 Milliarden Dollar. Die Variable in dieser undurchsichtigen Rechnung ist der Zinssatz. Und der werde in den Ländern der Ersten Welt festgelegt. Hier herrsche also eine Abhängigkeit der Länder der Dritten Welt von den Ländern der Ersten Welt.

Hier deutet sich eine Illegitimität der Schulden an, die indes nicht der einzige Skandal in der Verschuldungsproblematik ist. Westhelle machte darauf aufmerksam, daß die Schulden dreimal zurückgezahlt werden: *Erstens* durch den Schuldendienst (Zinsen und Tilgung), *zweitens* durch die sozialen Kosten der Rezession (Strukturanpassungsprogram-



me des IWF) und schließlich *drittens* durch die Inflation. In allen Fällen bezahlen die Armen.

Die angedeuteten Zahlen und Fakten erklären, warum die in den Ländern der Dritten Welt entwickelte Dependenztheorie die Abhängigkeit und Armut ihrer Länder nicht als ein zeitliches Hinterherhinken, wie es die Rede von der „Unterentwicklung“ impliziert, versteht, sondern als Ausdruck einer strukturellen Asymmetrie, bei der sich die Länder der Dritten Welt auf der anderen, auf der Unterseite der Geschichte befinden. *Die „Unterentwicklung“ der Länder der Dritten Welt habe mit der „Überentwicklung“ der Länder der Ersten Welt zu tun.*

### *Die soziale Marktwirtschaft – das beste System?*

Demgegenüber vertrat der Theologe und Ökonom WALTER HOMOLKA von der Hypobank München die These, daß die Industrieländer sich ihren Wohlstand selbst erarbeitet hätten – und dementsprechend die Länder der Dritten Welt für ihre Lage größtenteils selbst verantwortlich seien. Zur Problembewältigung schlägt er daher auch marktkonforme Maßnahmen vor, die sich an drei marktwirtschaftlichen Prinzipien orientieren müßten: *Inflationsbekämpfung, Zahlungsbilanzausgleich und außenwirtschaftliche Liberalisierung.* Dabei räumte Homolka ein, daß gerade die Industrieländer dazu bewogen werden müßten, ihre Handelshemmnisse abzubauen. Außer Frage steht für ihn aber die Tatsache, daß sich die Schuldnerstaaten an die Strukturen der gegenwärtigen Weltwirtschaft anpassen, mithin die Marktwirtschaft übernehmen müssen. Das heißt, daß Angebot und Nachfrage am Markt geregelt werden, vermittelt jeweils durch das Medium Geld.

In der sozialen Marktwirtschaft Sorge der Staat für Rahmenbedingungen, die eine gewisse Chancengleichheit gewährleisten und die sozial Schwachen materiell absichern. Homolkas Modell der sozialen Marktwirtschaft liegen die Ideen der Aufklärung zugrunde, vor allem individuelle Autonomie und Demokratie. Die Einführung der Marktwirtschaft in Ländern der Dritten Welt müsse daher von einem Wandel der politischen Strukturen begleitet werden und könne immer nur als Angebot verstanden werden. Für Homolka ist die Marktwirtschaft – dies wurde gerade in der Gegenüberstellung mit Westhelle sehr deutlich – das beste und daher für die Länder der Dritten Welt einzig denkbare Wirtschaftsmodell.

Es scheint für die Mehrheit der nordatlantischen Ökonomen unmöglich zu sein, die Marktwirtschaft zu hinterfragen und über alternative Formen des Wirtschaftens mit anderen Kulturen ins Gespräch zu kommen.

Wie sehr unser Denken vom Modell der sozialen Marktwirtschaft bestimmt ist, zeigte auch die Diskussion unter den SeminarteilnehmerInnen: Ist die soziale Marktwirtschaft nun das beste System oder nicht? Ist unser Wohlstand hausgemacht oder beruht er auf der Ausbeutung von Frauen, ArbeiterInnen, Natur, Dritter Welt? Diese Fragen wurden auf dem Seminar bis zum letzten Tag kontrovers diskutiert.

Überhaupt war das Seminar sehr stark geprägt von der Frage, was wir hier, in einem reichen Land, tun können. In einer Diskussion über die Bildung von Gegenmacht wurde vor allem beklagt, daß die Wirtschaft letztendlich immer mehr Macht habe als die Politik.

### *Vorrang der Politik vor der Wirtschaft*

An diese Diskussion knüpfte das Referat von GÖTZ PLANER-FRIEDRICH vom Lutherischen Weltbund in Genf an. Er plädierte sehr entschieden für einen Vorrang der Politik gegenüber der Ökonomie. In der Politik müßten wieder Visionen möglich werden, die



über den Horizont einer Legislaturperiode hinausreichen. Da solche Visionen aber nur „von unten“ wachsen könnten, dort, wo BürgerInnen sich organisieren, forderte er eine Überwindung der Nationalstaaten durch Regionalisierung.

Von einer Regionalisierung erhofft sich Planer-Friedrich die Rückkehr zu kulturellen Eigenheiten und zugleich deren Schutz. Auf föderativer Ebene würden die Regionen miteinander in einen Dialog treten und überregionale Fragen behandeln. Dieser Dialog sollte einen sozialetischen Prozeß darstellen, in dem nicht die Werte einer Gruppe für alle zum Maßstab werden, sondern in dem sich alle Gruppen an den drei Indikatoren „Abbau von Not, Vermeidung von Gewalt, Verminderung von Unfreiheit“<sup>1</sup> orientieren. Götz Planer-Friedrich verspricht sich davon folgendes:

„Läßt sich die Ethik von solchen Kriterien leiten, anstatt absolute Werte zu postulieren, wird sie auch Bewertungsmaßstäbe für politisches Handeln freisetzen, ohne die kulturelle Vielfalt und die kontextuelle Differenz menschlicher Befindlichkeiten zu ignorieren.“

Wichtig ist bei diesem Projekt, daß die Kräfte der regionalen Selbstverwaltung wiederbelebt werden. Die Föderation dient als Konfliktstelle, an der die jeweiligen regionalen Bedürfnisse koordiniert werden. Die Ökonomie wird in diesem Modell vom ethischen Standpunkt aus immer nur als Mittel, nicht als sinnstiftender Wert verstanden:

„Weder Ökonomie noch Politik unterliegen in ihrer Gestaltung unveränderbaren Gesetzmäßigkeiten.“

### *Gegen die Eigengesetzlichkeit des Marktes*

Mit dieser Einstellung widerspricht Planer-Friedrich eindeutig dem Marktwirtschaftler Homolka. In einer seiner Thesen heißt es nämlich:

„Wer die ökonomischen Gesetzmäßigkeiten mißachtet, kann die wirtschaftliche Aufgabe der bestmöglichen Versorgung nicht erfüllen.“

Die Verteidiger des Marktes sprechen also von gewissen Gesetzmäßigkeiten, die nicht verletzt werden dürfen, wenn das größte Wohl aller erreicht werden soll. Genau diese Verabsolutierung von Gesetzen hatte auch Westhelle angeklagt und als Beginn der Sklaverei bezeichnet. Wenn angesichts des Hungers und Elends in der Dritten Welt die Rückzahlung der Schulden und dazu noch die Durchführung gewisser Strukturanpassungsmaßnahmen, die wiederum auf Kosten der Ärmsten gehen, gefordert werden, begreifen die Gesetze des Marktes zu töten.

Es müsse daher das Gesetz der Schuldenrückzahlung in Frage gestellt werden, ebenso wie das Gesetz des Wirtschaftswachstums. Die Forderung des „immer mehr“ führe uns unausweichlich zur Zerstörung der Erde. Planer-Friedrich plädierte daher für eine „Rückkehr zum menschlichen Maß“, was auch eine Besinnung auf unsere wahren oder „schlechthinnigen Bedürfnisse“<sup>2</sup> bedeutet, die eben nicht nur materielle sind.

### *Die eigentliche Aufgabe von Theologie und Ökonomie*

An den Bedürfnissen des Menschen orientierte sich auch das Referat von KLAUS NÜRNBERGER, Theologe aus Pietermaritzburg (Südafrika). Er unterscheidet dabei vier Bedürfnisebenen:

<sup>1</sup> W. HUBER / H. R. REUTER, *Friedensethik*, Stuttgart 1990, 22.

<sup>2</sup> H. R. REUTER, *Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 23 (1979) 84–105.



1. Grundbedürfnisse (Raum, Zeit, Kraft)
2. Personbezogene Bedürfnisse (leiblich, psychologisch, geistlich usw.)
3. Umweltbezogene Bedürfnisse (ökologisch, ökonomisch, politisch, gesellschaftlich usw.)
4. Transzendente Bedürfnisse

Die Unterscheidung der Bedürfnisebenen führt bei ihm aber nicht zu einer Dichotomie von diesseitigen und jenseitigen Bedürfnissen. Im Gegenteil: Er wendet sich gegen die in der Theologie häufig vorgenommene Trennung von „Heil“ und „Wohl“. Die in der Bibel synonym verwendeten Begriffe „Heil“, „shalom“ und „Reich Gottes“ haben für ihn die Bedeutung umfassenden Wohlseins. Gottes Heilshandeln beziehe sich jeweils auf einen konkreten Mangel an diesem Wohlsein und es ermächtige menschliches Heilshandeln, welches sich ganz konkret an den vier Bedürfnisebenen auszurichten habe. Gottes Heilshandeln manifestiere sich auf dreierlei Weise: *Erstens* durch seinen rettenden Eingriff; *zweitens* durch seine Solidarität im Leiden; und *drittens*, indem er das Leiden von innen her auf die eschatologische Zukunft hin aufrichtet. In allem sei Gottes Heilshandeln Antwort auf die Not des Menschen. Weil Gottes Heilshandeln das menschliche ermächtige, werde es auch zum Grund für den rettenden Einsatz der Menschen. Hierin bestehe die ethische Dimension des Glaubens.

Da sich aber Gottes Heilshandeln auf die konkreten Mängel und Bedürfnisse der Menschen beziehe, gehöre die Ökonomie ins Zentrum der Theologie. Heute seien dagegen Theologie und Ökonomie weit voneinander entfernt, sie scheinen zwei völlig voneinander verschiedene Bereiche des Lebens zu thematisieren. Der Grund für diese gegenseitige Abgrenzung sieht Nürnberger in der Entfernung von den eigentlichen Gegenständen der beiden Wissenschaften, nämlich den Bedürfnissen des Menschen und seiner Umwelt.

Hauptanliegen der Ökonomie müßten die Überwindung menschlichen Leidens und die Befriedigung sozialer Bedürfnisse sein. Dagegen werde in den gegenwärtig vorherrschenden Theorien fast ausschließlich die Effizienz des „throughput“ (Maximierung des Ertrags bzw. Minimierung der Kosten) thematisiert und die Schulökonomie verstehe sich lediglich als empirische Wissenschaft. Kulturelle und geistig-religiöse Dimensionen der menschlichen Wirklichkeit würden als „nicht-ökonomische Faktoren“ ausgeklammert.

### *Teilhabe an Gottes Vollmacht*

Nürnberger ruft Theologie und Ökonomie auf, zu ihren eigentlichen Gegenständen – den Bedürfnissen der Menschen, gerade der leidenden Menschen – zurückzukehren. Und wie ein solcher interdisziplinärer Ansatz aussehen könnte, zeigt er in seiner Analyse der wirtschaftlichen Probleme. Er unterscheidet einerseits Willens- oder Bewußtseinsfaktoren von strukturellen Mechanismen. Andererseits lokalisiert er die Ursachen für die Unterentwicklung der Länder der Dritten Welt auf drei Ebenen: im Zentrum, in der Peripherie und auf einer Interaktionsebene zwischen Zentrum und Peripherie.

Die Willens- und Bewußtseinsfaktoren seien durch die oben bereits erwähnten transzendenten Bedürfnisse der Menschen bedingt. Sie stellen die Tiefendimension aller anderen Bedürfnisse dar und werden durch sie vermittelt, nämlich durch *Sinn*, *Seinsrecht* und *Vollmacht*. Die Mentalität einer Gesellschaft sei wesentlich durch ihr *Sinnssystem* bestimmt. Eine traditionelle Gesellschaft sei an einer heiligen Vergangenheit ausgerichtet. Ihr Ziel sei dementsprechend Stabilität, und das *Seinsrecht* des einzelnen hänge von seiner Bereitschaft zur Anpassung ab. Eine technologische Zivilisation orientiere sich dagegen an einer besseren Zukunft. Ihr gehe es um Veränderung, und vom einzelnen sei daher Eigeninitiative gefordert.



In einer Situation, in der beide Systeme aufeinandertreffen, erwartet Nürnberger von christlicher Mission, sich nicht an die Seite des einen Systems zu stellen, sondern beide herauszufordern. Dies impliziert auch immer eine Selbstprüfung, die letztlich nur ein Kriterium haben kann: „das umfassende Heil Gottes, das alles konkrete Unheil aufhebt.“ Dem Verzicht auf jeglichen absoluten Wahrheitsanspruch entspreche die Bereitschaft, sich ganz auf die anderen einzulassen, sie bedingungslos anzunehmen.

Hängt in den meisten Sinnsystemen das *Seinsrecht* von bestimmten Verhaltensweisen ab, so glaube das Christentum an eine transzendente Instanz, die das Seinsrecht bedingungslos anerkennt. Seinsrecht als Geschenk bedeute Befreiung aus den Zwängen, die das Leben des Menschen bestimmen und ihn in der Heillosigkeit festhalten. Ein Aspekt ist für Nürnberger dabei besonders wichtig:

„Gott nimmt die Unannehmbaren an und erleidet das Faktum ihrer Unannehmbarkeit. Es ist diese unverdiente Einladung in die Gemeinschaft Gottes und in die Teilhabe an seiner Vollmacht, Liebe und Zielsetzung, die befreiend wirkt.“

Das Ziel sei eine neue Wirklichkeit, und die Vorwegnahme dieser neuen Wirklichkeit fordert das Recht auf Teilhabe in Politik und Wirtschaft, eben Teilhabe an Gottes *Vollmacht*. Christliche Botschaft, so Nürnberger, ermächtigt und erschließt Vollmacht:

„Teilhabe an der rettenden Liebe Gottes setzt nicht nur Verantwortungsbewußtsein für die anderen, sondern auch Vollmacht zum Handeln voraus.“

ChristInnen nehmen die Macht und Vollmacht Gottes in Anspruch – „im Dienste der rettenden Liebe Gottes“.

### *Götzendienst*

Die Dependenz des Südens vom Norden ist eine Verweigerung der Teilhabe an der Vollmacht Gottes. Sie hat daher religiösen, nämlich götzdienerischen Charakter. Das politische und wirtschaftliche System der Dependenz hat für Vitor Westhelle ein eigenes religiöses Programm, welches ideologisch gebraucht wird, um Menschen zu unterdrücken. Er ist der Meinung, daß es zwangsläufig zu einem Konflikt zwischen dem Gott der Bibel und dem Gott des Systems kommen muß: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.“ (Lk 16,13 par)

### *Konsens*

Theologie und Ökonomie gehören demnach real zusammen – dies wurde aus den Referaten von Westhelle und Nürnberger deutlich und war auch unter den SeminarteilnehmerInnen der Grundkonsens. In der Reflexion des Seminarprozesses stellte der Seminarleiter JOACHIM WIETZKE noch weitere Punkte heraus, über die ein breiter Konsens herrschte:

- Die Übereinstimmung in der Analyse. Die Weltwirtschaft wurde weitestgehend als ein System der asymmetrischen Interaktion verstanden. Auch die Bereicherung des Zentrums auf Kosten der Peripherie wurde von den meisten anerkannt, ebenso wie Nürnbergers Analyse, daß es sich um eine Auseinandersetzung der Sinnsysteme handle.
- Die soziale Marktwirtschaft ist das bislang beste System. Sie ist aber *kein* Modell für die Weltwirtschaft. In westlichen Demokratien mit relativ starkem staatlichen Einfluß, der eine gewisse Chancengleichheit sichert und notwendige Rahmenbedingungen liefert, funktioniert das System der sozialen Marktwirtschaft recht gut. Doch kann das System auf globaler Ebene kaum kontrolliert, keine Gerechtigkeit und kein Schutz der



Umwelt garantiert werden. Diese Bedenken bedeuten keine Absage an Wachstum und Eigeninitiative, doch stellt sich die Frage, welches Wachstum in der Marktwirtschaft angestrebt wird, ob es nicht nur der quantitative Gewinn, nicht aber qualitativer Fortschritt ist.

- Daraus folgt, daß es kein universales Modell gibt, sondern nur regionale Modelle. Verschiedene Modelle müssen international in einen Streit treten.
- Dabei muß berücksichtigt werden, daß das Modell vom Spiel der freien Kräfte national und international nicht ausreicht. Vielmehr muß die Wirtschaft – im Sinne von Planer-Friedrich – von der Politik kontrolliert und begrenzt werden, also ein Primat der Politik vor der Ökonomie. Es muß nach geeigneten Instrumenten für die internationale Staatengemeinschaft gesucht werden.
- Politik muß sich an den Grundbedürfnissen orientieren, wobei nicht nur die materiellen Bedürfnisse gemeint sind. Allen Menschen muß die Wahrnehmung der Menschenrechte ermöglicht werden; jede/r soll das Recht haben, nach der eigenen kulturellen Tradition zu leben. Bei der Rede vom Wachstum ist immer danach zu fragen, was wachsen soll und wer davon profitiert.

### *Offene Fragen*

Offen blieb die Grundfrage, wie wir es mit der Aufklärung halten. Verteidigen wir als EuropäerInnen die Autonomie des Individuums, oder arbeiten wir als ChristInnen an der Gemeinschaft des Volkes Gottes? Diskutiert wurde über diese Frage an zwei Punkten. Zum einen wurde bezweifelt, daß die westliche Kultur der Aufklärung zur völligen Vereinzelung geführt habe. Bürgerinitiativen und verschiedene Jugendkulturen seien Gegenbeispiele. Doch stellte sich auch die Gegenfrage, inwieweit es sich hier um verbindliche Gemeinschaften handelt, oder ob dahinter nicht vielmehr kumulierte Einzelinteressen gesehen werden müssen. Zum anderen wurde der Gemeinschaftsbegriff hinterfragt. Gemeinschaft kann auch als einengend und unfrei machend erfahren werden, gerade auch im kirchlichen Bereich. Die Verbindlichkeit einer Gemeinschaft kann also auch zum Zwang werden. Für unseren westlichen Kulturkreis gilt wohl, daß wir hinter die Aufklärung – und damit hinter die Mündigkeit des einzelnen – nicht mehr zurück können. Gemeinschaft kann daher nur von der Basis her in einem Prozeß wachsen.

Zum Schluß des Seminars wurden daher auch ganz praktische Fragen diskutiert: Wie können die europäischen Kirchen im Nord-Süd-Konflikt für die Armen Partei ergreifen?

Das Projekt der Ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft (EDCS) wurde von GERHARD DILLSCHNEIDER vorgestellt. Die EDCS, 1975 vom Ökumenischen Rat der Kirchen gegründet, vergibt Kredite an Genossenschaften in armen Gebieten der Welt – bis 1990 an 140 Projekte. Kirchen, Kirchengemeinden, Institutionen, Gruppen und Einzelpersonen können sich durch den Kauf von Genossenschaftsanteilen an der EDCS beteiligen. 1990 hatte die Genossenschaft 246 Mitglieder, die ein gesamtes Anteilskapital von über 42 Millionen US-Dollar zeichneten.

### *Die Feier des wahren Gottesdienstes*

Hier ist ein Ansatzpunkt für das Engagement europäischer Kirchen und Gemeinden: Wo wird das Geld angelegt? Wir dürfen nicht vergessen, daß unsere Kirchen reiche Kirchen sind und mit ihrem Reichtum sehr viel bewirken. Wenn sich unsere reichen Kirchen mit den armen Kirchen der Dritten Welt solidarisch zeigen wollen, müssen sie



diese an ihrem Reichtum, und das heißt nicht nur am Überfluß, sondern auch an der Substanz, teilhaben lassen.

Parallel zu Spenden und Krediten ist aber auch Bewußtseinsarbeit notwendig, wobei sich besonders Partnerschaften mit Gemeinden oder Projekten in der Dritten Welt empfehlen. Wir reichen EuropäerInnen müssen unseren Lebensstil in Frage stellen und sind aufgefordert, zum menschlichen Maß zurückzukehren. Bewußtseinsarbeit kann aber auch heißen, Oppositionsparteien in Ländern der Dritten Welt ideell und materiell zu unterstützen, sowie Einfluß auf die Außenhandelspolitik der Europäischen Gemeinschaft – z. B. durch Lobbyarbeit in Brüssel – auszuüben.

Als Mitglieder reicher Kirchen sind wir aufgefordert, uns in Fragen der Wirtschaft einzumischen, die Rede von der Eigengesetzlichkeit und den Sachzwängen nicht mehr zu akzeptieren. Es ist die prophetische Aufgabe der Kirchen, den Götzendienst anzuklagen. Als ChristInnen müssen wir Ausschau halten nach Visionen, die die Teilhabe aller am ganzen Leben – auch in der Wirtschaft – ermöglichen. Diese Teilhabe kann nicht nur die Teilhabe am Konsum, das Auffangen der sozial Schwachen in einem sozialen Netz bedeuten, sondern muß vor allem Teilhabe an der Produktion, das Recht auf Arbeit heißen. Nur so kann das Subjektsein bzw. -werden aller verwirklicht werden.

Von der Teilhabe sind aber auch im reichen Europa viele Menschen ausgeschlossen: Frauen, Alte, Behinderte, Ausländer. D. h. der Nord-Süd-Konflikt beginnt vor unserer Haustür, der Götzendienst findet im christlichen Abendland statt. Mit diesem Götzendienst, und d. h. mit der Ökonomie, muß sich auch europäische Theologie in ihrem Zentrum beschäftigen.

Littau

*Georg Wessling*



CEC/CCEE CONFERENCE „THE PRESENCE OF MUSLIMS  
AND THE THEOLOGICAL FORMATION OF PASTORAL CO-WORKERS“  
VOM 9. 9. – 14. 9. 1991 IN BIRMINGHAM

Vom 9. 9. – 14. 9. 1991 fand eine von der Conference of European Churches (CEC) und dem Consilium Conferentiarum Episcopatum Europae (CCEE) veranstaltete Tagung zum Thema „The presence of Muslims and the theological formation of pastoral co-workers“ im Westhill College/Birmingham (England) statt, an der ca. 90 Theologen verschiedenster christlicher Konfessionen aus allen Teilen Europas teilnahmen.

Die Tagung, die das Problem der Schulung pastoraler Mitarbeiter in den Kirchen angesichts der nicht geringen Verbreitung des Islams in den europäischen Staaten erörtern wollte, wurde von Drs. JAN SLOMP (CEE-Komitee „Islam in Europa“), dem Moderator der Tagung eröffnet. Unter dem Titel „Islam and theological education in Europe: an introduction“ hob Slomp die Notwendigkeit hervor, den Islam in Europa als religiös-politische Kraft ernstzunehmen und christlicherseits aus seiner Existenz Konsequenzen zu ziehen. Slomp wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Europas Kultur bereits seit vielen Jahrhunderten über eine islamische Dimension verfüge (Islam in Spanien, Südeuropa und auf dem Balkan). Die Auseinandersetzung mit dem Islam in Europa kann – so Slomp – jedoch nicht nur von der missionswissenschaftlichen Ebene aus gelingen, sondern muß auf den verschiedenen theologischen Teilgebieten wie z. B. Exegese, Dogmatik, Ethik, Kirchengeschichte, Missionswissenschaft und Pastoraltheologie geschehen. – Die Teilnehmer sollten sich so auch am dritten Tagungstag in entsprechenden Fachgruppen zusammenfinden und die Problematik diskutieren.

Das erste Referat hielt Prof. Dr. JÖRGEN NIELSEN (Birmingham) zum Thema „Muslims in Europe“. Nielsen stellte die Begegnung Europas mit dem Islam in zwei Phasen dar: 1) Die Mongoleninvasion in Südosteuropa hinterläßt muslimische Nachfolgestaaten im Westen und im Zentrum der UdSSR; das Osmanische Reich verbreitet den Islam über den gesamten Balkan bis nach Mitteleuropa. 2) Im Zeitalter des Kolonialismus tritt Europa in enge Kontakte mit dem Islam; in nachkolonialistischer Zeit (1950–1970) kommen zahlreiche Muslime als Gastarbeiter nach Europa und holen ab den sechziger Jahren ihre Familien nach. – Diese Entwicklung zieht die Schaffung muslimischer Organisationen und Schulen nach sich. Zugleich erfordert die Begegnung mit den Muslimen auch Konsequenzen in der Arbeit der kirchlichen und pastoralen Mitarbeiter. Die Frage nach religiöser und nationaler Identität bricht in Europa auf.

Dieser Einführung in die Geschichte der Begegnung Europas mit dem Islam folgte das Referat Prof. Dr. CLAUDE GEFFRÉS (Paris) zum Thema „La portée théologique du dialogue islamo-chrétien“, in dem Geffré darauf hinwies, daß der interreligiöse Dialog angesichts des religiösen Pluralismus auch in Europa zu einer Dimension aller theologischer Disziplinen geworden ist. Geffré thematisierte die spezifischen Themenfelder des islamisch-christlichen Dialogs wie z. B. den Glauben an den einen Gott, die Trinität, Schöpfung und Erlösung. Neben diesen kontroversen Themen nannte Geffré aber auch jene Bereiche, in denen sich Islam und Christentum miteinander verbunden wissen: das Wirken Gottes in der Geschichte, Gottes Personalität, das Heil des Menschen etc.

Dr. BADAWI (London), selbst Muslim und in der Ausbildung junger Imame in England tätig, schilderte die Arbeit seiner Imamschule in London, die darauf abzielt, junge Muslime, die später in muslimischen Gemeinden Europas als Imame wirken sollen, mit der Kultur, der Religion und der geistigen Tradition ihrer jeweiligen Gastländer vertraut zu machen und sie im Geist des interreligiösen Dialogs zu erziehen. Leider – so mußte am Schluß des Referats festgestellt werden – handelt es sich bei diesem Projekt um einen Einzelfall.



Prof. Dr. THEO SUNDERMEIER (Heidelberg) sprach zum Thema „Christian belief and the Non-Christian Relations: A protestant survey as to their relation“. Sundermeier legte die Einschätzung der nichtchristlichen Religionen seitens reformatorischer Denker wie Calvin, Melanchthon und Luther dar und führte die Weiterentwicklung dieser Ansätze bei Barth, Lessing, Hegel, Schleiermacher und Troeltsch aus. Abschluß dieses Referats war die Erläuterung von sechs Modellen, die jeweils versuchen, die Beziehung zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen zu definieren. Das Spektrum dieser Modelle – so Sundermeier – reicht vom blanken Dualismus über Erfüllungstheorien bis hin zu dialektischen Modellen.

Nach diesem letzten Referat gingen die Tagungsteilnehmer in die Arbeitsgruppen, die je einer theologischen Disziplin gewidmet waren (Exegese, Dogmatik etc.).

Es ist nie leicht, solch eine Tagung, an der Wissenschaftler und Gäste aus ganz Europa teilnehmen, derart zu gestalten, daß sie für jedermann befriedigend ausfällt. Die Herkunft der Teilnehmer aus verschiedenen Kirchen und theologischen Traditionen, aus seit langem demokratischen und teils noch kommunistisch geprägten Staaten sowie die vielen unterschiedlichen Ausgangspunkte und Problemfelder in der Begegnung mit dem Islam und den Muslimen in den jeweiligen Ländern war auch im Fall dieser Tagung so groß, daß das ursprünglich intendierte Tagungsthema „The theological formation of pastoral co-workers“ nicht selten in den Hintergrund rückte und besonders in den Arbeitsgruppen grundsätzlichere Themenfelder wie z. B. der Glaube an die Trinität im christlich-islamischen Gespräch diskutiert wurden.

Der Wert dieser Tagung liegt dennoch unbestreitbar darin, Christen und Theologen aus allen Teilen und fast allen Kirchen Europas an einen Tisch gebracht zu haben. Das aber sollte nur ein erster Schritt sein; zukünftige Tagungen dieser Art werden zeigen, ob – und das ist zu hoffen – man sich über die zahlreichen Eigenprobleme im Umgang mit dem Islam und den Muslimen auf eine gemeinsame Linie einigen kann.

Würzburg

*Ernst Pulsfort*



THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN  
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT  
IM AKADEMISCHEN JAHR 1990/91

*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 ortkirchliche 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

**Hüttinger, Martin:**

Eschatologische Vorstellungen bei Johannes von Damaskos in der „Expositio Fidei“.  
(Diplomarbeit, Prof. Gessel, März 1991)

BOCHUM/RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

**Giegel, Georg:**

Apartheid in Südafrika und ihre Überwindung. Politische Konzepte – Stellung der Kirchen.  
(Diplomarbeit, Prof. Stegmann, Juli 1991)

**Langhorst, Peter:**

Kirchliches Lehramt und Entwicklungsproblematik – von der „conquista“ zu einer „Theologie der Befreiung“.  
(Dissertation, Prof. Stegmann, in Bearbeitung)

**Ludwig, Andrea:**

Kirche und der „gerechte Krieg“: bellum iustum – Entwicklung, Stand, Ausblick.  
(Diplomarbeit, Prof. Stegmann, Juni 1991)

BONN/RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN

**Amu, Boniface:**

Mysticism in Igbo Religion: A Study of the religious experience of the Igbo People before the Arrival of Christianity.  
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Berkenbrock, Volney José:**

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

**Ezugwu, Anthony:**

The Liturgical Role of the Priest in Igbo Religion (In the Context of Christian Inculturation).  
(Dissertation, Prof. Gerhards, in Bearbeitung)



**Morschel, Roque Aloisio:**

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

**Okorie, Cletus:**

Priesthood in Igbo Religion. Its Role in the Society and Significance for the Christian Priesthood.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Petzel, Paul:**

Loci Judaei – loci theologici. Überlegungen zur Präsenz der Juden in der christlichen Theologie.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Thannippara, Alexander:**

Hinduistische Grundbegriffe in der indisch-christlichen Theologie.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

**Velden, Frank van der:**

„Christus macht die beiden eins“ (Eph 2,14) – Westsyrische Liturgie bis zur Abbasidenzeit als Feier des Inkarnationsgeheimnisses.

(Diplomarbeit, Prof. Gerhards, Mai 1991)

FRANKFURT/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST. GEORGEN

**Beret, Guillermo Fernández:**

Der Volksbegriff in der lateinamerikanischen Theologie.

(Dissertation, Prof. Sievernich, in Bearbeitung)

**Fuentes, Homero:**

Guamán Poma y su utópia relectura del indio preincaico como intuitivamente un cristiano.

(Diplomarbeit, Prof. Sievernich, 1991)

**Galindo, Florencio:**

El protestantismo fundamentalista. Una experiencia ambigua para América Latina.

(Dissertation, Prof. Sievernich, Dezember 1990)

**Kober, Ulrich:**

Die „Doctrina cristiana“ der Dominikaner um Pedro de Córdoba von 1544. Der erste Katechismus Lateinamerikas als Zeugnis kontextueller und prophetischer Theologie.

(Diplomarbeit, Prof. Sievernich, 1991)

FREIBURG/ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG

**Anandam, Lourdu:**

Ways of Interpreting Christ in India: A Critical Study on the Contributions of Jules Monchanin, Henri Le Saux and Bede Griffiths Towards Developing a Relevant Christology for India.

(Dissertation, Prof. Walter, in Bearbeitung)

**Malelel, Augustin Benjamin:**

Die Heilserfahrung bei den Basaa in Südkamerun im Licht des Römerbriefes 5,12–21.

(Dissertation, Prof. Oberlinner, Juni 1991)



**Nowak, Jutta:**

Theorie der Befreiung. Struktur, Bedingungen und Resultat „Theologischer Produktion“ bei Clodovis Boff.

(Dissertation, Prof. Greshake, 1991)

FREIBURG (SCHWEIZ)/UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

**Dubuis, Luc:**

Mythe et inculturation. Analyse comparative du récit mythique de l'origine de l'Evo avec le récit de Genèse 2-3.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1991)

**Gebhardt, Günther:**

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

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

**Jungo, Christian:**

La Morphologie méthodologique du rapport «Science des religions – Théologie systématique» 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, 1991)

**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)

**Szadura, Zbigniew:**

L'influence de la philosophie du socialisme africain sur les petites communautés chrétiennes en Tanzanie.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1991)

INNSBRUCK/UNIVERSITÄT INNSBRUCK

**Mandunu, Kufulu:**

Das Christentum und das „Kindoki-Problem“ in Schwarz-Afrika.

(Dissertation, Prof. Schwager)

**Philippe, Anyolo:**

Gott und Mensch nach Paulus im Blick auf Gottesbilder in Afrika.

(Dissertation, Prof. Neufeld)

**Simon, Matondo T.:**

Transzendenz Gottes und Geschichtlichkeit des Heilsgeschehens aus afrikanischer Perspektive.

(Dissertation, Prof. Neufeld)



**Grieser, Heike:**

Die Sklavenfrage auf den lateinischen Synoden des Westens.  
(Dissertation, Prof. Baumeister, in Bearbeitung)

**Lück, Helga:**

Die Sicht der Märtyrer bei Augustin.  
(Dissertation, Prof. Baumeister, in Bearbeitung)

**Schulz-Marquardt, Rüdiger O.:**

Die Anfänge der christlichen Biographie.  
(Dissertation, Prof. Baumeister, in Bearbeitung)

**Schulz-Marquardt, Rüdiger O.:**

Die Taufe bei Cyprian von Karthago.  
(Staatsexamensarbeit, Prof. Baumeister, 1991)

**Selenka, Christoph:**

Ekklesiologie und Bild der Kirche nach den Schriften des Cyprian von Karthago. Eine Untersuchung zu kirchlichen Amtsstrukturen in Nordafrika.  
(Diplomarbeit, Prof. Baumeister, 1990)

MÜNCHEN/UNIVERSITÄT MÜNCHEN UND HOCHSCHULE FÜR PHILOSOPHIE

**Böhm, Thomas:**

Die Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage.  
(Dissertation, Prof. Müller, Dezember 1990)

**Lasaga, Ignacio:**

Hegels Philosophie des Geistes im Dienste einer Hermeneutik der Befreiungspraxis in Lateinamerika.  
(Dissertation, Prof. Brieskorn, in Bearbeitung)

**Metena, M'Nteba Simon-Pierre:**

Liberté et Conditionnement. Une Lecture de la Situation Africaine.  
(Dissertation, Prof. Brieskorn, in Bearbeitung)

**Ndjimbi-Tshiende, Olivier:**

Réciprocité et Cooperation. L'Epreuve africaine des théories de Piaget, Kohlberg et Harmeras sur le développement de la conscience morale.  
(Dissertation, Prof. Kerber, in Bearbeitung)

**Sindhunata, Gabriel:**

Javanische Harmonie-Ethik und sozio-religiöse Protestbewegungen. Philosophische Reflexion auf das Moment eschatologischer Hoffnung des javanischen Messianismus im 19. und 20. Jahrhundert.  
(Dissertation, Prof. Weger)

**Wolf, Sabine:**

Tanz und Transzendenz. Phänomenologische Überlegungen zum sakralen Tanz im interkulturellen Vergleich Europa-Indonesien.  
(Dissertation, Prof. Brieskorn, in Bearbeitung)



**Arteaga, José Javier:**

Die Pastoral der Jesuiten in den Reduktionen Paraguays. Eine geschichtliche Untersuchung über die Pastoral der Jesuiten, ihre Ziele und Methoden in den Reduktionen Paraguays zwischen 1700 und 1767.

(Diplomarbeit, Dr. Haas, Prof. Wilting, August 1990)

**Bungard, Berthold:**

Die Bedeutung der traditionellen Gemeinschaft bei afrikanischen Theologen.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, 1991)

**Furtado, Vincent G.:**

Classical Samkhya Ethics. The ethical perspectives of Isvarakrishna's Samkhyakarikas.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

**Girschek, Georg:**

Martin Luther und der Islam.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

**Heidemanns, Katja:**

1992 – Fünfhundert Jahre Evangelisierung Lateinamerikas in der theologischen Diskussion. Versuch einer Positionsklärung.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, 1991)

**Moore, José Patricio:**

El desarrollo de una opción preferencial por los pobres en el pensamiento y la vida de José Kentenich.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Collet, 1991)

**Nduka, Mike Ikechukwu:**

Die Absolutheitsansprüche des Islam. Wurzeln und Argumentationslinien im Koran.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

**Okafor, Gabriel M.:**

Development of Christianity and Islam in Nigeria. A critical analysis of the impacts on Nigerian society.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

**Prostmeier, Rita:**

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

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

**Skraps, Guido:**

Amazonien. Bewahrung der Schöpfung. Von der Notwendigkeit eines interkulturellen Dialogs.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, 1991)

**Swietlik, Gabriele:**

Der Vorwurf der Schriftverfälschung und die Antwort des Christentums am Beispiel der Entstehung des neutestamentlichen Kanons.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)



**Weigand, Rainer:**

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

**Wessling, Georg:**

Gott des Lebens oder Götzen des Todes – zur theologischen Relevanz der Fetischismustheorie bei Franz J. Hinkelammert.  
(Diplomarbeit, Prof. Collet, 1991)

**Wilmer, Anna-Elisabeth:**

Auf der Suche nach Gerechtigkeit. Palästinensische Christen im arabisch-israelischen Konflikt.  
(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, 1991)

**Wölfer, Beate:**

Theologische Herausforderungen durch die Dritte Welt. Ansätze europäischer Befreiungstheologie.  
(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, 1991)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG

**Greve, Ingrid:**

Ikonologische und ikonographische Beobachtungen zu Missionskonzepten an Kirchenbauten des 16./17. Jahrhunderts am Titicacasee.  
(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

**Hermes, Gundula:**

Der Feline als variables Symbol in altmexikanischen Religionen der Andenländer. Beispiele zur Anpassung oder Verharmlosung eines religiös-exemplarischen Symbols.  
(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

**Prada, Fernando:**

Probleme und Anpassungen beim Umbruch einer mündlichen in eine Schriftkultur. Fallbeispiele aus dem Departamento Potosí (Bolivien) im 16./17. Jahrhundert und in der Gegenwart.  
(Dissertation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

**Schramm, Raimund:**

Identitätsbildende Prozesse bei Autochthonen und Spaniern im Pocona (Hochland Bolivien) des 16./17. Jahrhunderts.  
(Habilitation, Prof. Schiffers, in Bearbeitung)

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

**Colaco, Cletus:**

Fünfundzwanzig Jahre „Ad Gentes“ in Indien.  
(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, Januar 1991)

**Colaco, Cletus:**

Verwirklichung des Missionsauftrages. Eine Untersuchung über die Arbeit der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Indien.  
(Dissertation, Prof. Rzepkowski, in Bearbeitung)



**Hering, Wolfgang:**

Die Arbeit der Pallottiner in Kamerun von 1890 bis 1915.

(Dissertation, Prof. Rivinius, in Bearbeitung)

**Huck, Michel:**

La redécouverte de l'Esprit Saint dans la théologie de la libération: un déficit et une espérance pour un monde nouveau.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Piepke, August 1991)

**Huynh, Công Hanh:**

Wie reif ist die Saat: Die Situation des Christentums in Vietnam.

(Diplomarbeit, Prof. Müller, April 1991)

**Lemmen, Thomas:**

Die Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland als Herausforderung für Christen.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Altmeyer, Juni 1991)

**Madro, Stanislaw:**

Evangelisation im Wechselspiel der Interdependenz und Interaktion von Verkündern und Hörern des Wortes. Dargestellt am Beispiel der Steyler Süd-Shantung-Mission von ihrem Anfang bis zum Ersten Weltkrieg.

(Diplomarbeit, Prof. Rivinius, April 1991)

**Panamthottam, Jacob:**

Christ in the sanctuary of Hinduism.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, Mai 1991)

**Pedo, Wilhelm:**

Das koranische und biblische Jesusbild.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Bettscheider, März 1991)

**Skrybek, Veronika:**

Todeswirklichkeit des Menschen. Tod als Grenzsituation und seine Bewältigung.

(Diplomarbeit, Prof. Rivinius, Mai 1991)

**Slomski, Wieslaw:**

Die Päpste und die katholische Kirche in der Volksrepublik China.

(Diplomarbeit, Dr. Malek, April 1991)

TRIER/THEOLOGISCHE FAKULTÄT TRIER

**Kettern, Bernd:**

Sozialethik und Gemeinwohl. Die Begründung einer realistischen Sozialethik bei Arthur F. Utz.

(Dissertation, Prof. Ockenfels, Januar 1991)

**Kiefer, Clemens:**

Kirche und Arbeiterschaft.

(Diplomarbeit, Prof. Feilzer, November 1990)

TÜBINGEN/EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT TÜBINGEN

**Nzambi, Dinzolele Philippe:**

Proverbes bibliques et proverbes Kongo. Etude comparative. De Proverbia 25-29 et quelques proverbes Kongo.

(Dissertation, Prof. Groß, Juni 1991)



**Savariaradimai, Emmanuel:**

Die Entstehung neuer Strukturen in traditionellen indischen Pfarreien nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

(Dissertation, Prof. Leuninger, in Bearbeitung)

WIEN/UNIVERSITÄT WIEN

**Haberl, Michael:**

Der Tanz der Derwische und andere sufische Ekstasetechniken.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Januar 1991)

**Kahiga, J. Kiruki:**

Towards a Black African Philosophy: A Search of Identity and Authenticity (The Gikuyu Case).

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Januar 1991)

**Lackner, Br. Franz (Anton):**

Die religiöse Erfahrung bei Bonaventura mit besonderer Berücksichtigung des Itinerarium mentis in deum.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Februar 1991)

**Luttenberger, Wolfgang:**

Die Bedeutung der Martyriumsidee in der Si'a. Analyse der Volksfrömmigkeit und ihrer politischen Dimension.

(Diplomarbeit, Prof. Figl, Februar 1991)

WÜRZBURG/JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

**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)

**Dori Wuwur, Hendrikus:**

Evangelisierung in Indonesien.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Hagemann, in Bearbeitung)

**Hartlaub, Peter:**

Die Theologie der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-TheologInnen (EAT-WOT).

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, 1990)

**Jacques, Iskandas:**

Rolle und Stellung der Frau aus islamischer Sicht.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Hagemann, in Bearbeitung)

**Kochuparampil, Thomas:**

Dialog zwischen Christen und Muslimen in Tansania.

(Dissertation, Prof. Hagemann, in Bearbeitung)

**Lehr, Stephanie:**

Die Katechumenatspraxis der Diözese Bunia/Zaire aus der Sicht der Betroffenen.

(Dissertation, Prof. Zerfaß, in Bearbeitung)



**Pulsfort, Ernst:**

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

**Sauter, Maria:**

Frauen in Mexiko – Unterdrückung und Befreiung: Auf dem Weg zu einer Feministischen Theologie in Lateinamerika.  
(Diplomarbeit, Prof. Dreier, 1990)

**Zellmann, Claudia:**

Erziehung als Instrument von Unterdrückung oder Befreiung: Geschichte des afrikanischen Bildungssystems und pädagogische Strategien für ein neues Südafrika.  
(Staatsexamensarbeit, Prof. Dreier, 1990)



**Antes, Peter:** *Begegnung mit dem Islam* (Batschunser Begegnungen 11) Bildungshaus Batschuns / Batschuns 1990; 75 S.

Diese kleine Broschüre ist eine lesenswerte Kurzeinführung in den Islam (Leben und Zeit Mohammeds; der Koran; die Offenbarungsgeschichte) und seine Welt (die Grundpflichten der Muslime: die fünf Pfeiler des Islam; das religiöse Gesetz: die *Shari'a*; die klassischen Gruppierungen: Schiiten, Sunniten, Sufis). Sie enthält eine einfühlsame Beschreibung der Aspekte der Begegnung mit dem Islam als Suche nach Möglichkeiten der Verständigung und des Dialogs zwischen Christen und Muslimen auf dem Hintergrund ihrer bisherigen Geschichte und im Kontext der Erfahrungen, die die einen – im Westen wie im Orient – mit den anderen gemacht haben.

Ich möchte dem Leser empfehlen, den Abschnitten II,2: „Unterschiedliche Interpretationsansätze für das konkrete Handeln heute“ (36–45) und III,2: „Die Neuorientierung nach dem 2. Weltkrieg“ (62–69) besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Unglücklich ist die Wahl der nicht leserfreundlichen Schrifttype ausgefallen. Der Leser soll sich aber dadurch von einer lohnenden Lektüre nicht abhalten lassen.

Münster

Adel Theodor Khoury

*Bhagavad-Gita. Wege und Weisungen.* Aus dem Sanskrit übersetzt u. eingeleitet von Peter Schreiner. Nachwort von Sebastian Painadath (Klassiker der östlichen Meditation 7) Benziger Verlag / Zürich 1991; 238 S.

Über zweihundert englische Übersetzungen der Bhagavadgita (BG) gibt es, immerhin auch fast dreißig deutsche. Die Übertragungen in indische Sprachen und die dazugehörigen Kommentare dürften kaum zu zählen sein. Der Markt scheint somit eher übersättigt als zu schwach beschickt. Indessen hat die Erfahrung gelehrt, daß fast jede Generation sich einen oder mehrere Zugänge zu diesem indischen „Buch der Bücher“ sucht, sowohl in Indien als auch zunehmend außerhalb. Für den deutschsprachigen Bereich ist überdies zu bedenken, daß bereits ein Drittel-Jahrhundert vergangen ist, seit S. Radhakrishnans Übersetzung und Auslegung in deutscher Fassung (Baden-Baden 1958) sich eine nahezu beherrschende Stellung zu erobern begann, woran sich bis heute, trotz einiger weniger Versuche von anderer Seite, nicht viel geändert hat. Der Züricher Indologe PETER SCHREINER beweist nun, daß der Kairos für einen Neueinsatz nicht nur da ist, sondern auch mit der Aussicht auf nachhaltige Wirkung genutzt werden kann.

Kern- und Hauptstück der Arbeit ist, wie es sich gehört, eine Neuübersetzung, die zwischen bloß wortgetreuer Textreproduktion und frei schweifender Nachdichtung ganz vorbildlich die Mitte hält. Einzelheiten mögen gewohnungsbedürftig sein, z. B. „Grundzug“ für *guṇa*, „Lichtkraft, Triebkraft, Dunkelkraft“ für *sattva*, *rajas*, *tamas*. Aber bei aufmerksamem Sich-einlesen wird man bald die sichere Hand dessen spüren, für den „Richtigkeit und Stimmigkeit“ der Aussage oben an stehen, und der auch die „Fremdheit“ der Texte respektiert (45f). Die umsichtige Einleitung führt zum Text und zum Kontext – der das religionsgeschichtliche und philosophische Umfeld einschließt – und schließlich zu Wirkungsgeschichte und Spiritualität der BG. Mit anderen Auslegern nimmt SCHREINER an, daß *karman*, *yoga* und *bhakti* die drei Grundschichten bilden, die, einander überlagernd, den Argumentationsgang des Lehrgedichts bestimmen, wobei nacheinander Entstandenes als ein Nebeneinander in Erscheinung tritt. Die Konsequenz der Quellscheidung, die unter den früheren Interpreten vor allem Rudolf Otto meinte ziehen zu müssen, wird damit gegenstandslos, und die BG kann guten Gewissens als Ganzes gele-



sen werden, wie es in Indien von jeher üblich gewesen ist. In den Summarien und Erklärungen zu den einzelnen Kapiteln, die, zusammen mit einem ausgezeichneten Glossar, auf die Übersetzung folgen, wird dann freilich auch deutlich, daß nicht wenige Brüche und Spannungen übrig bleiben, die sich nachträglicher Harmonisierung entziehen. Mit Fug und Recht gebraucht der Untertitel nicht die Einzahl, sondern die Mehrzahl: „Wege und Weisungen“. Wie dabei Altes und Neues miteinander verschränkt sind und fast kaleidoskopartige Effekte entstehen, kann die Rezension nicht im einzelnen nachzeichnen. Hervorzuheben ist als Besonderheit dieser Auslegung, daß in der BG, nach Ausweis der Stellen, in denen der Yoga mit der Todesstunde des Yogin assoziiert wird, eine Umdeutung des Erlösungsgedankens zu registrieren ist: vom Verlassen der Welt mittels einer „Sterbetechnik“, die jede Wiederkehr ausschließt, zu innerweltlicher Einübung der erlösenden Erkenntnis, „vom Ideal des *videhamukta* („Entkörper-Erlösten“) zum Ideal des „Lebend-Erlösten“ (*jīvanmukta*)“ (30). Hier werden neue, bereichernde Einsichten erschlossen, hinter die künftige Interpretationen nicht mehr zurückgehen sollten.

Das „Nachwort“ des indischen Jesuiten SEBASTIAN PAINADATH, eher schon ein eigenständiges Supplement über „Integration“ der Spiritualität der BG mit christlicher Glaubenserfahrung und Meditationspraxis, ist recht eigentlich, wie SCHREINER ausdrücklich hervorhebt, „der Richtung eines harmonisierend-synthetischen Textverständnisses zuzuordnen“ (37 Anm. 19). PAINADATHS Berufung auf Radhakrishnan (191 Anm. 1) bestätigt den Befund. Von der sperrigen Ausschließlichkeit der „Kṛṣṇa-Theologie“ im BG-Text ist man hier wahrlich weit entfernt. Die Normierung der Ethik am *varṇāśramadharmā* (vier Kasten, vier Lebensstadien) ist ebenso wenig zu „integrieren“ wie die unleugbare Tendenz der BG, Tötung und Krieg mindestens in Kauf zu nehmen, wenn nicht zu befürworten. Der Leser, eben noch vom Übersetzer und Ausleger mit guten Gründen darüber belehrt, daß von „der“ Spiritualität der BG füglich nicht die Rede sein sollte (37), mag selbst entscheiden, welcher Interpretation er folgen will.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

**Chikane, Frank:** *Mein Leben gehört nicht mir. Autobiographische Skizzen*, aus dem Englischen übers. von Marie Dilger (Erlanger Taschenbücher 96) Verlag der Ev.-Luth. Mission u. Birkenverlag der Herz-Jesu-Missionare / Erlangen; 178 S.

Wenn ein 37jähriger eine Autobiographie (so der Untertitel im Original) schreibt, dann ist er entweder großenhirnig oder er muß ein Leben hinter sich haben wie F. CHIKANE. Auf Drängen in- und ausländischer Freunde hat der ehemalige Generalsekretär des Instituts für Kontextuelle Theologie (ICT) in Johannesburg und jetzige Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats (SACC) seine Erfahrungen mit und seinen Kampf gegen das Apartheidsystem niedergeschrieben. Er tat dies während einer einjährigen Zwangspause im Untergrund und Exil. In der eigenen Geschichte und theologischen Existenz von der Schulzeit im „Land des weißen Mannes“ über Studium, Evangelistentätigkeit, Pfarramt, Konflikt mit seiner Kirche der „Apostolischen Glaubensmission“ bis zur Suspendierung, mehrfachen Haft, Folter und Tätigkeit im ICT spiegelt sich die Geschichte schwarzer evangelikaler Christen im Südafrika der Apartheid. Wie aus ihrer Teilnahme am Kampf des Volkes eine neue, kontextuelle Theologie entsteht, die sich etwa im von CHIKANE mitverfaßten KAIROS-Dokument niederschlägt, zeichnet sein Buch nach. Daß und weshalb für ihn „die ‚Politik‘ des Befreiungskampfes ein wesentlicher Auftrag Gottes an die Kirche und an die Christen“ (115) ist, stellt er eindringlich heraus. Den Berichten und Reflexionen von CHIKANE und dessen Frau Kagiso sind Briefe und Dokumente aus den letzten Jahren angefügt, so seine theologisch aufschlußreiche



Erklärung vor Gericht im Hochverratsprozeß von 1985 und sein Brief an die Kirchen in Europa vom April 1986. Darin heißt es mit Blick auf die „primäre Sünde“, die von den europäischen Kirchen überhaupt nicht beachtet werde: „Die ‚primären‘ Sünder sind diejenigen, die in Südafrika investieren, die Südafrikas Wirtschaft stützen und Kredite an das Apartheidsystem geben, damit die kleine weiße Minderheit an der Macht bleiben und ihr brutales System auf Kosten von Hunderttausenden von Menschenleben aufrechterhalten kann [...] Ich glaube, wenn Predigten oder Mission in Europa heute noch irgendeinen Sinn haben sollen, also eine echte ‚Missio Dei‘ sein sollen, dann müssen sie die ‚primäre‘ Sünde der modernen ‚zivilisierten‘ Welt ansprechen.“ (139) Auch darauf zielen CHIKANES ebenso spannende wie gehaltvolle, von M. DILGER flüssig und prägnant übersetzte, autobiographische Skizzen.

Frankfurt a. M.

Edmund Arens

**Corbin, Henry:** *Die smaragdene Vision. Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*, aus dem Französischen übertragen und herausgegeben von Annemarie Schimmel, Diederichs / München 1989; 215 S.

Zu den wichtigen Publikationen der Islamkunde gehört auf dem deutschen Markt im Jahre 1989 zweifellos die Übersetzung eines bedeutenden Werkes über den persischen Sufismus, das in Frankreich 1971 erschienen ist und aus der Feder des berühmten, 1978 verstorbenen Gelehrten HENRY CORBIN stammt. Obwohl demnach die Veröffentlichung des Originals recht weit zurückliegt, hat das Werk in der Zwischenzeit nichts von seiner Bedeutung eingebüßt, wird doch hier ein Sufismus erschlossen, zu dessen Kenntnis die vielen Texteditionen CORBINS ein wesentliches Stück beigetragen haben. Hinzu kommt, daß nicht ein Verlagsübersetzer am Werk war, sondern eine Autorin, die voll und ganz in der Fachmaterie zuhause ist und der man deshalb auch dort, wo sie die wortgetreue Übersetzung leicht verläßt, volles Vertrauen mit Blick auf die Sache schenken kann. CORBIN hätte sich in der Tat keine kompetentere Übersetzerin wünschen können. Dem Buch selbst ist nun ein ebenso großer Erfolg bei der Leserschaft zu wünschen, wie ihn der französische Originaltext für sich verbuchen konnte.

Hannover

Peter Antes

**Daiber, Karl-Fritz:** *Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in der Volkskirche*, Lutherisches Verlagshaus / Hannover 1988; 219 S.

Diese Aufsatzsammlung des evangelischen Pastoralsoziologen K.-F. DAIBER präsentiert seine theologischen und sozialwissenschaftlichen Reflexionen zur Diakonie-Thematik, und zwar für den Zeitraum seit etwa 1980.

Die Erwähnung dieses Zeitraums ist wichtig, weil eine Konjunktur des Diakonie-Themas seit den frühen 80er Jahren zu beobachten ist, und zwar in beiden großen christlichen Kirchen bzw. Theologien. Freilich: Dies gilt fast ausschließlich für die Praktische Theologie und von Anfang an ist das Interesse am Diakonie-Thema begleitet von der Kritik an seiner Vernachlässigung in der Geschichte der Theologie.

Das Buch sortiert die einzelnen Beiträge nach drei Aspekten:

- Legitimationsprobleme der Diakonie,
- theologische Reflexion praktischer Probleme der Diakonie,
- Diakonie und Ökumene.

In den beiden ersten Bereichen stellt der informierte Leser eine verblüffende Übereinstimmung zwischen der evangelischen und der katholischen Diskussion fest: die



„strukturelle Zweitrangigkeit“ der Diakonie gegenüber Verkündigung und Liturgie sowie die über Jahrtausende von Selbstzweifeln ungetrübte Anmaßung, der (gegenüber dem alltäglichen Leiden apathischen) Priester und Leviten, den Samariter hinsichtlich seiner Rechtgläubigkeit zu befragen, scheinen konfessionsübergreifend stabil zu sein.

Im Alltag der Diakonie resultieren aus dieser Umkehrung der Werte christlicher Praxis (daß der Liebe in ihr nämlich nicht mehr der Primat zukommt, wie 1 Kor 13,13 noch vorgesehen) eine Reihe von Folgeproblemen, die DAIBER präzise analysiert. Theologisch pikant der Konflikt zwischen den „Profis“ des Helfens (Berater, Sozialarbeiter) und den „vorsitzenden“ Pastoren: immer wieder verdrängt die christliche Tradition eine der Pointen der Samariter-Erzählung: daß der eigentlich diakonisch Kompetente der Fremde war!

Was den dritten Schwerpunkt der Arbeiten DAIBERS betrifft – die ökumenische Dimension der Diakonie: „Entwicklungshilfe, Theologie der Dritten Welt“ –, so fehlt hier bislang das Pendant in der katholischen Theologie.

Münster

*Hermann Steinkamp*

**Feneberg, Wolfgang:** *Jesus – der nahe Unbekannte*, Kösel / München 1990; 139 S.

Mit diesem Jesusbuch führt der Autor seine Jesusforschung fort, deren Rahmen er 1980 in seinem Aufsatz „Bewußtsein, Entwicklung und Denken Jesu“ (in: R. Feneberg / W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium* [QD 88] Freiburg-Basel-Wien 1980, 187–286) gesteckt hatte. Die Evangelien sind demnach nicht nur nachösterliche Gemeindeprodukte, die über den irdischen Jesus kaum mehr Authentisches erkennen lassen, sondern Denken, Handeln, Bewußtsein und Entwicklung des Selbstverständnisses Jesu sind in ihnen festgehalten.

Vorliegendes Buch ist als Biographie Jesu in einzelne Abschnitte von „Zu Betlehem geboren“ bis „Der Kreuzweg“ unterteilt und aufgrund des Verzichts auf einen wissenschaftlichen Apparat auch für ein breiteres Publikum gut lesbar. Erst ein Exkurs am Ende des Buches geht auf exegetisch-methodische Probleme ein.

FENEBERG'S Hauptanliegen ist, Jesu Leben als das Leben eines Juden zu verstehen, der seine Sendung als „Messias“ in einem ganz bestimmten Spannungsgefüge vollziehen mußte: dem Zueinander von Juden und Heiden. Diese Spannung ist nicht „durch die nachösterliche Entwicklung der Kirche entstanden“, sondern war Jesus durch die Schriften seiner hebräischen Bibel und durch das zeitgeschichtliche Umfeld vorgegeben (23). So erklärt FENEBERG einzelne Entscheidungen Jesu wie die Wahl seines Wirkungsortes, die Art seiner Handlungen, seine Vorliebe für die Propheten Jesaja und Jona aus diesem Juden-Heiden-Spannungsgefüge heraus. Jesu Entscheidungen werden dadurch in einer Weise verstehbar, die jede antijudaistische Deutung der Evangelien unmöglich macht. Auch Jesu Passion und seine Übergabe an die Heiden werden als „Epilog“ zur Biographie Jesu einsichtig gemacht. „Die letzten fünfzehn Stunden haben begonnen, fünfzehn Stunden, die wieder festgeschrieben sind durch die Entscheidungen, die der irdische Jesus selber getroffen hat“ (114).

Was dieses Buch für Missions- und Religionswissenschaft interessant macht, ist der Leitgedanke, daß die Heidenmission im Leben Jesu selbst verankert ist (vgl. 55). Jesus habe durch seine Verkündigung die Heiden aufgewertet und ihren Glauben entdeckt (vgl. 79). In dieser These steckt zugleich „ein Denkmodell für unsere Beziehung als Heidenchristen zur Welt Jesu, zu einer uns fremden jüdischen Welt“ (55), indem wir als „Gottesfürchtige“ in unserer Welt vom Gott der Bibel Zeugnis geben.

Münster

*Andrea Tafferner*



**Heyndrickx, Jerome** CICM (Ed.): *Philippe Couplet, S. J. (1623–1693), the man who brought China to Europe* (Monumenta Serica Monograph Series XXII) Steyler Verlag / Nettetal 1990; 260 S.

Das in englischer Sprache verfaßte Buch bietet keine Biographie des Chinamissionars, wie der Titel vermuten läßt, sondern zehn Studien über ihn, die als Vorbereitung für eine geplante Biographie gedacht sind. Wie P. HEYNDRICKX in seiner Einführung darlegt, hat es sich die Ferdinand Verbiest Stiftung, 1982 als Gemeinschaftsunternehmen der Katholischen Universität Leuven und der Scheuter Missionsgesellschaft gegründet, zur Aufgabe gemacht, die bessere Kenntnis der Kultur Chinas in der westlichen Welt und der europäischen Kultur in China zu fördern. In Leuven wurde ein Forschungsinstitut mit einer guten sinologischen Bibliothek eingerichtet, in dem auch chinesische Gelehrte arbeiten. Das Hauptziel ist die eingehende historische Forschung. Ein erstes Projekt galt dem Leben und Werk des belgischen Jesuiten Ferdinand Verbiest, das noch läuft, das zweite gilt dem belgischen Jesuiten Philippe Couplet, das mit einem internationalen Symposium (1986) seinen Anfang nahm und dessen Beiträge hier veröffentlicht werden.

Wie wenig bisher über Philippe Couplet bekannt war, zeigt die magere Biographie, die den zehn Einzelstudien vorausgeschickt wird. Die wissenschaftlichen Einzelstudien zeigen jedoch die Möglichkeit, ein wahrheitsgetreues Bild von Couplet und seinem Wirken zu gewinnen. PETER GORDTS (Leuven), der die Archive Belgiens durchsuchte, bietet viele Neuigkeiten über Herkunft und Familie des Jesuitenmissionars. So ist Couplet nicht 1622, sondern am 31. Mai 1623 in Mechelen geboren. CLAUDIA VON COLLANI (Würzburg) berichtet über das Missionsverständnis Couplets aufgrund seiner „Proëmialis Declaratio“ zum Werke „Confucius Sinarum Philosophus“ (1687). P. ALBERT CHAN SJ (San Francisco) untersucht und würdigt Couplets Bemühungen um einen chinesischen Klerus und einer Liturgie in chinesischer Sprache. PAUL DEMAEREL (Leuven) bietet eine interessante und gründliche Untersuchung der freundlichen Beziehungen Couplets zu den (zumeist anti-römischen) Holländern seiner Zeit. THEODORE NICOLAS FOSS (Stanford) zeichnet ein Bild vom neunjährigen Aufenthalt Couplets in Westeuropa, wo er zusammen mit einem jungen chinesischen Katholiken für die Chinamission wirbt. P. JOHN WITEK SJ (Georgetown) zeigt auf, welche Bedeutung das Wirken Couplets in Frankreich für das Zustandekommen der Mission Française zukommt, die für die Jesuitenmission in China eine große Wandlung bedeutete. Der letzten Reise des 70jährigen Couplet nach China, auf der er kurz nach der Abfahrt von Mozambik im März 1693 auf hoher See starb, ist die Untersuchung von P. EDWARD J. MALATESTA SJ (San Francisco) gewidmet. Aufgrund unveröffentlichter Briefe kann er viele Neuigkeiten bieten. DAVID E. MUNGELLO (Cedar Rapids) liefert eine gelehrte Studie über die Vorreden zu Couplets „Tabula chronologica monarchiae Sinicae“ (1686), die die damalige Kontroverse über die chinesische und biblische Chronologie anheizte. KNUD LUNDBAEK (Aarhus) beschreibt, wie der frühe deutsche Sinologe T. S. Bayer über die Chinakenntnisse des bereits verstorbenen Couplets gedacht hat, und schließlich gibt PROF. LIN JINSHUI (Fuzhou), ein Gast der Verbiest Stiftung, einen kurzen Überblick über die jüngsten Studien in China über die alte Jesuitenmission in seinem Lande.

Wenn auch die einzelnen Beiträge unterschiedlich sind in Länge und auch in Qualität, so haben die meisten ein hohes wissenschaftliches Niveau und bedeuten einen unübersehbaren Fortschritt in der Couplet-Forschung. Sie zeigen vor allem die Wirkung der Bemühungen Couplets auf die Geisteswelt des damaligen Europa. Daß Couplet der Mann war, „der China nach Europa brachte“, wird mancherorts Erstaunen hervorrufen. Doch kann sein Einfluß nicht bestritten werden.

Osnabrück

Bernward H. Willeke



**Klinger, Elmar:** *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Benziger / Zürich 1990; 333 S.

In vier Abschnitten entfaltet der Würzburger Fundamentaltheologe seine Sicht einer konzilsgerechten Fundamentaltheologie. Seine These: Die Theologie der Befreiung ist die Theologie des 2. Vatikanischen Konzils: „Theologie ist entweder Theologie der Befreiung oder keine Theologie.“ (264) Ausgangspunkt ist folglich die lateinamerikanische Situation im Vergleich mit Europa, wobei Lateinamerika und Europa zu Recht für K. verschiedene Orte der Theologie sind (I). Zentraler Orientierungspunkt des 2. Vatikanischen Konzils ist für K. die Pastoralkonstitution, von der aus er Kirche und Offenbarung versteht (II). Entscheidend sind für ihn einmal die Betonung der Berufung des Menschen und das Bekenntnis zu seiner Existenz, aber dann, daß es sich in *Gaudium et spes* um eine eminent dogmatische Aussage handelt. Der große Abschnitt III steht, auch wenn die konkrete Durchführung ihre eigenen Akzente besitzt, im Zeichen der üblichen fundamentaltheologischen Trias „Gott–Jesus–Kirche“. Der abschließende Abschnitt IV faßt die in den vorausgehenden Abschnitten entwickelten Postulate zu einer erneuerten Fundamentaltheologie zusammen, weitet sie aber dann aus auf Anmerkungen zum „Platonismus“, der nach K. vielfältig wirksam ist, und zum Ort der Moral zwischen Pastoral und Dogmatik, worüber dann sicher manch einer eingehender sprechen würde.

Das Neue an diesem Entwurf ist der dezidierte Ansatz bei der Theologie der Befreiung, die in den Plural zu setzen K. ablehnt, obwohl ihm unterschiedliche „Schwerpunkte“ (161f) durchaus geläufig sind. Die Herausarbeitung der positiven Impulse ist verdienstvoll, doch wirkt die stellenweise ungerechte, unsachliche und unverständliche Polemik in die verschiedensten Richtungen – Kritik an den Kritikern der Befreiungstheologie, an Kollegen der politischen Theologie und überhaupt der Zunft der Fundamentaltheologie, bei der nur einige ungenannt übergangen werden, kurz: Kritik von L. Roos bis J. B. Metz – eher abschreckend. Die Polemik lädt jedenfalls nicht sehr zu einem sachlichen Gespräch ein und führt u. U. selbst da zur Skepsis, wo diese nicht angebracht ist. Unbestritten ist, daß heute keine Theologie mehr legitimerweise hinter das 2. Vatikanische Konzil zurückkann. Doch ist weder die Häufigkeit der Berufung auf das Konzil der Beweis für eine konziliare Theologie noch die Rede von einer „Theologie nach dem Konzil“ eine Zeitbestimmung. Ich stehe nicht an, für alle von K. angefragten Fundamentaltheologien den Beweis zu erbringen, daß in ihnen „Methode und Programm des Konzils“ „Fundament der Theologie“ (vgl. 304) sind. Was K. beiläufig (69.276f.304.317ff) zu den Adjektiven „praktisch“ (J. B. Metz), „hermeneutisch“ (E. Biser) und „kontextuell“ (H. Waldenfels) als Kennzeichnung bestimmter Akzentuierungen heutiger Fundamentaltheologie sagt, grenzt an Wortklauberei, zeugt jedenfalls in der rhetorischen Gestalt pauschalisierender Kritik nicht von ernsthaftem Bemühen, andere Standpunkte in ihrem Wollen wirklich zu verstehen.

So bleibt am Ende die Erkenntnis, daß K. selbst seine Theologie aus existentieller Betroffenheit durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie treibt. Freilich bleibt dann vieles ohne Relief. Es fällt auf, daß ernsthafte Mitkämpfer wie M. Sievernich u. a. gar nicht wahrgenommen werden. Daß inzwischen nicht zuletzt aufgrund der Begegnung mit anderen Drittwelttheologien sich die lateinamerikanische Gestalt selbst ändert, bleibt außer Betracht.

Wichtiger als all das aber sind dann zwei grundsätzliche Überlegungen:

(1) Selbst wenn der These zugestimmt wird, daß die nachkonziliare Theologie eine Theologie der Befreiung ist, ist diese bei uns nicht geleistet, wenn man der lateinamerikanischen Gestalt zustimmt und deren Kritiker kritisiert. Kontextuelle Theologie treiben heißt eben doch Theologie im Horizont unseres „Ortes“ treiben, wobei dieser bei aller Verbundenheit mit dem weltgeschichtlichen ein eigenständiger ist, dem die Kirche in



der Lokalkirchlichkeit antwortet. Dieser konkrete Ort nimmt aber bei K. keine konkrete Gestalt an. (2) Kontextuelle Theologie verfehlt aber dann ihre Aufgabe, wenn sie den heutigen Kontext nicht in Beziehung setzt zum Ursprung des Christentums und seinem Prozeß der Tradition bzw. der Weitergabe. So richtig es ist, daß heutige Theologie immer eine Theologie auf dem Boden des 2. Vatikanischen Konzils sein muß, so sehr muß doch betont werden, daß das Konzil keinen absoluten Neuanfang darstellt, sondern sich selbst dem Ursprung, besser: der Ursprungsgestalt des Jesus von Nazareth, verpflichtet weiß und in ihm sein Fundament und sein Prinzip hat. Auf diesen Ursprung bleiben Theologie wie Lehramt und Konzil bezogen. Daß das, was in diesem Ursprung Wort wird, immer zugleich Antwort werden will auf die Frage- und Unheilshorizonte der Zeiten und Orte, ist unbestritten, auch wenn es immer neu ins Bewußtsein gerückt werden muß. Der Kreis derer, die in diesem Sinne tätig sind, ist aber – das muß angesichts dieses Buches immer wieder betont werden – um vieles größer, als K. es dem Leser glauben machen will.

Bonn

Hans Waldenfels

**Kochanek, Franz-Hermann:** *Theologie einer missionarischen Gemeinde. Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 39) Steyler Verlag / Nettetal 1990; XIII u. 343 S.

Man greift mit einer gewissen Erwartung zu der in Münster bei D. Emeis angefertigten Dissertation, da einen der Untertitel neugierig macht: „Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie“. Wird hier doch offenbar der Versuch angezeigt, eine Theologie der missionarischen Gemeinde im Horizont der von H. Peukert in die Theologie vermittelten und von R. Zerfaß und N. Mette u. a. aufgegriffenen Handlungstheorie zu skizzieren. Exakt diese Erwartung aber löst das Buch nicht ein. Zwar kündigt Verf. in der Einleitung als Ziel „die Entwicklung einer praktisch-theologischen Handlungstheorie von missionarischer Gemeinde“ an (6), aber der Aufbau schließt aus, daß dieses Ziel erreicht werden konnte. Die Arbeit „konzentriert sich“ (6) auf die biblischen (1. Kap.) und systematisch-theologischen Grundlagen der Gemeinde (2., 3. u. 4. Kap.), mit deren Hilfe sie „Kriterien einer Theologie der missionarischen Gemeinde“ (6) formulieren will. Mit dieser Zielsetzung muß Verf. in Schwierigkeiten geraten, wenn und weil er es versäumt, die „zeit- und ortsspezifischen Bedingungen“ einer Theologie der missionarischen Gemeinde, also kairologische Überlegungen, in einem eigenen Kapitel zu thematisieren. Damit gerät die Arbeit von Anfang an in eine Schieflage, die andeutet, daß Verf. sich nicht auf der Höhe des Verständnisses der Handlungstheorie befindet. Denn eine Handlungstheorie einer missionarischen Gemeinde kann beim besten Willen nicht aus biblischen (1. Kap.), ekklesiologischen (2. Kap.), pneumatologischen (3. Kap.) und missionstheologischen (4. Kap.) Überlegungen allein entwickelt werden. Wenn die ernsthafte Auseinandersetzung mit der Kairologie aber fehlt – d. h. wenn an keiner Stelle der Arbeit der klare Schritt in den konkreten Kontext der Gemeindeverhältnisse bei uns getan wird, ja wenn, sofern es der Rezensent nicht überlesen hat, an keiner Stelle auch klar gesagt wird, was mit Gemeinde gemeint sein soll –, dann kann das fünfte Kapitel gar keine praktisch-theologischen Grundzüge der Theologie der missionarischen Gemeinde formulieren. Der Arbeit fehlt somit durchgehend die „Bodenhaftung“ und zwar aufgrund des hier bemängelten Aufbaus. Damit ist nicht gemeint, nach dem zu verlangen, was Verf. zu Recht von sich weist: als Ergebnis „konkrete Handlungsvorgaben“ (8) im Sinne einer Rezeptologie zu erwarten. Solches ist mit Recht bei einem handlungstheoretischen Ansatz nicht möglich. Nur, daß Verf. in seiner Arbeit kein eige-



nes analytisch-kairologisches, für den handlungstheoretischen Ansatz unverzichtbares und damit die Überlegungen konkretisierendes Kapitel aufgenommen hat, welches genau nicht „konkrete Handlungsvorgaben“ zu machen gehabt hätte, ist einer der entscheidenden Einwände gegen die Arbeit.

Formal ist die Arbeit von K. sehr klar gegliedert. Sie hält sich, was als sehr leserfreundlich anzumerken ist, in den ersten vier Kapiteln durchgehend an dasselbe Gliederungsschema, erst Grundlagen, dann daraus abgeleitete Kriterien zu benennen. Im ersten Kapitel geht es dabei um biblisch-theologische Aussagen zum missionarischen Charakter der Gemeinde, die aus der Apg, den Paulus-Briefen, dem 1. Petr- und den Joh-Briefen gewonnen werden. Indem Verf. nach dieser summarischen Durchsicht neutestamentliche Kriterien einer Theologie der missionarischen Gemeinde formuliert, handelt er sich zwangsläufig Wiederholungen ein, die man im ersten Kapitel noch in Kauf nimmt (vgl. 45–61 mit 12–44), die aber analog auch das ekklesiologische, pneumatologische und missionstheologische Kapitel durchziehen, wobei obendrein das durchgehaltene Gliederungsschema „Einstellungen, grundlegende Handlungen und charakteristische Strukturelemente einer missionarischen Gemeinde“ in sich noch einmal Überschneidungen und Wiederholungen mit sich bringt. Darüber soll aber nicht außer acht geraten, daß die einzelnen Kapitel zu interessanten und beherzigenswerten Ergebnissen führen (vgl. 61, 93, 157, 234f).

Aus der „Verbindung“ (vgl. 236) der biblischen, ekklesiologischen, pneumatologischen und missionstheologischen Überlegungen, die hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden brauchen, entwickelt Verf. im fünften und abschließenden Kapitel „praktisch-theologische Grundzüge einer Theologie der missionarischen Gemeinde“ (236). Hier kommen die zentralen Motive, die wesentlichen Einstellungen, die grundlegenden Handlungen und die charakteristischen Strukturmerkmale einer missionarischen Gemeinde zur Sprache. Gerade an diesem Schlußkapitel wird noch einmal die mangelnde „Bodenhaftung“ der gesamten Arbeit deutlich. Man fragt sich, auf welche Sprachebene Verf. einen entführt, wenn er die Erfahrung der Liebe Gottes, das Wissen um Jesus Christus und sein Evangelium und das Erleben der Gegenwart des Geistes (237–244) als die zentralen Motive einer missionarischen Gemeinde charakterisiert. Solches bietet er als Kriterien einer missionarischen Gemeindepraxis an. Ich weiß, was mich daran stört: es ist mir zu richtig, zu wenig kantig, zu groß, zu anspruchsvoll, als daß es in diesem Großformat wirklich praxisrelevant werden könnte. Es ist – bildlich gesagt – wie ein Tausendmarkschein in meiner Hand in einer Situation, wo ich dreißig Pfennig (zum Telefonieren etwa) bräuchte. Ebenso geht es einem mit den wesentlichen Einstellungen einer missionarischen Gemeinde: offensiver Glaube, lebendiges Berufungsbewußtsein, ständige Bereitschaft zu Umkehr, ausgeprägtes Verständnis von umfassendem Heil, grundlegendes Wissen um die universale Sendung, entschiedenes Leben aus dem Geist, besonderes Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung (246–267). Unter „grundlegenden Handlungen“ einer missionarischen Gemeinde sind gewiß sehr wichtige Stichworte versammelt: allseitiger Dialog und umfassende Kooperation, prophetisch-messianisches Zeugnis und universale Solidarität, permanente Evangelisierung und kontinuierliche Sammlung des Volkes Gottes. Ebenso werden als charakteristische Strukturelemente einer missionarischen Gemeinde sehr beherzigenswerte Aspekte genannt, wie z. B. die Fähigkeit, Fragen des Menschen auszulösen, Erfahrungen aufzugreifen, kommunikativ, dynamisch und innovativ zu sein u. a. m. (287–307). Doch dies alles steht unter dem Vorbehalt einer mangelnden bzw. gar keiner „Bodenhaftung“. Deshalb lösen die Ergebnisse des Verfassers den Anspruch einer „praktisch-theologischen Handlungstheorie“ einer missionarischen Gemeinde nicht bzw. zu wenig ein.

Um einen Punkt noch besonders zu benennen: Die Abhandlung über „Evangelii nuntiandi“ (EN), die sich eigentlich zweimal findet (181–186 und 277–283), läßt zu wün-



schen übrig. Verf. hat offenbar die Tatsache nicht registriert, daß es zwei unterschiedliche Aussagereihen in EN zur Evangelisierung gibt (vgl. H. Heidenreich, Evangelisierung in Europa. Zur Thematik der Tagung der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen in Wien 1987, in: Pastoraltheologische Informationen 1/1988, 25–39), so daß deutlich hätte markiert werden müssen, welcher Aussagereihe Verf. folgt. Daß er im übrigen darüber hinaus der Wertung von EN kritiklos folgt, wir hätten es heute mit einer wachsenden „Entchristlichung“ zu tun (vgl. EN Nr. 52; bei Verfasser 183), ist noch einmal ein Hinweis darauf, zu welch vagen Aussagen es kommt, wenn von einer einläßlichen Gesellschaftsanalyse abgesehen wird.

Im ganzen ist K.s Buch eine leicht lesbare und übersichtliche Arbeit, der aufgrund ihrer biblischen, ekklesiologischen, pneumatologischen und missionstheologischen Überlegungen durchaus ein Verdienst zukommt. Mit Gewinn wird sie insbesondere der lesen, der sich nicht durch den Untertitel „Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie“ verleiten läßt, eine wirkliche Handlungstheorie zu erwarten.

Mainz

Stefan Knobloch

**Kritzinger, J. N. J. / Saayman, Willem A.** (Ed.): *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*, Gutenberg / Pretoria 1990; 269 S.

Dieser 19 Beiträge enthaltende Sammelband versteht sich nach Angabe seiner Herausgeber als „Festschrift“ (1) für den südafrikanischen Missionswissenschaftler David Bosch, der am 13. 12. 1989 seinen 60. Geburtstag feierte.

Bosch, Missionar und Theologe burischer Abstammung, gilt als einer der profiliertesten Denker innerhalb der South African Missiological Society; es ist verständlich, daß Freunde, Kollegen und Schüler diese Gelegenheit nutzten, um sich mit dem Werk des Jubilars auseinanderzusetzen.

So finden sich in dem Sammelband ausgezeichnete Analysen seiner theologischen Arbeit, die zugleich in sein Gesamtwerk einführen. Hervorzuheben sind die Beiträge des kanadischen Missiologen J. K. LIVINGSTON (David Bosch: an interpretation of some main themes in his missiological thought [3–19]), dem südafrikanischen Neutestamentler J. G. DU PLESSIS (For reasons of the heart: A critical appraisal of David J. Bosch's use of Scripture in the foundation of Christian mission [75–85]) und dem Kirchenhistoriker G. J. PILLAY (Text, paradigms and context: An examination of David Bosch's use of paradigms in the reading of Christian history [109–123]).

Bosch hat es immer verstanden, dem sich auch in Südafrika virulenten Konflikt zwischen konservativen Evangelikalen und progressiven „Ökumenikern“ zu entziehen, und er versucht, nicht ohne Schmerz, eine Position jenseits des Spannungsfeldes einzunehmen.

Viele Beiträge befassen sich mit dieser Problematik; hervorzuheben sind folgende Aufsätze, die eigene Lösungsmöglichkeiten bieten: J. J. KRITZINGER, Mission and evangelism: A critical appraisal of David Bosch's views (140–155); W. A. SAAYMAN, Bridging the Gulf: David Bosch and the Ecumenical/Evangelical Polarisation (99–108); TH. SUNDERMEIER, Missiology yesterday and tomorrow (259–269).

Es stellt sich jedoch die Frage, ob angesichts der sozio-politischen Entwicklungen im südafrikanischen Kontext ein „dritter Weg“ gangbar, eine Position der Vermittlung möglich ist.

Der schwarze Missionswissenschaftler T. A. MOFOKENG ist Repräsentant der Theologen, die mit dem bisherigen Paradigma missiologischer Forschung brechen; er fordert vielmehr „an epistemological rupture with dominant Euri-American Theologies“ (176). In seinem Beitrag: Mission Theology from an African Perspective: A Dialogue with Da-



vid Bosch (168–180) macht er deutlich, daß Boschs methodischer Grundansatz von einem Idealismus geprägt ist, der keine Relevanz für die um ihre Befreiung ringenden Schwarzen besitzt.

Nur durch die konsequente Einführung einer historisch-materialistischen Methode in die Missiologie, wie sie vom KAIROS-Dokument und der Damaskus-Studie gefordert wird, können aus der schwarzen Perspektive verantwortbare Aussagen über Gottes Sendungsauftrag im heutigen Südafrika erfolgen. Mission wird so in Relation gesetzt zum „historischen Projekt“ der Armen, Ausgebeuteten und Marginalisierten: „Mission will be an empowerment of the weak with the biblical message of resistance to tyranny, so that they may rise up to become agents of their own liberation. It is an opening of the mind of the unenlightened with the appropriate analytical parts of the biblical message, so that they can detect manipulations and untruths by their oppressors. Mission may be to teach and exemplify new ways of celebrating the dawning of the day of freedom in the midst of struggle.“ (178)

Der Ansatz MOFOKENGs – zu verweisen wäre noch auf den Beitrag von K. NÜRNBERGER (Salvation or liberation? The soteriological roots of a missionary theology [205–219]) – läßt erkennen, daß die idealistischen Denkmuster von David Bosch und seiner Schule an den Konflikten unserer Zeit vorbeigehen.

Hamburg

Erhard Kamphausen

**Laine, James W.:** *Visions of God. Narratives of Theophany in the Mahābhārata* (Publications of the De Nobili Research Library 16) Brill / Leiden; Gerold & Co. / Vienna; Motilal Banarsidass / Delhi 1989; 304 S.

Angeregt durch moderne christliche Versuche, die Legitimität anderer religiöser Traditionen anzuerkennen (vgl. 282), legt der Vf. eine religionshistorische Studie vor, durch die er an gut ausgewählten und in Übersetzung wiedergegebenen Zitaten aus dem indischen Epos des Mahābhārata zeigen kann, wie hier im Bereich der epischen Literatur derselbe apologetisch-inklusivistische Versuch wie in den Purānas und der gesamten bhakti-Frömmigkeit gemacht wird, unterschiedliche Religionssysteme miteinander zu identifizieren. Nicht erst der sog. moderne oder Neo-Hinduismus hat also damit angefangen, sondern diese Tendenz des Umgangs mit anderen religiösen Traditionen hat – wie diese Arbeit zeigt – sogar auch in der epischen Literatur Indiens eine sehr lange Tradition.

Hannover

Peter Antes

**Le Gai Eaton, Charles:** *Der Islam und die Bestimmung des Menschen. Annäherung an eine Lebensform*, übers. von Eva-Liselotte Schmid. Vorwort von Annemarie Schimmel, Diederichs / Köln 1987; 447 S.

Schon im selben Jahr wie die englische Originalausgabe ist das Buch von LE GAI EATON auch auf Deutsch zugänglich. Sein Ziel ist es, eine einfühlsame Einführung in den Islam zu geben, wobei der Glaube und die Anfangsgeschichte des Islam ebenso zur Sprache kommen, wie die „Früchte des Glaubens“, nämlich die Rechtsordnung, Kunst und Mystik und manch andere Dimension dieser vielfältigen und traditionsreichen Religion. Insofern kommt, so könnte man sagen, zu den bereits zahlreich vorhandenen Einführungen eine weitere hinzu. Das Besondere dieses Buches aber ist es, daß sein Autor ein Konvertit ist und von daher sehr genau den Verstehenshorizont seiner amerikanischen



wie europäischen Leser kennt und darauf auch unter Bezug auf orientalistische Fachliteratur in gut abgewogener Weise eingeht.

Die Abgewogenheit zeigt sich u. a. darin, daß er nicht wie viele andere Konvertiten in ein unkritisches Preisen all dessen, was Muslime sagen oder gesagt haben, verfällt, sondern auch kritische Punkte anmerkt (z. B. 30f). Hilfreich ist des Vf.s doppelte Sozialisation, wenn es darum geht, christliche Vorbehalte gegenüber islamischen Darstellungsweisen als Mißverständnisse aufgrund von Unkenntnis zu entlarven (z. B. 97, 99ff) oder das Verhältnis Islam–Christentum genau zu bestimmen und dadurch unzulässige Parallelisierungen wie etwa die von Koran–Bibel oder Mohammed–Jesus zurückzuweisen (z. B. 127, 179f). Gleiches gilt für die Antithese Offenbarung–Vernunft (z. B. 151f) und die Aussagen über Gott als Person (154f) wie schließlich für das Verständnis der šari'a, die bei uns zu oft als Zwangsjacke (vgl. dazu 71, 306f, 314f) und Entpersönlichung (vgl. 346) gedeutet wird. Auch scheinbare Widersprüche wie den zwischen dem Islam der Barmherzigkeit und seiner erbarmungslosen Wahrheit vermag der Vf. gut nachvollziehbar aufzulösen (vgl. 277), wobei im Meinungsspektrum des politischen Islam eine gewisse Präferenz für die mystische Richtung des Islam durchleuchtet (vgl. 397ff).

Abschließend darf gesagt werden, daß der Vf. wirklich darum bemüht ist, zu einem guten Verständnis islamischer Denk- und Wesensart beizutragen und damit seinen Beitrag zu dem Ziel leistet, das er selbst so formuliert: „Eine Aussöhnung mit dem Islam auf politischer wie auch religiöser Ebene ist jetzt wesentlich für die Zukunft des Westens und sollte zu den höchsten Prioritäten gehören“ (56).

Hannover

Peter Antes

**Loth, Heinz-Jürgen:** *Judentum* (Religionen 4) Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1989; 112 S.

Getreu den Prinzipien der früher erschienen Bändchen Islam, Buddhismus und Christentum (vgl. ZMR 71 [1987] 155) wird auch in diesem 4. Band anhand von Kurzkomentaren und längeren Textzitaten in die fremde Religion eingeführt. Fünf große Bereiche werden dabei abgehandelt: Religiöse Lehren des Judentums, Ethik des Judentums, Jüdische Riten – jüdische Symbole, Aspekte der Re-Sakralisierung in Israel und die Chasidim. Ein Register und Literaturhinweise schließen den Band ab, wobei man gerne noch unter den erwähnten Titeln „Jüdische Ethik: Grundlagen und Lebensformen“ von Leo Trepp, in: Ethik in nichtchristlichen Kulturen, Kohlhammer / Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1984, S. 13–47 gesehen hätte. Ansonsten aber ist nur Positives zu diesem Bändchen zu sagen. Es liefert knapp und anschaulich gehaltene Informationen aus – wie die Kapitelüberschriften zeigen – unterschiedlichen Bereichen des jüdischen Lebens und erfüllt somit ganz und gar seine Aufgabe, ein erster Einstieg in die Thematik zu sein.

Hannover

Peter Antes

**Schillebeeckx, Edward:** *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Herder-Verlag / Freiburg 1990; 326 S.

Was der ekklesiologische dritte Band der theologischen Trilogie werden sollte (nach „Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden“ und „Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis“), ist nun, über zehn Jahre danach, zu weit mehr und anderem geworden – zu einer altersweisen Summe der Theologie überhaupt. Durchgängig geht es zwar in diesem Grundkurs christlichen Glaubens um die Kirche, aber im



Sinne einer „negativen Ekklesiologie“ (19, 240, 251). Denn Kirche ist niemals um ihrer selbst willen da – und gerade in den gegenwärtigen innerkirchlichen Polarisierungen gilt es nach SCHILLEBEECKX, das konziliare Verständnis der Kirche als Sakrament, als Instrument, als Medium des Heiles entschieden zur Geltung zu bringen. „Gott hat die Welt erschaffen, nicht die Religion“ – mit diesem Satz Franz Rosenzweigs könnte man die universale, wahrhaft katholische Intention von SCHILLEBEECKX akzentuieren: Weder Ekklesiozentrismus noch Kirchenflucht, weder depressive noch triumphalistische Fixierung auf die Kirche als Kirche, sondern äußerste Sensibilisierung für die Verheißungen Gottes und die (Über-)Lebensprobleme der Menschen, der Natur und der Welt. Es geht um die Geschichte im ganzen und einzelnen, um die Alltagserfahrungen der Menschen – und gerade darin allein um Gott. „Wo nicht Gott selbst, sondern die Religion, die Wissenschaft oder irgendeine weltliche Macht absolut gesetzt wird, wird mit dem Menschen auch das ‚Gottesbild‘ geschändet: Das ‚Ecce homo‘ am Kreuz und an den vielen Kreuzen, die Menschen bis heute errichtet haben und weiter errichten, wie auch das ‚Ecce natura‘ als geschändete Schöpfungswelt: sowohl im Tier als auch in der Pflanze und in den Lebelementen“. (26) Aus trinitarischer Gottesleidenschaft und entsprechend solidarischer Zeitgenossenschaft geht es dem großen Konzilstheologen um eine „Kirchentheologie in Moll, um zu einem gesunden Gleichgewicht zu kommen, um den jahrhundertelangen Ekklesiozentrismus des empirischen Phänomens ‚christliche Religion‘ ungeschehen zu machen, und zwar: um Gottes, um Jesu Christi und um der Menschen willen. Und diese drei: Gott, Jesus Christus, die Menschen, sind eins“ (19). Entsprechend kommt SCHILLEBEECKX ausdrücklich erst im letzten der vier großen Kapitel, einer konzentrischen Kreisbewegung folgend auf die realexistierende Kirche, und von dorthier spannt sich der Bogen zum Anfang der Denkbewegung zurück, dem abgründigen Geheimnis der „Weltgeschichte und Heilsgeschichte, Offenbarungsgeschichte und Leidensgeschichte“ (so die Überschrift des ersten Kapitels) der Menschheit (und des Kosmos) insgesamt.

Zuerst also geht es um die relationale Ortung von Religionen und Kirchen im Blick auf das universale Heilshandeln Gottes in der Geschichte der Menschen überhaupt: „Ohne allgemeine Heilsgeschichte ist eine besondere Offenbarungsgeschichte, wie die in Israel und Jesus, unmöglich.“ (35) Religionen und Kirchen – hier wäre jeweils wohl noch genauer zu unterscheiden – sind jene Orte, an denen Menschen sich ausdrücklich des universalen Heilshandelns Gottes in der Geschichte bewußt werden und dieses in Real-symbolen und Aussagen „zweiter Ordnung“ thematisieren. Fundamental ist diese Bemühung bestimmt durch die alles prägende Kontrasterfahrung des Bösen und Widerständigen in der Welt, das nicht sein soll und – im Modus der Sehnsucht und des Protestes – gleichursprünglich Betroffenheit und Empörung auslöst und impliziert. Diese „Kontrasterfahrung mit dem ihr innewohnenden Widerstand gegen Unrecht und mit ihrer Perspektive auf etwas Besseres wird für Christen das, worin sich die Einheit der *Geschichte* als *Geschenk* vollzieht.“ (29) Angesichts der menschheitlichen Leidensgeschichten also ist das Verhältnis von (universalen) Heilsgeschichte als Profangeschichte einerseits und (relationalen) spezifischer Offenbarungserfahrung andererseits zu erläutern, und im Schnittfeld beider gewinnt die biblische und christliche Überlieferung spezifisches Gewicht und Profil. „Christen erfahren Jesus als die höchste Offenbarungsdichte Gottes in einer ganzen Geschichte von Offenbarungserfahrungen.“ (51) Entsprechend entwirft SCHILLEBEECKX unter Rückgriff auf seine früheren Arbeiten sein Konzept „von einer reziprok-kritischen Relation zwischen der christlichen Erfahrungstradition [...] und der heutigen Situation.“ (148, 58ff).

Das zweite Kapitel „Menschen auf der Suche nach Gott, Gott auf der Suche nach Menschen“ entwirft eine philosophisch-theologische Verantwortung des Redens von Gott – und mit ihm. „Der eigentliche Zusammenhang, in dem das Wort Gott gebraucht wird, ist das individuelle und gemeinsame *Gebet* lebender Menschen *zu Gott*.“ (94) Hier



kommt jenes „Lebens-Surplus“ (90) zur Sprache, in dem Transzendenz und Immanenz Gottes gleichermaßen buchstabiert werden. Gegenüber diesem elementaren Gottsuchen ist alles Institutionale und Ethische „nur“ relativ (89ff). Zumal im christlichen Glauben geht es um die meta-ethische Dimension des wahren Lebens (55ff, 104, 117) – gegen eine in der bürgerlichen Welt allseits verbreitete Moralisierung des Evangeliums. Die Christlichkeit von Ethik zeigt sich gerade in ihrer meta-ethischen Gründung! Entsprechend entwirft SCHILLEBEECKX eine religionsgeschichtliche und theologische Phänomenologie der Mystik, innerhalb derer die überlieferte Rede von der Allmacht Gottes kritisch reformuliert wird als Lehre von der „Wehrlosigkeit“ seiner Liebe (124). Christliche Mystik ist nämlich niemals weltlos oder weltflüchtig: „Es gibt keine Begegnung mit Gott (Glaube wie auch Sünde), die nicht durch eine Begegnung mit der Welt in ihrer eigenen Konsistenz vermittelt ist.“ (127)

Im dritten Kapitel „Christen finden Gott vor allem in Jesus Christus“ geht es um die Auslegung der biblischen Reich-Gottes-Botschaft in interreligiöser Perspektive. Aufgabe ist „die Begründung der Einmaligkeit Jesu Christi einerseits ohne Diskriminierung anderer Religionen, aber ohne andererseits einem ‚religiösen Indifferentismus‘ zu verfallen“ (141). Unter Einbeziehung seiner bisherigen christologischen Studien entfaltet SCHILLEBEECKX die zentrale subversive Wahrheit: „Gott hat sich nach christlicher Auffassung in Jesus durch das Nichtgöttliche seines Menschseins hindurch und in diesem offenbart.“ (166) Die chalcedonensische Bestimmung des Gott-Mensch-Geheimnisses Jesu in intensiver Meditation aufnehmend, kommt SCHILLEBEECKX zu glücklichen Formulierungen: „Jesus ist der *Mensch*, in dem der Schöpfungsauftrag – und somit die Geschichte und der Bund – geglückt ist, wenn auch unter den Bedingungen unserer Leidensgeschichte. Die Folge ist, daß *Vertrauen in diesen Menschen* die Konkretisierung des *Glaubens an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde* ist, der durch seinen Schöpfungsakt dem Menschen rückhaltloses Vertrauen schenkt.“ (188) Vor diesem Hintergrund werden die „Familienähnlichkeiten“ (207) zwischen den vielen Religionen so entfaltet, daß der christliche Anspruch auf befreiende Universalität nicht (wieder) „imperialistisch zu einem kirchlichen Absolutheitsanspruch verdreht“ werden kann (206). „Einerseits ohne Absolutismus oder Relativismus, andererseits ohne Diskriminierung oder Überlegenheitsgefühl“ (211) geht es darum, die faktische Pluralität der Religionen als eine *prinzipielle* zu begreifen. Ohne die Bedeutung irgendeiner Religion zu schmälern, liegt das Besondere des Christlichen doch in seiner „pathischen Kraft“ (227), in seiner „offenen“ Identifizierung Gottes mit Jesus und Jesu mit Gott. „Das Christentum hat also die Intention, Gott zu identifizieren; gerade das ist seine Eigenart. Für Christen ist Jesus die Definition Gottes“ (228) – und gerade deshalb ist das Christentum offen für Gottes Handeln in aller Welt und zumal in den Religionen.

Der Universalität von Gottes Heilshandeln folgend, widmet sich erst das vierte Kapitel der konkreten Kirche. Alle entscheidenden ekklesiologischen Eckdaten aufnehmend, wird es zu einem leidenschaftlichen Plädoyer „für eine demokratische Leitung der Kirche als Gemeinde Gottes“ (237) zugunsten der Welt. Im letzten Konzil hat die römisch-katholische Kirche im Prinzip endgültig ihre feudalistische Vergangenheit hinter sich gelassen und sich wichtigste Errungenschaften der bürgerlichen Revolution zu eigen gemacht. Freilich bleiben immer noch zwei Grundprobleme zwischen Kirche und Moderne – die Spannung nämlich, ja der Gegensatz, zwischen moderner Demokratie und kirchlicher Hierarchie einerseits sowie zwischen dem Wahrheitsbegriff der Aufklärung und der nichthistorischen Wahrheitsauffassung der kirchlichen Hierarchie andererseits (256f). Sach- und zeitgemäßer noch müsse dann die christliche Zentralwahrheit zur Geltung kommen: „Die ganze lebendige Kirchengemeinde im Bekennen, Beten und Praxis ist Subjekt“ (150) der Vermittlung von Gottes Heil „für euch und für alle“. Immer noch ist in der Kirche die Gefahr gegeben, sich durch eine (verschwiegene) Leugnung aller – oft



sehr ambivalenter-historischer Vermittlungen in ihrem Sprechen und Handeln triumphalistisch, anscheinend zeitlos und weltflüchtig zu immunisieren. Zwar hatte das letzte Konzil „ihren Gläubigen und ausdrücklich auch den Theologen unter ihnen christliche Freiheit innerhalb des offenen Raumes des verbindlichen Evangeliums Jesu Christi“ (8) zugesagt, faktisch aber erscheint die Kirche immer noch zu sehr geschichtsvergessen, konfliktunfähig und in theologisch unnötiger Ungleichzeitigkeit zur Moderne. „Die wertvollen bürgerlichen Errungenschaften lassen sich nicht einfach in die Kirche einbringen, solange sich diese Kirche theoretisch und praktisch weiter auf ihre feudalistisch-hierarchische Amtsstruktur beruft.“ (269) Entsprechend gibt es heute in der Kirche selbst einen konziliaren Prozeß (im doppelten Wortsinn), um ihrem eigenen Selbstverständnis und Anspruch gemäß glaubwürdiger noch Sakrament und Instrument der Einheit aller Menschen mit Gott und untereinander zu werden. Die Kirche ist eben unfehlbar nicht „trotz der Schwachheit“, sondern „in und durch“ diese (249). Hier liegt der Grund für ihre dauernde Bekehrungsbedürftigkeit und Selbstkorrektur (vgl. 249 u. ö.). Insgesamt spielt im ganzen Buch die Machtthematik also nicht zufällig eine zentrale Rolle (wobei freilich nicht immer klar unterschieden wird zwischen Macht, Gewalt und Herrschaft und somit bisweilen ein illusionärer Zug bestimmen wird [vgl. 162, 166f, 167 u. ö.]). Immerhin: Der Streit um ein evangeliumsgemäßes Verständnis von Hierarchie und Amtlichkeit in der Kirche und zu ihren und aller Menschen Gunsten will kommunial bewältigt sein – nicht zuletzt gegen zentralistische Tendenzen: „Daß der Papst für persönlich unfehlbar gehalten wird, ist römisch-katholisch gesehen eine Häresie, wenn auch eine der wenigen Häresien, die von offizieller Seite nie verurteilt werden.“ (252).

Dieses reife Alterswerk, eine Lebenssumme des Glaubens und Denkens, bemüht sich mit Erfolg um eine möglichst allgemein verständliche, durchaus narrative Sprache – vielfältige Detailstudien und fachliche Differenzierungen voraussetzend. Das Buch ist für Mann und Frau an der kirchlichen und gesellschaftlichen Basis geschrieben, in leidenschaftlicher Treue zur Überlieferung, in sensibler Zeitgenossenschaft, befreiungstheologisch auf die praktische Dimension des Glaubens und seiner politischen Implikationen bedacht. Bezeichnend sind die klare Benennung realer Kontrasterfahrungen und Leidensgeschichten (in Gesellschaft und Kirche), der selbstverständlich interreligiöse und (post-)ökumenische Kontext der Darlegungen, der Respekt vor der Vielfalt und Pluralität des Religiösen, des Geschichtlichen und (allzu) Menschlichen. Daß zudem Mystik und Spiritualität nicht ein bloß frommer Ableger guter Theologie sind, sondern deren selbstverständliche Grunddimension zeigt sich durchgängig (etwa in den Hinweisen auf das Gebet: 107, 168, 173): Klar kommt die meta-ethische, transmoralische Dimension des Evangeliums zur Geltung im Sinne dessen, was ich den „kategorischen Indikativ des Glaubens“ genannt habe. Wie wenig dabei der Imperativ der Nachfolge Jesu zu kurz kommt, zeigen zudem die gleichermaßen originellen und erschütternden Reflexionen zur Frohen (!) Botschaft von Gottes Gericht (179ff).

Ein solches Konzentrat gelebten christlichen Glaubens und Denkens ist in einer kurzen Rezension nicht zu erschöpfen, ist doch SCHILLEBEECKX' Werk gleichermaßen reflexiv und meditativ zu lesen. Seine gerechte Beurteilung muß das gesamte Lebenswerk von SCHILLEBEECKX in den Blick nehmen. Dann freilich zeigen sich entschieden jene Themen, die dringend weiterer Bearbeitung bedürfen: die Verhältnisbestimmungen von Profan-, Heils- und Offenbarungsgeschichte z. B., die Bestimmung von Amt, Macht, Autorität (und Recht!) in der Kirche und zugunsten ihres Auftrages und ihrer Glaubwürdigkeit, die (doch undialektische?) Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition. Zu fragen bliebe auch, ob und inwiefern dieser Entwurf einer europäischen Befreiungstheologie nicht doch noch zu kurzschlüssig, weil in concreto zu unvermittelt mit Bibel und Überlieferung, Anschluß sucht an die (fast absolut gesetzte?) Moderne seit der europäischen Aufklärung. Auffällig ist zudem, wie sehr die Bemühung um eine politische



Reformulierung des christlichen Glaubens das Gespräch mit der (Tiefen-)Psychologie und religionsgeschichtlichen Archetypik vermissen läßt. Immerhin: Entstanden ist ein großes Buch, mit Leidenschaft, Fachkenntnis und brennender Geduld geschrieben, die Besonderheit des Christlichen (vgl. 206) ausarbeitend als humanisierenden Mehrwert. In Darstellung, Reflexion und Urteil unbestechlich und klar entschieden, fordert SCHILLEBEECKX neu dazu auf, dem Christlichen und Kirchlichen spezifisches Profil zu geben und, in solidarischer Zeitgenossenschaft, die christliche Unterscheidung der Geister orthopraktisch einzuüben. Bedeutsam ist es also nicht zuletzt als Beitrag zu einer Theologie der Religionen, der Re-Evangelisierung und der Mission.

Wiesbaden-Naurod

Gotthard Fuchs

**Schimmel, Annemarie:** *Wanderungen mit Yunus Emre*, mit Zeichnungen von Ingrid Schaar, Önel-Verlag / Köln 1989; 88 S.

Während die arabische und persische Mystik des Islam bei uns relativ gut bekannt ist, besteht im Bereich der türkisch-islamischen Mystik noch ein großer Nachholbedarf. Von daher ist es zu begrüßen, daß die Vf.in, die wie kaum ein anderer Gelehrter die islamisch-mystische Tradition hervorragend kennt (vgl. etwa ihr Buch: *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985, oder den Beitrag: *Sufismus und Volksfrömmigkeit*, in: A. Schimmel u. a.: *Der Islam 3. Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit*, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, S. 157–266 [Die Religionen der Menschheit 25,3]), nun durch Textproben in Übersetzung einen der bedeutendsten islamisch-türkischen Mystiker: Yunus Emre (gest. 1321 n. Chr.) vorstellt. Dabei läßt die Textsammlung eher zum denkerischen Nachvollzug in der Meditation ein, als daß es sich um eine systematische Erschließung des Werkes von Emre handelt. Dadurch wird seine spirituelle Erfahrung zum Allgemeingut all derer, die sich nach religiöser Erfahrung sehnen und geführt von denen, die sie gemacht haben, im eigenen Bemühen angeleitet werden, unabhängig davon, zu welcher Religion im einzelnen der Suchende gehört.

Hannover

Peter Antes

**Schimmel, Annemarie:** *Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph* (Diederichs' gelbe Reihe 82: Islam) Diederichs / München 1989; 239 S.

Muhammad Iqbal (1877–1938) gehört zu den einflußreichsten und geistreichsten Gestalten des modernen Islam, der aufgrund großer Gelehrsamkeit und vieler Reisen eine Synthese zwischen Orient und Okzident im Gewande eines der Zukunft zugewandten Islam gesucht hat. Sein Traum von einem Land für die Muslime im indischen Kontext ist zwar erst nach seinem Tode durch die Gründung Pakistans 1947 in Erfüllung gegangen, doch darf er als Wegbereiter dahin und in diesem Sinne als geistiger Vater Pakistans angesehen werden. Angesichts dieser breit gefächerten Interessen ist leicht verständlich, daß seine Schriften viele europäische Orientalisten begeisterten und zu vertieften Studien reizten. Zu diesen gehört auch ANNEMARIE SCHIMMEL, die in Berlin in den ersten Kriegsjahren des 2. Weltkrieges auf seinen Namen gestoßen war (vgl. 7) und seither immer wieder über ihn gearbeitet hat, wie neben vielem anderen ihr Buch „Gabriel's Wing. A Study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal“ (Leiden 1963) eindrucksvoll belegt. Das nun vorgelegte Buch faßt die Ergebnisse dieser jahrzehntelangen Beschäftigung mit Iqbal in gut lesbarem Stil zusammen und stellt somit einen wichtigen Meilenstein für die Iqbal-Forschung dar, der zudem noch für ein breiteres Publikum geschrieben ist.

Hannover

Peter Antes



**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 Orthopraxis, 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 Orthopraxis 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 Orthopraxis (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 (Ecuador) 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). Wohlgemerkt, 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, „chigualo“ 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 Monopolanspruchs 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 verzweifelt.

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



Übersetzungen bekannt und auch die meisten deutschen Textauszüge bedienen sich dieser englischen Texte als Quelle. Von daher ist es besonders wichtig und lobenswert, daß MARTIN KÄMPCHEN es sich zur Aufgabe gemacht hat, seine Übersetzungen auf der Basis der bengalischen Textsammlungen zu erstellen. So wird der Umweg über das Englische vermieden und anhand zahlreicher Hinweise deutlich, wie sehr diese Texte eben auch im heimatlichen Denken und Empfinden Bengalens, dem SRĪ RĀMAKRISHNA entstammt, verwurzelt sind. Die beiden Textsammlungen bringen gut ausgewählte Texte und sind als komplementär zu verstehen, weil KÄMPCHEN bemüht ist, Doppelungen zu vermeiden. Wer sich mit der Spiritualität des modernen Hinduismus befassen und begreifen will, daß auch außerhalb des christlichen Kontextes – wenngleich u. a. durch diesen mit angeregt – Großartiges über Gotteserfahrung gesagt wird, ist gut beraten, diese beiden Bücher zu konsultieren und sich von ihnen anregen zu lassen.

Hannover

Peter Antes

*Studia Missionalia* vol. 38 (1989). Publication of the Faculty of Missiology, Gregorian University: *Peace. Christianity and other Religions*, Editrice PUG / Roma 1989; 454 S.

Dem Schema früherer Bände entsprechend, behandelt die bekannte Reihe der Gregoriana im Jahr 1989 unter der Herausgeberschaft von M. DHAVAMONY die Einstellung zum Frieden, wie sie sich in den Religionen findet. In den ersten fünf bzw. sechs Beiträgen geht es um die Friedensproblematik im Christentum, seinen Ursprüngen (im alttestamentlich-jüdischen Umfeld: D. COX; in der Gestalt Jesu Christi: E. FARAHIAN; im lukanischen Corpus: J. J. KILLGALEN), in Fallbeispielen wie der Jesuitenmission des 16. Jh.s (J. LOPEZ-GAY) und der Theologie K. Barths (PH. J. ROSATO). J. JOBLIN fragt schließlich nach der universalen Bedeutsamkeit der UNO-Erklärung über die religiöse Freiheit. So zweckdienlich es ist, in den Ursprüngen die Aussagen zum Frieden zu erheben, so wichtig wäre freilich doch eine offenere Diskussion all dessen, was dem heutigen Verständnis von Frieden zu widerstreben scheint bzw. ihm tatsächlich widerspricht. LOPEZ-GAY weist auf die Problematik hin, die sich hierbei in der Missionstätigkeit ergibt. Wünschenswert wären aber zusätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Frieden und Wahrheitsanspruch, Frieden und autoritativ-dogmatischer Lehrverkündigung, Frieden in der Kirche und zwischen den Religionen u. ä. gewesen, – Fragen, die heute überall da diskutiert werden, wo der aktuelle Beitrag des Christentums zum Frieden gefordert ist. Statt dessen folgen im Band lesenswerte, aber am Ende doch eher nebeneinandergereihte Einblicke in die Friedenshaltung anderer Religionen. Das Judentum fällt leider völlig aus. Der Islam wird in seiner Friedenseinstellung zweimal besprochen, einmal durch W. MONTGOMERY WATTS, sodann durch den Direktor des islamischen Kulturzentrums in Rom A. QAYYUM KHAN. Doch auch hier sucht man vergebens nach einer eingehenden Erörterung des verbreiteten gegenteiligen Eindrucks („heiliger Krieg“, Auseinandersetzungen zwischen Christen und Moslems, heutige Missionsproblematik). In gewissem Sinne leichter hat es der Herausgeber selbst, wo er den Hinduweg zum Frieden behandelt. Der Beitrag von S. L. RAJ über Jayaprakash Narayan, einen Schüler Gandhis, als Friedensstifter führt zu einer dankenswerten Differenzierung des gewohnten Indienbildes, da er eine Reihe von aktuellen Facetten der Friedensbemühungen auf dem indischen Subkontinent freilegt. Vier Beiträge sind dem Buddhismus gewidmet: Buddha als friedvoller Revolutionär (A. PEZZALI), Asoka und der Friede (A. WAYMAN), Milindapañña als Compendium für den Friedensdialog (M. FUSS), der Bodhisattvaweg des Friedens (G. M.



Williams). Der letzte Beitrag befaßt sich vorrangig mit dem bis heute wirksamen Laienweg des Buddhismus, zumal in japanischen Ausprägungen; am Ende steht denn auch das Friedensprogramm der Rishshōkōseikai im Vordergrund. Es folgen vier Aufsätze zu den afrikanischen Religionen (Bischof P. J. SARFONG, A. SHORTER, R. RWEYEMAMU, J.-P. ESCHLIMANN). Es fragt sich – bei aller Anerkennung, die dem instruktiven Band gebührt, – aber doch, ob nicht auch einmal einheimische Religionen anderer Kontinente, etwa die wiedererwachenden Religionen Lateinamerikas, sodann die Religionen Ozeaniens eine stärkere Beachtung verdienen würden. Gerade weil die Bände der *Studia Missionalia* indirekt immer auch ein Stück Religionsgeographie vermitteln, ist darauf zu achten, daß nicht bestimmte Bereiche – zeitliche wie räumliche – wie auch die mit einer Problematik gegebenen benachbarten Fragefelder zu häufig ausgeblendet bleiben.

Bonn

Hans Waldenfels

*Was jeder vom Islam wissen muß*, hg. vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 786) Gütersloher Verlagshaus Mohn / Gütersloh 1990; 224 S.

Die islamische Welt ist in Bewegung geraten. Die Renaissance des Islam ist auf Weltenebene unübersehbar. Innerislamische Strömungen, so unterschiedlich sie im einzelnen auch sein mögen, drängen auf je eigene Weise zu einer Veränderung gegenwärtiger Verhältnisse. Tendenzen zu einer zeitgerechten Reform des Islams und seiner Strukturen sind ebenso auszumachen wie militante Gruppierungen, die aus ihrer fundamentalistischen Grundüberzeugung heraus die Islamisierung von Staat und Gesellschaft fordern. Daß gerade islamistische Strömungen von sich reden machen und auch in politischen Aktionen ihre Haltung vor aller Welt untermauern, hat dem Islam den Verdacht eingebracht, eine aggressive Religion zu sein. Um nicht noch neue Vorurteile aufkommen zu lassen, die sich zu den aus der Geschichte hinlänglich bekannten hinzugesellen, bemüht sich die vorliegende Publikation „Was jeder vom Islam wissen muß“ – erarbeitet von einer von der Kirchenleitung der VELKD berufenen Arbeitsgruppe – um eine sachliche Information über den Islam. Entstanden ist das Buch aus einer seit 1982 erschienenen Faltblattserie.

Das Buch gliedert sich in fünf Teile:

Erster Teil: Islam – Glaube und Leben (16–68).

Zweiter Teil: Islam – Geschichte und Gegenwart (69–127).

Dritter Teil: Islam und Christentum (128–173).

Vierter Teil: Islam – eine christliche Würdigung (174–186).

Fünfter Teil: Anhang (187–224: Zeittafel und Daten aus der islamischen Geschichte und dazu Vergleichsdaten aus der europäischen Geschichte; Karten zur Ausbreitung des Islams; Adressen islamischer Vereinigungen sowie von Informations- und Beratungsstellen; Islamischer und christlicher Festkalender; Begriffsregister; Personen- und Ortsregister; Verzeichnis der Koran- und Bibelstellen; Bibliographie; Mitarbeiterverzeichnis).

Bereits die Materialfülle zeugt von einem intensiven Arbeitsaufwand. Der Anhang, insbesondere mit seinen beiden Zeittafeln, den aufgeführten Anschriftslisten und dem Festkalender, bietet eine treffliche Information für jeden, der, bei aller Religions- und Kulturdifferenz, die Christen und Muslime hierzulande trennt, gewillt ist mitzuarbeiten an einer Gesellschaft, in der Menschen – egal welcher Herkunft – in gegenseitiger Solidarität zusammenleben können.

Der Respekt vor der Glaubensursprünglichkeit des jeweils anderen gebietet es, sich um eine sachliche Information der je anderen Religion zu bemühen. „Was jeder vom



Islam wissen muß“ liefert hier eine solide Handreichung für Christen. „Was jeder vom Christentum wissen muß“ wäre das Pendant für Muslime!

Der erste Teil „Islam – Glaube und Leben“ gibt eine kurze Einführung in den Koran, das hl. Buch der Muslime (I. Kap.), sodann in Leben und Selbstverständnis Mohammeds (II. Kap.). Warum „Mohammed in christlicher Sicht“ (27f) bereits hier abgehandelt wird – allerdings viel zu knapp! –, will nicht so recht einleuchten, geht es doch zunächst um eine Einführung in den Islam, in sein Selbstverständnis und in seinen Anspruch. „Mohammed in christlicher Sicht“ wäre im vierten Teil („Islam – eine christliche Würdigung“) besser plaziert gewesen.

Auch die Gliederung des III. und IV. Kapitels dieses ersten Teils der Arbeit kann nicht so recht überzeugen. Warum hat man die sogenannten fünf „Säulen des Islams“ auseinandergerissen und auf zwei Kapitel aufgeteilt? Die „Hingabe an Gott“ zeigt sich nämlich 1. im Zeugnis für ihn, 2. im (rituellen) Gebet, 3. im Fasten, 4. in der Sozialsteuer und 5. in der Wallfahrt nach Mekka.

Daß das IV. Kapitel „Frau und Familie“ statt adäquater „Ehe und Familie“ heißt, ist wohl eher ein westliches denn ein islamisches Problem.

Der zweite Teil „Islam – Geschichte und Gegenwart“ beginnt mit den Schiiten. „Sun-niten und Schiiten“ als Überschrift wäre für den Leser vorteilhafter gewesen, um a priori die Differenz zwischen Sunna und Schia erfassen zu können. Insgesamt scheint die An- und Zuordnung der einzelnen Kapitel hier weniger gelungen, als es sonst im Buch der Fall ist. Das III. Kapitel, weil zum Selbstverständnis des Islams unverzichtbar, hätte m.E. unbedingt in den I. Teil gehört. Und schließlich wäre das VIII. Kapitel „Jerusalem – die Stadt der drei Religionen“ (120ff) als gemeinsames Band jüdisch-christlich-islamischer Tradition besser an den Schluß des Buches gesetzt worden, um die gemeinsame Zukunftsperspektive zu unterstreichen; denn – wie schreiben die Autoren trefflich: „Jerusalem ist bis heute ein Beispiel für das Unvermögen der drei Religionen, Frieden zu verwirklichen. Die Stadt bleibt aber gleichzeitig ein Ort der Verheißung und Erwartung, daß Gott selbst den Frieden schaffen wird. Deshalb bleiben Juden, Christen und Muslime verpflichtet, über alle Grenzen hinweg die Versöhnung untereinander zu suchen“ (126).

Der dritte Teil „Islam und Christentum“ stellt sich als gute erste Einführung in Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen beiden Religionen dar. Die Anfragen zu den Möglichkeiten des Dialogs (145) regen den Leser zum Nachdenken an. Daß die „Christlich-islamische Bewegung in der Geschichte“ (147ff) überwiegend eine Geschichte der Konfrontation gewesen ist, bringt die zitierte Überschrift des III. Kapitels hier leider nicht zum Ausdruck. Auf die Eroberung Konstantinopels 1453 z.B., die nachdrücklich auf das Abendland eingewirkt hat, wird in diesem Zusammenhang nicht einmal verwiesen (vgl. aber 104), wohingegen korrekterweise die sogenannte Türkengefahr zur Zeit der Reformation Erwähnung findet.

Der abschließende vierte Teil „Islam – eine christliche Würdigung“ (174ff) versteht sich ausdrücklich auch als „Wertung“ (174). Sie zeichnet sich durch ihre innere Ausgewogenheit aus. Auch wenn kritische Anfragen gestellt werden – eine Grundvoraussetzung für jedes ernsthafte gemeinsame Gespräch –, wenn Vorbehalte geäußert und Gefahren indiziert werden, lassen sie nie den nötigen Respekt und die Achtung vor dem Islam und der Glaubenspraxis der Muslime vermissen. Trotz oben genannter Kritikpunkte ist das Buch insgesamt gesehen eine gelungene Einführung in den Islam für jeden Leser, der sich möglichst objektiv über diese Religion, die in Zukunft nicht ohne Einfluß auch auf unsere Alltagswirklichkeit bleiben wird, informieren will.

Die sich nahezu an jedes Kapitel anschließende „Dokumentation“, die den Leser direkt an die Quellen des Islams (Koran und Hadith) heranführt, belegt die gemachten Aussagen aus erster Hand.



Das Literaturverzeichnis (218–222) ist leider zu mager ausgefallen. Der Hinweis, daß lediglich eine kleine Auswahl aus der Fülle der Bibliographie vorgestellt wird, fehlt. – Die Namensliste der Arbeitsgruppe findet man auf S. 224, nicht S. 217, wie es im Vorwort (11) heißt.

Würzburg

Ludwig Hagemann

**Weger, Karl-Heinz** (Bearb.): *Religionskritik* (Texte zur Theologie. Abt. Fundamentaltheologie 1) Styria / Graz–Wien–Köln 1991; 296 S.

Daß in einer Reihe „Texte zur Theologie“ auch die Stimmen der Religionskritik mit einem eigenen Band bedacht werden, ist angesichts der traditionellen Traktate der Systematischen Theologie nicht selbstverständlich, doch um so dankenswerter. Was gegen die Existenz Gottes oder den christlichen Glauben eingewandt wird, ist zu erheblichen Stücken nicht einfach eine Abwehr aus mangelndem Verständnis, sondern eine naheliegende Folge aus dem Wesen von Religion und Glaube selbst, aufschlußreich auch für deren jeweilige geistesgeschichtliche und gesellschaftliche Bedingungen. In solcher Hinsicht ist die theologische Auseinandersetzung mit Religionskritik nicht nur eine Aufgabe der apologetischen Rechtfertigung nach außen; sie gehört vielmehr zur fundamentalen Ermittlung der eigenen Überzeugungsvoraussetzungen. Dazu gibt der vorliegende Reader eine inhaltlich gediegene und formal handliche Studienhilfe.

Die Autoren sind nach zeitlicher Ordnung gruppiert, nicht etwa nach argumentativer Verwandtschaft. Die einzelnen Texte sind oft nicht umfangreicher als zwei Seiten, gelegentlich nehmen sie auch nur kurze Abschnitte ein; ein Umfang von fünf bis sechs Seiten ist die Ausnahme. Dabei sind freilich einzelne Autoren häufig mit mehreren Texten vertreten. Zu Recht merkt das Vorwort an, daß eine so angelegte Sammlung immer „nur eine erste Hinführung“ sein kann. Dazu dienen auch die jedem Autor beigefügten knappen Erläuterungen und eine kleine Einleitung in den gesamten Band. Zur weiteren Orientierung verweist ein umfangreiches Literaturverzeichnis auf deutschsprachige Übersichtswerke zur Religionskritik (nicht zu einzelnen Autoren und Themen), die seit 1970 erschienen sind.

Entsprechend einem eng gefaßten Begriff von „Religionskritik“ werden nur solche Autoren und Texte ausgewählt, deren Argumentationen ausdrücklich atheistisch oder agnostisch angelegt sind. Damit bleiben all diejenigen außer acht, deren Kritik religions-intern und innertheologisch ansetzt oder gegen andere Religionen gerichtet ist. Zur weiteren Charakteristik der Auswahl legt sich ein Vergleich nahe mit dem ebenfalls von KARL-HEINZ WEGER herausgegebenen Band der Herderbücherei „Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein“ (Freiburg 1988, Nr. 716). Im Unterschied dazu sind in dem vorliegenden Band auch Stimmen der Antike berücksichtigt, mit Celsos auch ein betont gegen das Christentum gerichteter Autor (freilich ist diese besondere Konfrontation in den ausgewählten Zitaten selbst nur wenig erkennbar). Nicht aufgenommen wurden dagegen poetisch-literarische Zeugnisse (so verzeichnet das Autoren-Lexikon beispielsweise auch Brecht, Goethe, Heine, Kafka, Shaw). Außerdem entfielen diejenigen Philosophen, die zwar für die Geschichte der neuzeitlichen Religionskritik erheblich sind, ihr aber bei der vorgegebenen engen begrifflichen Eingrenzung nicht unmittelbar angehören (es fehlen hier also anders als im Lexikon z. B. Fichte, Hegel, Kant). Im übrigen mußte aus verständlichen Gründen in der Textsammlung die Zahl der Autoren, die berücksichtigt werden konnten, kräftig verringert werden. Daß dabei die Auswahl im einzelnen immer auch anders ausfallen könnte, ist selbstverständlich. Nur zwei Momente seien beiläufig herausgehoben: Daß zwar Camus, nicht aber Sartre vertreten ist, ist schwer zu rechtfertigen. Mit Helene von Drusko-



witz kommt eine einzige weibliche Stimme zu Wort; die feministische Akzentuierung ihrer Kritik verschaffte ihr zwischen Nietzsche und Freud einen bemerkenswerten Platz.

Insgesamt fügt sich dieses Buch nach Inhalt und Anlage gut zu den bis jetzt bereits erschienenen Bänden „Texte zur Theologie“ und bestärkt die Anerkennung, die diese Reihe bisher schon erfahren hat.

Kaarst

Hans Zirker

**Wietzke, Joachim** (Hg.): *Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi. Darstellung und Dokumentation der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989*, Lembeck/Frankfurt a. M. 1989; 302 S.

Vom 22. Mai bis zum 1. Juni 1989 fand in San Antonio, Texas, die 10. Weltmissionskonferenz statt, ausgerichtet von der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) des Ökumenischen Rates der Kirchen. Insgesamt 778 Teilnehmer/innen, davon 275 Delegierte, waren zusammengekommen, um unter dem Leitthema „Dein Wille geschehe – Mission in der Nachfolge Jesu Christi“ („Your Will be Done – Mission in Christ's Way“) über die Sendung der Kirche in der gegenwärtigen Weltsituation nachzudenken. Die Wahl des Themas signalisierte dabei sowohl die bewußte Anknüpfung an die vorangegangene Konferenz 1980 in Melbourne („Dein Reich komme“) als auch die Aufnahme und Gewichtung der 1982 verabschiedeten Ökumenischen Erklärung zu Mission und Evangelisation, der die erklärende zweite Zeile des Leitthemas entnommen ist. Die Konferenz war nicht als missionstheologischer Expertenkongreß geplant – das zeigt bereits ein Blick auf die Zusammensetzung: zwei Drittel aller Delegierten nahmen erstmals als Vertreter/innen ihrer Kirchen an einer derartigen Konferenz teil, unter ihnen eine beachtliche Anzahl von der „Graswurzel“-Basis –, sondern sie „wollte ein Forum bieten, die schmerzlichen und mutmachenden Erfahrungen aus der missionarischen Praxis der Kirchen zur Sprache zu bringen“ (9). Von daher darf es nicht verwundern, daß San Antonio „keine neue Theologie der Mission gebracht [hat], die man in Form von Erklärungen getrost nach Hause tragen kann“ (40), und daß, im Unterschied zu Melbourne, das bestimmende Thema, die „packende Vision“ (49) fehlte. Die anstehenden Fragen waren zu vielfältig, die Dauer der Konferenz zu kurz, die Teilnehmer zu unterschiedlich, „als daß am Ende von neun Konferenztagen eine einheitliche Antwort auf die Frage nach den Prioritäten der Mission [...] zu erwarten gewesen wäre. [...] Wir haben es in San Antonio nur zu einer Zwischenbilanz gebracht [...]“ (60). Die Bedeutung der Konferenz lag vielmehr im persönlichen Erfahrungsaustausch und in der gegenseitigen Ermutigung sowie in den gemeinsamen Gottesdiensten, Gebeten und Bibelarbeiten, die die Vielfalt und den Reichtum der weltweiten Kirche lebendig werden ließen. [Das Gottesdienstmaterial, die Lieder und Gebete von San Antonio, die aus Platzgründen nicht mit abgedruckt werden konnten, hat das EMW Hamburg inzwischen in einer gesonderten Publikation vorgelegt.]

Der vorliegende Band gliedert sich in zwei Teile: Darstellung und Dokumentation.

Der Darstellungsteil enthält Informationen, Kommentare und Interpretationen zur Einordnung, zum Verlauf und zu den Ergebnissen der Konferenz. In einem ersten Kapitel kommen Eindrücke von der Konferenz zu Wort: über den Ort und die Atmosphäre, über die Gottesdienste, die Bibelarbeiten und die Jugend-Vorkonferenz, zu der zweieinhalb Tage lang etwa 100 Jugendliche (d. h. junge Erwachsene unter 30 Jahren) zum Thema „Gehorsam riskieren“ zusammentrafen. Ein zweites Kapitel gibt in drei Beiträgen eine historische und theologische Einordnung der Konferenz. Ein drittes bringt Erfahrungsberichte aus den vier Sektionen „Umkehr zum lebendigen Gott“, „Teilnehmen am



Leiden und am Kampf“, „Die Erde ist des Herrn“ und „Auf dem Wege zu erneuerten Gemeinschaften in der Mission“. Diese vermitteln interessante Details aus der Sektionsarbeit und zur Entstehungsgeschichte der einzelnen Sektionsberichte und stellen durch ihre Kommentare, Konkretisierungen und ihre Kritik wichtige Verständnishilfen zu den Sektionsberichten dar.

Die Unterschiedlichkeit und die Bandbreite der einzelnen Beiträge dieses ersten Teils, sowohl in inhaltlicher als auch in formaler Hinsicht, machen das Buch „bunter [. . .] als vergleichbare Berichtsbände“ (10), spiegeln aber dadurch im kleinen die Pluriformität der Missionskonferenz selbst wider.

Der zweite Teil des Bandes enthält die offizielle deutschsprachige Fassung aller von der Konferenz verabschiedeten oder entgegengenommenen Verlautbarungen, an erster Stelle die Botschaft, „das wichtigste Dokument von San Antonio“ (11): „Es gibt wohl keinen Text aus der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen in den letzten Jahren, der die Bejahung der Mission, den Geist, der uns dabei leitet, und die Weise, wie Mission sich vollziehen muß, so knapp und übersichtlich zum Ausdruck bringt. [. . .] Sie sagt gewiß nichts wirklich Neues; aber sie bringt doch einige missionarische Einsichten auf einen klaren Punkt [. . .]“ (63). Es folgen die einzelnen Sektionsberichte mit den „Akten des Gehorsams“ sowie die fünf im offiziellen Konferenzprogramm vorgesehenen Referate. Der Herausgeber bedauert, daß die zu später Stunde außer der Reihe gehaltenen Vorträge von Lesslie Newbigin und Alan Boesak nicht aufgenommen werden konnten, da keine Manuskripte vorlagen (die Vorträge finden sich aber in der offiziellen englischsprachigen Dokumentation, hg. von Frederick R. Wilson, Genf 1990). Der Dokumentationsenteil wird vervollständigt durch den Bericht der vorausgegangenen Jugendkonferenz, die revidierte Verfassung von CWME und den Brief der Teilnehmer von San Antonio, die evangelikale Anliegen vertreten, an den Internationalen Kongreß für Weltevangelisation in Manila (Lausanne II), der im Juli 1989 stattfand.

Den Schluß des Bandes bildet ein Verzeichnis aller Teilnehmer/innen sowie der akkreditierten Presse.

Dem Herausgeber und allen seinen Mitarbeitern/innen vom EMW Hamburg ist ein geradezu vorbildlicher Berichtsband gelungen, der zuverlässige Dokumentation mit umfassender Information verbindet: ein unverzichtbares Hilfsmittel für alle, die sich mit der Weltmissionskonferenz von San Antonio beschäftigen.

Münster

Michael Hakenes

**Zirker, Hans:** *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Patmos / Düsseldorf 1989; 203 S.

Mit seiner neuen Veröffentlichung will Z. einen Beitrag zu einer Vertiefung des interreligiösen Dialogs leisten, zumal der „Dialog“ bislang weithin darin besteht, das Verständnis nichtchristlicher Religionen entweder „recht grundsätzlich zu erörtern, doch dabei kaum bestimmte Religionen genauer wahrzunehmen, oder zwar religionswissenschaftlich differenzierte Kenntnisse aufzugreifen, sich dabei aber weitgehend selbst mit der religionswissenschaftlichen Beschreibung zu begnügen und nur knapp die wesentlichen Differenzpunkte anzumerken“ (11f). Z. selbst will hier im Blick auf den Islam über dieses Verfahren hinauskommen. Nach einer kurzen Reflexion über „Verständnisvoraussetzungen und Verständigungsinteressen“ (I) stellt er das Verhältnis von Christentum und Islam als einen „besonderen Fall“ vor (II), in dem es auf die Schwierigkeiten der theologischen Zuordnung, die bekannte Konkurrenz, den wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang, aber auch bei aller Verschiedenheit auf die strukturelle Verwandtschaft zu achten gilt. Das kirchliche Lehramt hat sich im 2. Vatikanischen Konzil auch mit dem



Islam befaßt (III), wobei die Bereitschaft zur Verständigung und die Betonung der Gemeinsamkeiten im Vordergrund standen, die Differenzen dafür ausgeblendet erscheinen. Den entscheidenden Differenz- und Konkurrenzpunkt sieht Z. dann im „Selbstbewußtsein des Endgültigen“ (IV); dieses Kapitel bildet in gewissem Sinne die Mitte der Ausführungen Z.s. Der formalen Entsprechung stellt Z. die materiale Differenz gegenüber: die unüberbietbare Nähe Gottes in Jesus Christus christlicherseits und die universale Verkündigung von Gottes Willen im Koran islamischerseits. Daraus leitet er die Normen für die Zukunft ab: die Überlieferung nach Maßgabe der Schrift christlicherseits, die bleibende Gegenwart des Buchs islamischerseits. Im Blick auf den normativen Ursprung erläutert Z. dann die „notwendigen Spielräume späterer Verarbeitungen“ (V), die jeweilige Rolle des Überlieferungsprozesses, die Autorität der nachgeordneten Instanzen, die Ausprägung der kulturellen Vielfalt, schließlich die Entstehung von Spaltungen, Konfessionen, Sekten und Parteien. In diesem Prozeß stellen sich dann die ursprünglichen Endgültigkeitsansprüche neu (VI); sie werden aber weniger in ihrem Gegenüber als im Rahmen der weiteren Zeitentwicklungen (Serie von Überbietungen, unüberwindbare Begrenztheit der jeweiligen Überzeugungsgemeinschaften, geschichtliche Relativierung im neuzeitlichen Denken, öffentliche Geltungsverluste) problematisch. Die Überlegung endet in einer abschließenden Stellungnahme zur religiösen Verständigung angesichts der konkurrierenden Geltungsansprüche (IX), die dann freilich insofern das eingangs beschriebene Postulat letztendlich doch nicht einlöst, weil es auf die grundlegenden Begründungen des christlichen Anspruchs nicht mehr eingeht. Gewiß gibt es eine gemeinsame Front zwischen Christen und Moslems angesichts der allgemeinen Bestreitung eines Endgültigkeitsanspruchs. Es bleiben aber auch ungelöste Fragen zwischen den beiden großen Religionen, von denen Z. zu Recht angemerkt hat, daß sie das letzte Konzil eher ausgeblendet hat. Würde es aber dann nicht die Redlichkeit verlangen, daß Christen und Moslems sich soweit über den gemeinsamen Weg verständigen, wie es eben geht – und das ist doch ein sehr weites Stück Weg –, und dann eingestehen, wo es nicht mehr weitergeht? Vielleicht wäre die Beschäftigung mit den Wegbarrieren eben doch auf die Dauer jenes lohnende Projekt, das uns wirklich weiterbringt. So interessiert man das Buch, das bis zu dem genannten Punkt eine wirkliche Hilfe darstellt, liest, so sehr vermißt man am Ende doch die Behandlung der angemerkten Frage.

Bonn

*Hans Waldenfels*

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:* Prof. Dr. Theodor Ahrens, Universität Hamburg, Ökumenisches Seminar, Sedanstr. 19, D(W)-2000 Hamburg 13 · Prof. Dr. Hans Zirker, Blumenstr. 29, D(W)-4044 Kaarst 1 · Dr. Sibylle Gundert-Hock, Theological College of Northern Nigeria, PO Box 64, Bukuru, Plateau State, Nigeria · Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, D(W)-4000 Düsseldorf 31 · Dr. Ernst Pulsfort, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Würzburg, – Missionswissenschaft –, Sanderring 2, D(W)-8700 Würzburg · Georg Wessling, Blattenmoosstr. 14, CH-6014 Littau



# EDITORIAL

## Nicht schweigen!

Die heutige Zeit mit ihrem vielgestaltigen Pluralismus bringt es mit sich, daß die kirchliche Sicht der Dinge unter der Vielzahl weltlicher Gesichtspunkte häufig nur noch eine mögliche Sichtweise unter anderen darstellt. Hier kommt die Kirche nicht selten aus ihrer Geschichte in eine eigentliche Sprachnot. Viele Gläubige, aber auch Nicht-Christen, erwarten von der Kirche ein endgültiges, entscheidendes Wort, selbst da, wo sie es nicht sprechen kann. Oft genug hat die Kirche auch den Eindruck erweckt, in der Regel abschließend zu sprechen, so daß darüber hinaus nur Raum zum Schweigen blieb. Zwischen Entscheidung und Schweigen aber liegt der Raum des Diskurses, das weite Feld unabgeschlossenen, vielfach auch unabschließbaren Redens. Hier muß die Kirche sich gerade auch in ihren amtlichen Vertretern — nicht zuletzt angesichts ihres eigenen Aufrufs zum Dialog — auf die verschiedenen Weisen der Mitsprache, auch des unfertigen und korrigierbaren Redens einlassen.

Ein Beispiel dieser Art hat jüngst der Limburger Bischof Dr. Franz Kamphaus in einem Beitrag zum Weltbevölkerungswachstum geliefert (vgl. F.A.Z. Nr. 58 [9.3.1992], S. 12f.). Nicht um die Argumente, die Kamphaus hier differenziert zur Frage beibringt, geht es an dieser Stelle, sondern um die Tatsache, daß ein Bischof sich auf eine in der Öffentlichkeit diskutierte Frage zwischen Armut und Zeugungsverhalten, Umgang mit den natürlichen Ressourcen und den Weisen der Familienplanung, menschlicher Verantwortung im allgemeinen und der Stellung der Frauen im besonderen, vor allem aber auf die Frage der Verantwortung für die sozioökonomischen und soziokulturellen Rahmenbedingungen des Problems argumentativ einläßt, obwohl er keinen abschließenden Lösungsvorschlag bringen kann. Dabei kann er Kardinal Ratzinger zitieren, der seinerseits eingesteht: »Zum Weltbevölkerungsproblem ist vom kirchlichen Lehramt bisher, soweit ich sehe, noch nicht viel Hilfreiches gesagt worden.«

Wenn in diesem Zusammenhang ein Bischof — trotz der bisher eher gesprächsbehindernden kirchenamtlichen Aussagen zur Frage — es für wünschenswert erklärt, daß das kirchliche Lehramt in der Frage der Empfängnisregelung »das ganze Spektrum verantwortlich gelebter christlicher Eheerfahrung im Blick behielte«, ist es nur recht, wenn die Theologie nicht — aus was immer für Gründen — schweigt. Ihr kommt es nicht nur zu, die kirchliche Lehre in die Welt hinein zu vermitteln, sondern — umgekehrt — auch der interdisziplinären Argumentation einen binnenkirchlichen Weg zu sichern. Es ist daher zu begrüßen, daß der Vorsitzende der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben bei der Deutschen Bischofskonferenz, Professor Dr. Bernhard Fraling, seinerseits den von Bischof Kamphaus gespielten Ball aufgefangen und nachdrücklich auf den nicht zu übersehenden Zusammenhang zwischen der Erforschung der aktuellen Lebenswirklichkeiten in den unterschiedlichen Kulturen und der Formulierung sittlicher Normen hingewiesen hat.



Was hier gegolten hat, dürfte auch an vielen anderen Stellen seine Richtigkeit haben. »Nicht schweigen!« ist eine Parole unserer Stunde. Sie gilt, auch wenn es dann zugleich zur Ausbildung einer neuen Streitkultur auch in der Kirche kommen müßte.



# LIBERTAS ET ORDO IN DER SICHT VON BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

*von Frank Träger*

Das Hauptargument, das im Zusammenhang mit der Rechtfertigung der in Amerika etablierten Kolonialpraxis eine entscheidende Rolle spielte, war die den Indianern aus christlich-abendländischem Blickwinkel unterstellte natürliche Unterlegenheit gegenüber den Europäern. Es bildete letztlich den Hintergrund europäischen Sendungsbewußtseins. Inferiorität der Indianer beschränkte sich dabei bei weitem nicht nur auf die Tatsache, daß die amerikanische Urbevölkerung bis zur Konquista in völliger Unkenntnis der christlichen Heilsbotschaft lebte. In den Augen des Europäers schien es — abgeleitet von dieser Tatsache — ebenfalls durchaus legitim, die unterstellte Unterlegenheit auf die Bereiche Politik, Ökonomie und Moral auszudehnen. Nicht von ungefähr entzündete sich die Diskussion um die Bewohner der Neuen Welt in erster Linie an der Frage, inwieweit dem Indianer einerseits Vernunftbegabtheit und — im engen Zusammenhang damit — andererseits die Befähigung zur Bildung wohlgeordneter und sich selbst genügender politischer Gemeinwesen zugesprochen werden könnte. Ungeachtet zu verzeichnender Nuancen in der Argumentation verneinte die Masse der Kommentatoren diese Frage: sowohl in bezug auf die Antillenbewohner als auch auf die Mitglieder der weitaus entwickelteren indianischen Klassengesellschaften, die in Folge der Eroberung Mittel- und Südamerikas ins Blickfeld der spanischen Eroberer rückten. In beiden Fällen stellte sich aus der Sicht der europäischen Eroberer das Problem der wohlfeilsten Mittel und Methoden für die Evangelisierung/Zivilisierung der Indianer, d.h. ihre Reduktion auf ein gesellschaftliches Entwicklungsniveau und Zivilisationsmodell, das in seiner Totalität mit der christlich-abendländischen Kultur, dem Christentum schlechthin gleichgesetzt wurde. Die Mehrzahl der Teilnehmer an der Kontroverse um die Kolonialfrage, unter anderen Fonseca, Gregorio und Sepúlveda, bezweifelten den Erfolg dieses — modern ausgedrückt — Akkulturationsprozesses, sofern die Indianer ihren ursprünglichen, freien Status behielten. Der Dominikaner Las Casas dagegen setzte ganz andere Prämissen. Freilich lehnte auch er keineswegs eine Einordnung der amerikanischen Urbevölkerung in die christlich-abendländische Kultur ab. Insbesondere bezog sich dies auf die christliche Religion, weit weniger auf andere Segnungen der europäischen Zivilisation. Für ihn stellte jedoch die Konservierung bzw. Wiederherstellung der persönlichen wie politischen Freiheit der Indianer die entscheidende Voraussetzung für den Erfolg einer wie auch immer gearteten Zivilisierung dar. Gleich einem roten Faden läßt sich deshalb die Betonung des Freiheitsprinzips in seinen Denkschriften und Reformprojekten verfolgen. Darüber hinaus erlangt das Prinzip der Freiheit für Las Casas — ausgehend von der Sphäre des menschlichen Willens — entscheidende Bedeutung für seine Vorstellungen hinsichtlich der Gestaltung politischer Ordnung. In der lascasianischen Auslegung



scheint dabei der eher mittelalterliche Liberto-Ruf »imperium inmediate ad populum« seine ursprünglich populistisch-scholastische Schlacke zu verlieren und in eine modern anmutende Auffassung über die Souveränität der Massen zu konvertieren. Dies ist der Tenor seiner »erudita et elegans explicatio«.<sup>1</sup> Danach ist eine perfekte Regierung jene, die freiwillig angenommen, getragen und bewahrt wird. Die Freiheit ist deshalb für Bartolomé de Las Casas das erste Prinzip, das jedwede politische Ordnung perfektioniert. Angewandt auf den Fall der Indianer und ihre sozialen Gemeinwesen aber hieß dies nichts anderes, als daß sie als frei respektiert und anerkannt werden müßten.

Den Ausgangspunkt für die lascasianische Argumentation bildet der menschliche Wille. Er bestimmt nach Las Casas das Ziel menschlichen Handelns und mithin die Art und Weise, in welcher der den Menschen innewohnende appetitus socialis konkret in Erscheinung tritt. In Abhängigkeit von diesem Willen können eine Vielzahl verschiedener politischer Ordnungen auftreten. Wiewohl Las Casas durchaus nicht alle möglichen Erscheinungsformen als gleichwertig und perfekt einschätzt, sie sind in ihrer Gesamtheit legitim, sofern sie sich einem obersten Prinzip beugen: Friedliches Zusammenleben verschiedener Individuen erfordert, daß jedes Mitglied der Gemeinschaft mit seinem Status zufrieden ist.<sup>2</sup> Da in Amerika eine Vielzahl blühender indianischer Gemeinwesen zu beobachten sind, ist es für Las Casas offensichtlich, daß diese Ordnungen freiwillig und ohne Zwang angenommen und getragen werden, »zur Zufriedenheit und Nützlichkeit aller, gerecht und sanft«<sup>3</sup> bestehen müssen. Obwohl nicht völlig abgesprochen werden kann, daß diese Einschätzung ein reales Ergebnis seiner »amerikanischen« Erfahrungen war, muß in diesem Zusammenhang ebenso darauf hingewiesen werden, daß diese mitunter extrem idealisierende Sicht schlechterdings die Vermutung nicht zuließ, unter den Indianern sei Tyrannei überhaupt möglich. Unabhängig davon, inwieweit an dieser Stelle propagandistische Gründe eine Rolle spielten — es bleibt ursächlich die empirische Demonstration der amerikanischen Realität, die Bartolomé de Las Casas zur Formulierung seiner These führt: »... das Recht des Königs über seine Vasallen ist moderner Natur und de jure gentium, gründet sich auf den freiwilligen Konsens seiner Untertanen und birgt deshalb weder natürliche Kraft noch Notwendigkeit.«<sup>4</sup>

Die zentrale Stellung des Freiheitsprinzips in seinen Schriften erklärt die Vehemenz und Radikalität, mit der Las Casas die Haltung und Aktionen der Spanier in der Neuen Welt anprangert. Er entwickelt dabei im Einklang mit dem thomistischen Erbe sein Verständnis des Freiheitsprinzips ausgehend von der Sphäre des Willens. Da Gott mit einzigartiger Voraussicht »die Menschen frei erschaffen hat, mit dem freien Willen ausstattete, zu Herren ihres Handelns wie ihrer selbst, gibt es weder eine Kraft noch einen Weg, die

<sup>1</sup> D. Bartholomaei de Las Casas, episcopi chiapensis, viri in omni doctrinarum genere exercitissimi, erudita et elegans explicatio quaestionis utrum reges vel principes iure aliquo vel titulo, et salua conscientia, cuius ac subditos a regia corona alienare et alterius domini particularis ditioni subicere possint. Jenae 1678.

<sup>2</sup> Vgl. ders., Apologetica historia sumaria quanto a las cualidades, disposiciones, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio pertenece a los Reyes de Castilla, in: Biblioteca de Autores Españoles (BAE), Bde. 105/106; J. de TUDELA BUESO (Hg.), *Obras del Padre Bartolomé de Las Casas*. Bde. III/IV, Madrid 1958, Bd. III, 154 a.

<sup>3</sup> Ebd., Bd. IV, 210 a.

<sup>4</sup> Ders., *El octavo ramedio* (1542), in: BAE, Bd. 110. *Obras del Padre Bartolomé de Las Casas*, 95 a.



diesen bezwingen könnten« und deshalb ist selbst »zu glauben ein Akt des freien Willens«. <sup>5</sup> Wird schon an dieser Stelle die außerordentliche Bedeutung offenkundig, die Las Casas dem menschlichen Willen in der geistigen Sphäre beimißt, erhält dieser auf politischer Ebene eine noch entscheidendere Position. Er bildet hier gleichsam die Bedingung und das Fundament für die Konstituierung und das Funktionieren, das Wohlgeratensein politischer Ordnung schlechthin. Für Las Casas besteht dabei zwischen freiem Willen und politischer Freiheit eine enge Korrelation: die Betonung des einen bedingt das andere und umgekehrt. Laut Las Casas gibt es keine Macht der Welt, die dem Menschen die natürliche Freiheit nehmen könnte, denn sie ist »das wertvollste aller Güter dieser Welt und wird deshalb geliebt von jeder sensiblen und nichtsensiblen Kreatur, mehr noch von der rationalen«, weshalb sie »vor allen Rechten bevorzugt wird, wie selbst die Gesetze dieser Königreiche (Kastilien und Aragón — d. Verf.) bestätigen, so daß im Streitfalle immer für sie und nicht gegen sie entschieden wird«. <sup>6</sup> Letzte Zweifel werden durch die Weiterführung dieses Gedankens zerstreut: Gesetz, daß Menschen aus eigenem Antrieb auf ihre Freiheit verzichten würden, wäre diese Entscheidung nach der Auffassung des Dominikaners dennoch null und nichtig, ohne Wert, da niemand, geschweige der Mensch selbst, jenes negieren kann, das »ihm nach dem Naturrecht zusteht, nämlich die Freiheit«. <sup>7</sup>

Es steht außer Zweifel, daß Las Casas mit seiner Auffassung über die Freiheit zugleich ein Höchstmaß an respektvoller Haltung und Selbstbeschränkung des Individuums gegenüber dem freien Status seines Nächsten einklagt. Ohne die sicherlich christlich-stoische Motivation für diesen moralisierenden Fingerzeig unterbewerten zu wollen, scheint Las Casas gleichfalls die Konsequenzen einer radikalen Betonung des freien Willens zu erahnen, die unter den spätf feudalen Bedingungen der Konquista den Zustand »homo homini lupus« rechtfertigen könnte. Hinter seiner Forderung verbirgt sich das generelle Problem der konkreten Gestaltung des Verhältnisses zwischen der Freiheit des Individuums im antagonistischen Sinn und dem für das Funktionieren sozialer Ordnung notwendigerweise hart entgegnetretenden Zwang. Zudem erhellt diese These den Zugang für die lascasianische Lösung der Religionsfrage. Las Casas greift damit eines der heikelsten Probleme in der Debatte um die Kolonialfrage auf, da der päpstliche Bekehrungsauftrag einen entscheidenden Pfeiler im ideologischen Rechtfertigungsgebäude für die Konquista wie für die bisher etablierte Kolonialpraxis darstellte. Die Respektierung der Freiheit seines Gegenübers verpflichtet laut Las Casas um so mehr, wenn sie sich innerhalb einer geistigen oder politischen Ordnung manifestiert, hier verstanden als Aggregat der diese Gemeinschaft konstituierenden Mitglieder. Freiheit wird damit für unseren Autor zum gemeinschaftlich offenbaren und politisch gelingenden Willen, dessen Basis die jeweilige Ordnung als Gefäß der sozialen Gemeinschaft selbst ist. Sie erlangt also in diesem Zusammenhang konstitutiven Charakter. Gesetz, die Indianer entschlössen sich infolge gemeinsamen Ratschlusses dazu, die christliche Religion abzulehnen und an ihrer eigenen festzuhalten, wäre deshalb weder ein Eingreifen noch eine Bestrafung, geschweige

<sup>5</sup> Ders., *Tratado comprobatorio dei imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre Indias* (1552), in: ebd., 357 b. 358 a.

<sup>6</sup> Ders., *El octavo remedio, Obras del Padre Bartolomé de Las Casas*, Bd. V, 95 a.

<sup>7</sup> Ebd.



denn ihre gewaltsame Bekehrung von seiten der Spanier zu rechtfertigen. Dies gilt im gleichen Maße hinsichtlich der Anerkennung der spanischen Herrschaft. Es spielt in diesem Zusammenhang für Las Casas keinerlei Rolle, wie die Religion, Moral oder die politische Ordnung des jeweiligen indianischen Gemeinwesens durch das christlich-abendländische Prisma eingeschätzt werden: »die falsche Überzeugung bindet und verpflichtet in gleicher Weise wie die rechte (christliche — d. Verf.).«<sup>8</sup>

Der Theologe Las Casas stellt sich mit dieser Auffassung in die Reihe jener seiner humanistischen Zeitgenossen, die sich dem Prinzip der Toleranz öffneten.<sup>9</sup> Wiewohl hier nur ein erster Hauch von Aufklärung wehte, er richtete sich schon auf einen Hauptpfeiler des sich gerade etablierenden feudalabsolutistischen Obrigkeitsstaates: den Glaubens- und Gewissenszwang. Las Casas' Auffassungen befinden sich damit im Rekrutierungsfeld der aufsteigenden Linie progressiv-bürgerlichen Denkens, die über die Aufklärung zur Großen Französischen Revolution führt.

Nach Las Casas bestimmt der menschliche Wille frei und ohne Zwang. Tritt nun in der Tat ein schlechter Gebrauch des Willens auf — in indirekter Weise dem natürlichen Bedingungsgefüge geschuldet, in dem sich die Menschen entwickeln, kann dieser Irrweg wiederum nur durch die eigene Einsicht verlassen werden. Las Casas ist dabei davon überzeugt, daß die dem Menschen innewohnende natürliche Vernunft ihren positiven Einfluß walten lassen wird, um ihn wieder auf den rechten Weg zu bringen.<sup>10</sup> Der päpstliche Bekehrungsauftrag ist aus diesem Grund nur durch die Methode der friedlichen Appellation an den menschlichen Verstand der Indianer zu erfüllen. Die These, daß die Unterwerfung der Indianer ihre Bekehrung beschleunigen und mögliche Hindernisse beseitigen würde, ist deshalb laut Las Casas pure Tyrannei, da sie das Prinzip der Freiheit verletzt. Sie ist ungerecht, weil sie den Verlust der Güter und der persönlichen Freiheit nach sich zöge. Sie ist schließlich nicht durchführbar, da es keinen anderen Weg gibt, sich den Indianern zu nähern und letztlich einen Tribut von ihnen zu fordern, als auf sanftmütige Weise ihre Freundschaft und Unterwerfung zu erlangen.<sup>11</sup>

Die ersten Maßnahmen, die Las Casas hinsichtlich der Verbesserung der katastrophalen Lage der autochthonen Bevölkerung Amerikas fordert, ist die umgehende Abschaffung des Encomienda- und Repartimientosystems. Die von ihm vorgeschlagene Unterstellung der Indianer unter die spanische Krone kollidiert nicht notwendigerweise mit ihrer natürlichen Freiheit, sondern stellt vielmehr eine unerläßliche Voraussetzung und Garantie für ihren freien Status dar. Las Casas folgt damit der an der Schwelle zur Neuzeit verbreiteten Vorstellung, daß die »wahre Freiheit« nur unter der Krone zu erlangen sei und die Monarchie gegenüber der Feudalität vieler kleiner Herren Überlegenheit repräsentiere: freilich unter der Maßgabe, daß die Untertanen ein Widerstandsrecht gegen Entscheidungen und Privilegien der Krone besitzen, die dem Allgemeinwohl zuwiderlaufen würden.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Ders., *Aquí se contiene una disputa o controversia* (1550/1551), in: ebd., 336.

<sup>9</sup> Vgl. J.A. MARAVALL, *La idea de la tolerancia en España* (siglos XVI–XVIII), in: ders., *La oposición política bajo los Austrias*, Madrid 1973, 93–110.

<sup>10</sup> Vgl. *Obras del Padre Bartolomé de Las Casas*, Bd. III, 78f.

<sup>11</sup> Vgl. ders., *Treinta proposiciones muy jurídicas* (1547), ebd., Bd. V, 254.

<sup>12</sup> Vgl. ders., *El octavo remedio*, ebd., Bd. V, 95 a, 96 a.



Der Konflikt zwischen Freiheit und Ordnung löst sich für Las Casas in der Befähigung der Menschen, stabile und wohlgeordnete politische Systeme zu konstituieren. Das Zü- oder Absprechen dieser politischen Eigenschaft stellte einen der zentralen Streitpunkte in der Grundsatzdebatte um die Bewohner der Neuen Welt dar, bei der Las Casas gegen Juan Ginés de Sepúlveda 1550/51 in Valladolid antrat. Aus diesem Grund widmete sich Las Casas neben der Betonung der Rationalität der Indianer vor allem dem Nachweis, daß die amerikanische Urbevölkerung wohlgeordnete und damit legitimierte soziale Gemeinwesen besitzt.<sup>13</sup> Sepúlveda negierte, ausgehend von der aristotelischen These über die natürliche Unterlegenheit der Barbaren und der Unterstellung eines gewissen Defizits bezüglich der Teilhabe und Befolgung der Normen des Naturrechts, die Befähigung der Indianer zur politischen Selbstbestimmung völlig.<sup>14</sup> Las Casas hingegen stellte diese Auffassung seines Kontrahenten mit der generellen Infragestellung der Schöpfung gleich, da jeder Kreatur die natürlichen Voraussetzungen beigegeben wurden, um an den vom Schöpfer gesetzten Normen zu partizipieren. Die Teilhabe des Menschen am Naturrecht sei durch die ihm innewohnende Rationalität garantiert. Sie konstituiere die essentielle Eigenschaft des Menschen und sei als solche in jedem Individuum gleichermaßen vorhanden und unteilbar. Wiewohl ihre Manifestation in Abhängigkeit von akzidentiellen Umständen und Ursachen variieren kann, wird sie doch im Kern nie berührt. Eventuell zu beobachtende Mängel hinsichtlich der Teilhabe der Indianer an der Erkenntnis des Naturrechts seien deshalb, laut Las Casas, akzidentiell und historisch erklärbar.<sup>15</sup> Die Darlegung und der Beweis beider Aspekte spiegeln sich in seiner großangelegten historischen Anthropologie wider, der »Apologética historia sumaria«. Die empirische Untersuchung der indianischen Gemeinwesen führt Las Casas zu der These, daß bei der amerikanischen Urbevölkerung in ihrer Gesamtheit die von allen Autoritäten als legitim anerkannten politischen Ordnungen wie Monarchie, Aristokratie und Timokratie nachweisbar sind.<sup>16</sup> Dabei beweist der außerordentliche Verstand, mit dem die amerikanische Urbevölkerung ihre sozialen und politischen Gemeinwesen organisiert und führt, daß »die Gesellschaften der Indianer für sich hinlänglich sind und selbst perfekter als jene anderer Völker, in denen nicht diese Friedfertigkeit und Gerechtigkeit walten, deren Ursache und Effekt der Frieden ist«.<sup>17</sup>

Die in geistesgeschichtlicher Hinsicht zu einem Gutteil in der Tradition von Aristoteles stehende Polemik um die politische Befähigung der amerikanischen Urbevölkerung berührte letztlich auch die Problematik der Polis.<sup>18</sup> Wiewohl in der Epoche der Renaissance

<sup>13</sup> Vgl. ebd., Bd. III, 3 a.

<sup>14</sup> Vgl. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Apologia*, in: ANGEL LOSADA (Hg.), *Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, Apologia*, Madrid, 1975, 61 f.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 121 f.

<sup>16</sup> Vgl. *Obras del Padre Bartolomé de Las Casas*, Bd. IV, 204 a, 450 a.

<sup>17</sup> Ebd., 154 a.

<sup>18</sup> Vgl. hinsichtlich der Unterscheidung zwischen dem Terminus »Stadt« und der antiken griechischen Auffassung über ziviles Gemeinwesen (polis) R. WEIL, *Aristote et l'histoire*, Paris 1960, 367–415. Die ländliche Bevölkerung war generell vom zivilen, politischen Leben ausgeschlossen, obwohl sie ein Teil der Gesellschaft war im Sinne einer gegenseitigen Abhängigkeit von Stadt und Land. Die spanischen Scholastiker hielten ebenfalls die Bauern wie die städtischen Armen nicht für vollwertig. Ausgehend von Aristoteles (*De partibus anima-*



durch christlich-stoische und nicht zuletzt humanistische Einflüsse einerseits eine Bewunderung des rustikalen, in völliger Harmonie mit der Natur stehenden Lebens zu verzeichnen ist, blieb andererseits die Stadt als »communitas politica vel mystica« in der christlich-abendländischen Vorstellung die unerläßliche Voraussetzung für die Bewahrung der Kultur im umfassendsten Sinn; eine Auffassung, der Las Casas folgt.<sup>19</sup> Im Zusammenhang mit diesem Kriterium kam Las Casas hinsichtlich der Antillenbewohner und der Völker an den Rändern der indianischen Klassengesellschaften natürlich nicht umhin, die Existenz nomadisierender oder auf dem Niveau primitiver Sammelwirtschaft lebender Indianer anzuerkennen. Bezüglich dieser Gruppen betont er jedoch, daß sie auf Grund ihrer hervorragenden natürlichen Anlagen ohne Mühe und Widerstand zur Entwicklung wohlgeordneter politischer Gemeinwesen befähigt seien und zudem schon Merkmale politischen Zusammenlebens widerspiegeln. Entscheidende Bedeutung tragen für ihn nicht die formalen Erscheinungsweisen von Stadt oder Staat, sondern die Bedingungen, unter denen die Individuen miteinander leben und kommunizieren. Darüber hinaus relativiert er ihre Primitivität mit dem Verweis auf die frühen »Zustände« bei den zeitgenössischen europäischen Völkern, erklärt also die den Indianern unterstellte »Barbarei« historisch.<sup>20</sup>

Die aristotelische Idee der Autarkie oder ihre scholastische Entsprechung »suficientia« dient Las Casas für seine Argumentation, daß die indianischen Gemeinwesen alle Elemente besitzen, die einem sozialen Körper Hinlänglichkeit und damit Legitimität verleihen. Wenn Las Casas nachweisen will, daß die Sozialstruktur der Indianer höchsten Ansprüchen genügt, bedient er sich eines für große Staatsgebilde geltenden Maßstabes. Er beruft sich in seiner »Apologetica historia sumaria« unter der Überschrift »De la perfección de las sociedades de las Indias« ausdrücklich auf jene ständische Struktur, die — ausgehend von Platon — als Modell einer Idealgesellschaft angesehen wurde und mehr oder minder jede Utopie der Renaissance beeinflusste<sup>21</sup> und sich zusammensetzte aus dem bäuerlichen Stand, den Handwerkern, den Kriegen für die äußere Verteidigung und die Aufrechterhaltung der inneren Ordnung, den begüterten Mitgliedern der Gesellschaft für den Handel, dem Priesterstand für den Kult und den Richtern für die Rechtsprechung. Las Casas wird nicht müde, diese Struktur innerhalb der indianischen Gemeinwesen nachzuweisen, deren Perfektion teilweise jene der antiken und zeitgenössischen zivilisierten Völker der Alten Welt zu übertreffen scheint.<sup>22</sup>

Darüber hinaus erkennt Las Casas aus der Vielzahl der indianischen Gemeinwesen auf unterschiedlichsten Entwicklungsstufen, daß sich die gesellschaftlichen Strukturen der amerikanischen Urbevölkerung nach dem von Aristoteles und Augustinus dargestellten Schema entwickeln, d.h. von der Familie, dem Clan, der schweifenden oder sesshaften Sippe über das Dorf zur Polis.<sup>23</sup>

lium) wurde betont, daß die Bauernschaft und die städtisch Armen biologisch von den Reichen differierten, die allein zur Tugend befähigt seien.

<sup>19</sup> Vgl. *Obras del Padre Bartolomé de Las Casas*, Bd. III, 152.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., Bd. IV, 159–167.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., Bd. III, 155 f.

<sup>22</sup> Ebd., 158 f., 196–465.

<sup>23</sup> Ebd., 144–152 a.



# THE TRANSLATIO STUDII AND THE EUROPEANIZATION OF AMERICA:

Alonso de la Vera Cruz, the university of Mexico and the defense of the Indians

von David M. Traboulay

The first part of this inquiry will describe the character of the academic culture of the colonial universities of Spanish America and suggest its important influence on colonial society; the second part will examine Vera Cruz's academic defense of the rights of the native people in order to demonstrate that some Europeans had come to acknowledge the destructive character of the European encounter with America and, in Vera Cruz's arguments for the just presence of the European in America, were proposing a more hopeful and moderate vision for that society than the one prevailing at that time, a vision, I might add, that included in a significant manner the interests and welfare of the vanquished native people.

## *Missionaries and the Education of Native Mexicans*

Following the heels of the conquistadors, the religious and, to a lesser extent, the secular clergy were also agents of the Crown's policy to pacify and capture the »hearts and minds« of the native peoples.<sup>1</sup> The Franciscans (1523), Dominicans (1528) and Augustinians (1533), who spearheaded missionary activity in Mexico before the coming of the Jesuits in 1572, were quick to establish primary schools for the moral and technical education of Indian boys. There were also schools for Indian girls by 1530. The work done by the Franciscan, Pedro de Gante, in setting up primary schools is well known, but the Dominicans and Augustinians also had active, successful schools.<sup>2</sup> Indian students learned the fundamentals of Christian doctrine; they were also trained to become blacksmiths, carpenters, painters, sculptors and jewellers; they learned the arts of embroidery, quarrying and stonecutting, mosaics and inlays. What is interesting is that Spanish was not taught in the schools. All instruction was in the native languages which meant that knowledge of native languages was of paramount importance to missionary teachers. The ideological significance of this was that the religious were going to encourage the Indians

<sup>1</sup> R. RICARD, *Conquête Spirituelle de Mexique*, Paris 1933; English trans. by L. B. SIMPSON, Berkeley 1966, 1-38

<sup>2</sup> Ebd., 207-216; A. CHAVEZ, *Fray Pedro de Gante. El Primero de los Grandes Educadores de la America*, Mexico 1934



to live according to their native customs in matters that were not religious. This indigenous approach to the question of culture was not simply strategic; many were generally disturbed by the excesses of the Spanish colonists and felt that a policy of Hispanization would expose the Indians further to corrupt Spanish practises. In addition, this 'nativist' approach to the Christianization of the Indians would preserve authority of the missionaries.

The establishment of the College of Tlaltelolco in 1536, a school for advanced education for Indians, deserves mention among the early educational institutions in Mexico. Here Indian students studied the seven liberal arts.<sup>3</sup> Founded with the objective of being a kind of center for Mexican studies and to produce native clergy, its fortunes rose and fell. It certainly failed to produce a cadre of native priests and was the object of envy and contempt of many colonists. The remarks of the outstanding scholar, Bernardino de Sahagun, who taught Grammar at the College, illustrate this well: »When the [Spanish] laymen and clergy were convinced that the Indians were making progress and were capable of progressing still more, they began to raise objections and oppose the enterprise.«<sup>4</sup> Yet, there remains a significant testament to the success of the College. Many of its Indian students, like Antonio Valeriano and Pablo Nazareo, were expert in Latin, Nahuatl and Spanish and became translators.<sup>5</sup> Their most outstanding legacy was their collaboration in the research and writing of Sahagun's monumental works.

### *Foundation of First Universities*

It was the Franciscan, Juan de Zumárraga, first bishop of Mexico, who initiated the idea of establishing a university in Mexico. In 1537 he informed the Crown that Mexico needed an institution of higher learning and reminded the king that he had permitted the foundation of a university in Granada to facilitate the conversion of Muslims to Christianity. This was an interesting precedent because in the clash of cultures between Europeans and native Americans there existed of course the experience of the encounter with Islam as an important example. It ought not be surprising that the works of Thomas Aquinas were popular in the schools of Spanish America. His *Summa contra Gentiles* was designed as a text book for missionaries to Muslim lands to demonstrate the truth of Christianity and refute the »Mahumetistae et pagani«.<sup>6</sup> It was not until 1553 that the university opened. The idea of founding a university did not originate in Mexico. Not long after the conquest of the Caribbean, initiatives to establish a university in Santo Domingo

<sup>3</sup> F. BORGIA STECK, *El Primer Colegio de América, Santa Cruz de Tlaltelolco*, Mexico 1944; J. ESTARELLAS, »The College of Tlaltelolco and the Problem of Higher Education for Indians in 16th Cent. Mexico«, in: *History of Education Quarterly* 2(1962), 234–243.

<sup>4</sup> R. RICARD, *Conquête Spirituelle de Mexique*, 226.

<sup>5</sup> Pablo Nazareo translated the Gospels and the Epistles of S. Paul into Nahuatl. He had lived since childhood with the first Franciscans and was well trained in latin, rhetoric, logic, and philosophy. His wife, Doña María, was the daughter of the brother of Moctezuma. Antonio Valeriano, a native of Azcapatzalos, was one of the best latinists at the college. According to Fray Juan Bautista, he was another Cicero or Quintilian. See J. GARCIA ICAZBALCETA, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, ed. by A. Millares Carlo, Mexico 1954, 474.

<sup>6</sup> M. CHENU, *Introduction a l'étude de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1950, 254.



were started. The Dominicans, who had come to Espanola in 1510, established a school of higher education in 1518. In 1538 Pope Paul III granted the charter of foundation making the *studium* in the Dominican convent a university, the first university in America: »... a community of masters and students with the ... customary liberties, exemptions, and immunities that the city of Santo Domingo gain a great reputation. Its inhabitants as well as those from the neighbouring islands will be better instructed in the Christian faith and it will serve as an incentive...to continue the works of charity.«<sup>7</sup> It was the Dominicans also who were instrumental in getting a university established in Peru. At a meeting of the provincial chapter in Cuzco on May 6, 1548, a resolution was passed to request the necessary authorization for a university. Fray Tomás de San Martín and Fray Jerónimo de Aliaga received the necessary approval from the king and the council of the Indies. In 1553 the inauguration of the University of San Marcos took place in the Dominican convent.<sup>8</sup> Like the medieval universities of Europe, the first universities in America arose from ecclesiastical institutions and objectives. Moreover, higher education was now on the way to becoming the monopoly of the universities. Faced with the near destruction of the peoples and cultures of the Americas, the Spanish Crown and the Church attempted to construct a new Christian culture, often though not always, with European institutions. The transplantation of the medieval European University to the Americas was of momentous importance in that the universities were to play a major role in the creation of Spanish American colonial culture.

### *Academic Culture of the University of Mexico*<sup>9</sup>

In his dialogue on the University of Mexico at its opening on Jan. 25, 1553, the humanist Francisco Cervantes de Salazar, who gave the inaugural address and was later appointed professor of Rhetoric, must have captured the vitality, excitement and significance of that moment. To the question »Can there be a place left for wisdom in this land of greed?«, he answered: »Those who teach so far from their homeland as well as those who study in the midst of the pleasures and opulence of their families deserve more and greater privileges ... with the light of wisdom they dissipated the darkness of ignorance.«<sup>10</sup>

<sup>7</sup> V. BELTRAN DE HEREDIA, *La Autenticidad de la Bula*, Ciudad Trujillo 1955, 17; J. ORTEGA Y FRIER, *El Cuarto Centenario de la Universidad de Santo Domingo*, Ciudad Trujillo 1946; C. DE UTRERA, *Universidades de Santiago de la Paz y Santo Tomás de Aquino y Seminario Conciliar de la Ciudad de Santo Domingo*, Santo Domingo 1932.

<sup>8</sup> L. A. EGUIGUREN, *Alma Mater: Orígenes de la Universidad de San Marcos, 1551–1579*, Lima 1939, 98; See also D. VALCARCEL, *San Marcos, La más Antigua Universidad Real y Pontificia de América*, Lima 1959.

<sup>9</sup> A. M. CARREÑO, *La Real y Pontificia Universidad de Mexico*, Mexico 1961, 13; J. TATE LANNING, *Reales Cédulas de la Real y Pontificia Universidad de Mexico de 1551 a 1816*, Mexico 1946; A. ABADIE-AICARDI, »La Tradición Institucional Salmantina de la Universidad de Mexico (1551–1821) en la Tradición Universitaria«, in: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 12 (1975), 1–66.

<sup>10</sup> F. C. DE SALAZAR, *Mexico en 1554. Tres Diálogos Latinos*, ed. by J. GARCIA ICAZBALCETA, Mexico 1875, 19–37.



The University of Mexico structured its academic organization and curriculum in imitation of the University of Salamanca.<sup>11</sup> What is of greater interest is the curriculum which exercised a major influence on the academic culture of the university.<sup>12</sup> There seems little difference between the content and method of learning of the great medieval European universities and Mexico. Students were expected to take courses in the faculty of Arts before entering the higher faculties of Theology, Law and Medicine. There were three Chairs of Arts; the *Summulae-Logicales* of Peter of Spain, Logic, and Philosophy. After taking courses for two years, the student took an examination at which he answered nine questions: three on the *Summulae* (one on the first book of the *Summulae*, one on the *Perihermeneias*, and one on the *Predicamenta*), three on Logic (one on the *Predicabilia*, one on the *Predicamenta* and one on the *Posterior Analytics*) and three on Philosophy (one on the *Metaphysics*, one on the *Predicamenta* and one on the *Posterior Analytics*). What is remarkable is the emphasis on the logical works of Aristotle which had revolutionized university learning in the thirteenth century and was still the core of the curriculum in sixteenth century Europe. Its establishment at the universities in America was the first time that this curriculum was used outside of Europe. Lest we lament unduly over this cultural imperialism, we should remember that European academic culture was not purely European and Christian. The classical Greco-Roman world and the great Muslim and Jewish commentators had helped to shape this academic tradition. Take, for example, Peter of Spain, the author of the widely used *Summulae Logicales*. In a later work, *The Science of the Soul*, he combined elements borrowed from Plotinus, Boethius, Alfarabi and Avicenna.<sup>13</sup> It was Vera Cruz who wrote the first texts on the logical works of Aristotle for his students in the faculty of Arts: the *Recognitio Summularum* (1554), the *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis* (1554) and the *Physica, Speculatio* (1557).<sup>14</sup> The importance of Dialectics can be seen in his preface to the *Recognitio Summularum*: »It is a matter of great urgency to instruct students in the essentials of Dialectics, to point out to them the way to Sacred Theology so that they would not grow old on the shores of the Sirens and be discouraged in their anxiety over the magnitude of their difficulty.«<sup>15</sup> Dialectics was »the art of arts«, the indispensable method for the study of Theology, Law and Medicine.

As for the higher faculties, Theology consisted mainly of the study of the Bible, the theological questions systematized in the *Sentences* of Peter Lombard and the works of Thomas Aquinas.<sup>16</sup> In the faculty of Law, the texts used in the courses on Canon and Civil Law were the traditional ones — the *Decretum*, the *Decretales* and the *Corpus Iuris Civilis*, consisting of the *Digest*, the *Codex*, the *Institutes* and the *Novellae*. The study of Law was very popular in Spanish America. It was the *Letrados* or men of law who or-

<sup>11</sup> V. BELTRAN DE HEREDIA, *Bulario de la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1960; E. ESPERABÉ ARTEAGA, *Historia Pragmática e Interna de la Universidad de Salamanca*, Salamanca 1914–1916, 139–356.

<sup>12</sup> J. TATE LANNING, *Academic Culture in the Spanish Colonies*, Oxford 1940.

<sup>13</sup> E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, 319–322.

<sup>14</sup> The *Recognitio Summularum* and the *Dialectica Resolutio* were published in Mexico in 1554, the *Physica, Speculatio* in 1557.

<sup>15</sup> *Recognitio Summularum*, folio 2f.

<sup>16</sup> J. JIMÉNEZ RUEDA, *Las Constituciones de la Antigua Universidad de Mexico*, Mexico 1951, tit. VI; O. ROBLES, »El Movimiento Neoescolástico en Mexico«, in: *Filosofía y Letras* 23 (1946), 108.



ganized the empire. The *Audiencia*, the major political and administrative body in Spanish America, was comprised almost entirely of *Letrados*.<sup>17</sup> The first Chair of Medicine in Mexico was not established until 1582 and the texts used were drawn from the Greco-Arabic tradition, that is, the works of Hippocrates, Galen and Avicenna. This did not mean that there was no research activity in medicine until the establishment of the Chair of Medicine. The office of *Protomédico* was created in 1527. The holder of this office was a naturalist who collected information on plants, trees and herbs and sent back reports to Spain. He acted as controller of the practice of medicine, examining candidates for medical practice, testing drugs and disciplining violators of medical regulations.<sup>18</sup>

These texts in the Arts and higher faculties constituted the core of academic learning. The truth lay in the text, not experimental research. This traditional European academic culture arose and developed in a world that had a single vision of reality. How ironical that Europeans were trying to impose this reality and culture on peoples who had such a radically different culture just at that moment when the unity of Christian culture had been shattered by the rise of Protestantism! One can even speak of multiple ironies. In 1492, with the defeat of the Muslims and the expulsion of the Jews, Spain abandoned its plural cultural traditions and visions in favor of a single, and in their minds, purer Christian tradition.

### *Revival of Thomism*

The texts and philosophy of Thomas Aquinas were enormously popular in the universities. It is no exaggeration to say that the philosophy of Thomas Aquinas formed the core of the theological curriculum. The advice Vera Cruz gave to his students after his course in Theology is an excellent illustration of the significance of Thomism in the academic culture of Spanish America: »No day should go by without reading an article by S. Thomas. In reading any book, they should note whatever was novel and useful, comparing it with what S. Thomas had said on that subject ... whatever was not clear, they were to jot it down and then consult S. Thomas.«<sup>19</sup> Why had Thomism regained its influence when it was eclipsed in the middle of the fourteenth century by Nominalism and when the entire scholastic system was debunked by humanists as persuasive as Erasmus and Vives? For the most part, the explanation for its resurgence lies with the influence of Francisco de Vitoria and the University of Salamanca school of jurists and theologians who shaped the minds of many who came to America in the sixteenth century.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> J. MALAGÓN BARCELÓ, »The Role of the Letrado in the Colonization of America«, in: *The Americas* 18 (1961), 1–72.

<sup>18</sup> F. OCARANZA, *Historia de la Medicina en Mexico*, Mexico 1934; J. TATE LANNING, *Academic Culture in the Spanish Colonies*, 102.

<sup>19</sup> J. GRIJALVA, *Crónica de la Orden de San Agustín en las Provincias de la Nueva España*, Mexico 1624, 492–496.

<sup>20</sup> L. PEREÑA VICENTE, *La Universidad de Salamanca, forja del Pensamiento Español en el Siglo XVI*, Madrid 1954; ders., *Misión de España en América*, Madrid 1956.



Vitoria was a student at the University of Paris between 1507 and 1523 and witnessed the revival of Thomism which arose from the dissatisfaction with the existing character of scholastic philosophy and the reform of the Dominican college at Paris.<sup>21</sup> Vitoria's master, Peter Crockaert, inspired his students with love for the philosophy of Aquinas by using the *Summa Theologiae* as the basis of his teaching; he taught them to edit the texts of Aquinas. In 1512 Crockaert with the assistance of Vitoria published the *Secunda Secundae*, a moralistic work of Aquinas. The new Thomists found in his works certain ideas that were useful in understanding the troubled, transitional world of the sixteenth century. The revival of Thomism as formulated and applied by scholars like Vitoria and Vera Cruz was not a reaction against the general humanistic movement of the age, but a part of it. Vitoria returned to Spain in 1523 to become professor of Theology at Valladolid and then Salamanca. At Salamanca, he used the *Summa Theologiae* as his main text for his courses on Theology and discussed many of the burning issues of his day like the colonization of America, papal or conciliar supremacy and Henry VIII's divorce of his Spanish wife. The Salamanca school of theology came to be associated with the application of the principles of Thomist philosophy to contemporary ethical issues.<sup>22</sup>

The main methods of instruction were lectures and disputations. The lecture was essentially a reading of a prescribed text of the appropriate faculty with a commentary on the text. The disputed question was a very important practice at the University of Mexico as at the medieval universities. A thesis was chosen by the professor; objections to the thesis could be raised at this point; a junior professor then defended the thesis and answered the questions. The senior professor then gave the final summing up, restating the thesis, presenting the arguments against, and replying to objections. There was also Quodlibet questions, which could be raised and answered by anyone and were public disputations. The question was therefore the favorite mode of teaching and expressing personal thought. Disputations helped to train the young academician in the elements of logical exposition and to develop a sharp and responsive mind.<sup>23</sup> Applicants for office often included the number of disputations in which they had participated. The dialogue of Cervantes de Salazar presents us with two pictures of the student caught in the act of disputation:

»Gracious! How loudly and pointedly that fat student disputes with the thin one.«

»The other is doing the same thing and is defending himself quite vigorously too. Nevertheless, as I observe, they are disputing over a bagatelle even though they seem to be arguing over a very serious matter.« And later in the dialogue:

»What does that paper fixed on the door contain?«

»Conclusions in Physics and Theology. Some problematic, some affirmative, others negative which, as the notice says, will be defended in the theology room on Tuesday.«

»Are those who defend the conclusions attacked vigorously?«

<sup>21</sup> R.G. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los Estudios de Francisco de Vitoria* (Analecta Gregoriana, XIV), Rome 1938.

<sup>22</sup> V.D. CARRO, *La Teología y Los Teólogos-Juristas Españoles ante la Conquista de América*, 2 Bde., Madrid 1944.

<sup>23</sup> E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 246–250; G. LEFF, *Paris and Oxford Universities in the 13th and 14th Centuries*, New York 1968, 166–168.



»Yes, the struggle ... is such that it seems to be a matter of life and death. On an elevated seat one of the masters presides over the disputation and clarifies any doubts.«<sup>24</sup>

For how long did this scholastic system endure? The prologue to the 1775 constitution of the University of Mexico offers us valuable insights into the academic culture not long before the movement for independence. The author boasted that its graduates had occupied important secular and ecclesiastical positions in Mexico and the Philippines. In the faculty of Law, Dr. Andres Llanón y Valdés, professor of Civil Law, defended a thesis of twenty-four titles while still a student and could recite by heart any paragraph of the *Institutes*; in Theology, Juan de Díos Lozano de Valderas offered to lecture on any point of the *Master of the Sentences* at his bachelor's degree examination; in 1771 Gregorio Lorenzana and Clemente Velasco defended one hundred and fifty articles of the first part of the *Summa Theologiae* and one hundred and fifty articles of the first part of the *Secunda Secundae* of St. Thomas.<sup>25</sup> The prologue is evidence of the pervasive influence of scholasticism throughout the colonial period.

The transplantation of the European university and its scholastic system to America would tend to support the argument that it was just another institution whose objective was to consolidate the Christianization and Europeanization of America. It is difficult to deny that the purpose of the Church, the missionaries and the university was to assist in the spiritual conquest of the Americas. But the history of these institutions during the first century after the conquest was not predictable and showed that some Spaniards were critical of the victors and their actions and struggled to present the point of view of the vanquished as the Crown began to formalize its system of justice. Antón de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Pedro de Gante, Bernardino de Sahagún and Domingo de Santo Tomás, among others, had all contributed significantly to the movement to defend the native peoples and cultures, but it boggles the mind that Vera Cruz selected as his topic for the first course on Theology at the University of Mexico in 1553 the defense of the Indians.<sup>26</sup> Surely Bartolomé de Las Casas' defense of the Indians at the great debate in Valladolid in 1550–51 against Sepúlveda and the course entitled *De Dominio* given by Vera Cruz in 1553 are among the most eloquent testimony of the commitment to human rights in history.<sup>27</sup>

### *The De Dominio of Alonso de la Vera Cruz*

Born around 1507 in Caspueñas, a town in the diocese of Toledo, Vera Cruz received his Bachelor of Arts degree from the University of Alcalá and then went to Salamanca to study Theology where his professor was the famous Francisco de Vitoria. When the Au-

<sup>24</sup> F. C. DE SALAZAR, *Mexico en 1554. Tres Diálogos Latinos*, 39–43.

<sup>25</sup> *Constituciones de la Real y Pontificia Universidad de Mexico*, Mexico 1775, preface.

<sup>26</sup> E. J. BURRUS, »Alonso de la Vera Cruz's Defense of the American Indians (1553–1554)«, in: *The Heythrop Journal* IV (1963), 225–253.

<sup>27</sup> Ders., »Las Casas and Vera Cruz: Their Defense of the American Indians compared«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* XXII (1966), 201–212; See also M. BEUCHOT et al., *Homenaje a Fray Alonso de la Vera Cruz en el Cuarto Centenario de su Muerte (1554–1984)*, Mexico 1986.



gustinian procurator, Francisco de la Cruz, went to Salamanca in 1535 to recruit missionaries for Mexico, Vera Cruz already had the reputation of being an outstanding instructor. He was also tutor to the children of the Duque del Infantado, an important Spanish nobleman. What would motivate a young scholar to leave such a promising career to undertake a new life as a missionary in a strange land among such diverse peoples and cultures? One cannot discount Francisco de la Cruz's idealistic appeal to his sense of a mission to civilize, but the intellectual climate at Salamanca that was inspired by Vitoria must have been the significant influence in his decision. Having professed as an Augustinian in 1537 shortly after his arrival in Mexico, he was named Master of Novices of his order. Prior to his appointment as professor of the Chairs of Sacred Scripture and Theology, Vera Cruz achieved several distinctions. Mastering the Tarascan language, he founded several colleges in Michoacan and in 1542 substituted for Vasco de Quiroga as Bishop of Michoacan. He had in the course of his experiences come to know intimately the Tarascan and Aztec peoples.

The treatise, *De Dominio*, was therefore the fruit of considerable experience and reflection of life in Mexico during his stay.<sup>28</sup> The ideas he illuminated must have seemed to him particularly urgent in the early 1550s. We know that during the following academic year (1554–55) the topic for his course was *De Decimis*, the question of the ecclesiastical tithes that the Indians had to pay. The New Laws of 1542, the first severe epidemic between 1545 and 1548, major silver strikes in Zacatecas in 1546 and Guanajato in 1550 and the labor legislation of 1549 (*Repartimiento*) made the 1540s in Mexico eventful and turbulent.

Vera Cruz presented his treatise in the scholastic manner. He organized it in eleven doubts or questions, each doubt following the same pattern—presentation of the arguments opposed to his, followed by the defense of his own argument with »propositions« and »conclusions«. The content of the treatise follows two main lines of argument: a criticism of the *Encomienda*, expanding the discussion to include the question of land, and the question of the legitimacy of the Spanish conquest.

Why did Vera Cruz link the two questions? After all, the major conquests had come to an end. Spanish settlement and the establishment of an imperial system were the main issues. For Vera Cruz, Indian dominion over their labor, tribute and land was legitimated and resided in their community. This dominion could not be removed by force. If the seizure of dominion took place during the conquest, he argued that the war would have to be just. But, »from an unjust cause of war dominion cannot originate, since it is characteristic of tyranny to exert unjust oppression. But if he comes into possession not through violence but peacefully, then it must be by the will of the ruler or the community. But no such will has authorized his action.«<sup>29</sup> Although these arguments seem logical and measured, Vera Cruz could also be harsh in his denunciations. He charged that *encomenderos* who did not have proper title to their *encomiendas* were »maintaining their possession through force and violence.« They were »robbers«, »thieves« and »kidnappers«.

<sup>28</sup> For the history of the texts of the *De Dominio* and the *De Decimis* see the introduction of E.J. BURRUS to the texts in: *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, II, St. Louis 1968, 56–60.

<sup>29</sup> *De Dominio*, ed. by E.J. BURRUS, 103–105.



Vera Cruz kept insisting that religion was not a factor in determining lawful ownership. So, Indians could not be deprived of their land and other property because they were not Christian. Concluding this question, he maintained that if they were given a fair hearing, »they would protest against the tyranny and the oppression they are suffering, not from the emperor but from some of those to whom the custody of the natives was committed 'who devour them as they eat bread', who plunder, torture them ... of all this I am an eyewitness.«<sup>30</sup> He returned to the issue of tribute in the fourth question, arguing that the exaction of tribute was not of itself unjust if the ruler had just dominion and used the tribute for the welfare of the community. But, from the very beginning the colonists kept demanding tribute in the form »of gold or silver, precious stones, vases or other objects, and the more so, those who demanded slaves or servants or even free men.« In his opinion, they possessed no right to the tribute. He passionately pleaded: »I beg you, good reader, to put aside all prejudice and reflect by what law, by what right did the Spaniard who came to these regions, and armed to the teeth, attac these people subduing them as though they were enemies and occupying lands not their own, seeking out arbitrarily with force and violence all their valuable possessions and robbing the people.« For Vera Cruz, it was force, not freedom that was the principle at work in the exaction of tribute. There is little question that he has a pro-Indian perspective: »Their cup of suffering was filled to the brim when the Spaniards gave clear evidence of their intention by cruelly killing and most greedily plundering.« Referring to the *encomendero* practice of increasing the quota of tribute even when the Indians were too poor to pay, he wrote: »My heart bleeds at the thought of how inhumanly such tribute is exacted with the consequence that the native leaders ... are thrown into prison and are coerced with such punishment to plunder other Indians ... until they make up the excessive quota.«<sup>31</sup> He recalled another horrible illustration of women being coerced to weave cotton shawls as tribute: »I saw more than once the following take place: women worked day and night at these tasks. They were violently forced into one place and locked up there with the children they nourish as if condemned to a prison and from such seclusion it follows that if they are pregnant, an abortion results from the excessive exertion, and if they are nursing mothers, because of too much work, wretched food and the irregular schedule, the milk they give their young is poor and thus the children die.« Or, take the example of the Spanish nobleman whose Indians had completed their term of work in the mines. Wishing to have them continue to work for him, he flattered the Indian leader by embracing him and showering him with gifts. Instead of hearing the usual: »you dirty dog«, he now hears, »O, Sir John, do honor me with your company.« Vera Cruz insisted that the consent of the people was necessary. Moreover, tribute was to be imposed in accordance with the ability to »easily« pay it. He remarked that even poor farmers in Spain were better off than the Indians. The consequence of this exorbitant and unjust tribute was that the native people could not look after their own needs and interests.

On the question of the Spanish purchase of Indian lands, he argued that the purchase was commonly illegal and often unjust in that Indians sold their land out of fear or cajo-

<sup>30</sup> Ebd., 109.

<sup>31</sup> Ebd., 175.



lery. Though acknowledging the existence of private property among some individuals and the importance of free consent in the purchase of these lands, Vera Cruz focused on communal Indian lands. Community rights and the good of the community were recurrent themes in the treatise. We stressed that a community possessed legitimate dominion and ownership. Rulers of Indian communities could not sell land because communal lands, even untilled lands, did not belong to the rulers but to the entire community. The sale or the gift of a community's property destroyed the community's integrity. With what logic he argued: »Neither the governor nor the viceroy nor the entire community has the power to work for the destruction of the common good but has only the power to work for its advancement and promotion.«

It is interesting that Vera Cruz linked the issue of land to that of labor and tribute. Strictly speaking, the *encomienda* meant the allocation of labor and tribute but not land. Vera Cruz strongly upheld the traditional view. Individuals and communities retained ownership of their lands. Land was not tribute but the source from which they paid the tribute.<sup>32</sup> Vera Cruz did not mince his words: If land was taken »to plant his crops or to set up grapevines or mulberry trees or other fruit trees or to pasture his herds for his own profit, such a Spaniard ... is a robber.« No one should »take over the otherwise cultivated lands of the natives either to plant or to graze cattle or for any other purpose.« This was how he explained his position. Lands were not really abandoned because Indians changed the area of planting every year. By allowing their herds to graze there, in effect they were ruining the land. Vera Cruz concluded this question on the seizure of Indian lands with the reminder that the Indians suffered great losses and continued to do so. Not only were the Indians robbed of their lands but their crops were destroyed causing hunger. Where tribute, labor and land had been excessively and unjustly obtained, Vera Cruz insisted, restitution had to be made to the native people. Why did he urge this radical measure? The call for restitution might have been given to urge the clergy who were his students who were confessors of the colonists to demand restitution as the price of forgiveness. What is more, it would provide moral bite to the laws that already existed to protect Indians but which were honored more in their breach than in their observance.

Was this attack on the *encomienda* justified? It was the preeminent Spanish institution used from the second voyage of Columbus in 1492. Legally, it was the allocation of groups of Indians to privileged colonists. These *encomenderos* were to receive tribute and labor from their designated Indians. In return, they were responsible for the Christian welfare of the Indians. The *encomienda* was therefore many things; it was a system of social relations, a cultural system, and a labor system. It was different from Indian slavery in that the Indians held in *encomienda* were legally free. In the Caribbean, however, there was little difference as the Indians were coerced into providing labor, food and their women for the *encomenderos*. Even Hernán Cortés who had been in the Caribbean for twenty years and had witnessed the human catastrophe caused by the *encomienda* was determined not to introduce it in Mexico.<sup>33</sup> But his men had come to expect these allocations and, upon their insistence, he backed down. The history of the *encomienda* is but

<sup>32</sup> Ebd., 139 u. 225; C. GIBSON, *The Aztecs Under Spanish Rule*, Stanford 1964, 58–97 u. 194–299.

<sup>33</sup> L. B. SIMPSON, *The Encomienda in New Spain. The Beginning of Spanish Mexico*, Berkeley 1950, 80.



the history of the tension between laws passed to regulate and control the institution and compromises with the laws. The fact was that the Spanish Crown and individual Spaniards had expected to profit materially from the conquest of the Americas. Simply put, they needed Indian labor. While the importance of the *encomienda* was replaced by the *repartimiento* in Mexico and the *mita* in Peru, systems of rotated labor drafts in the 1550s, no really viable alternative to these essentially forced labor systems was found. The multitude of laws, especially the New Laws of 1542, attested to the recognition of the cruelty of the system. But the rebellions in Mexico and Peru over the New Laws and even the increasing realism of some of the religious demonstrated the importance in the minds of the Spaniards of the labor system to the production of wealth. The need for labor would be made even more dramatic by the drastic decline of the Indian population caused by the waves of epidemics. The response of the twelve Dominicans of the Mexican chapter in 1544 to the inquiry of Tello de Sandoval as to the impact of the New Laws was revealing. In stating that the stability of the Spanish presence in Mexico depended on the continuation of the *encomienda*, they showed a remarkable change of attitude. They made a specious argument that there could not be stability without rich men nor rich men without *encomiendas*. But their last statement was the most telling: »... because without Indians all trade and profit cease.«<sup>34</sup> Even moderate religious like Domingo de Betanzos, a friend and supporter of Las Casas, came to accept rather than challenge the system.

But how does one reconcile what is essentially an oppressive economic system with the Christian purpose of the encounter? While Vera Cruz adopted a radical position against Spanish economic institutions and practices, his political position seemed moderate with respect to European military intervention in America. Having defended Indian rights to dominion, property and their own communities, Vera Cruz inquired whether the Spanish conquest and presence in America were just. Seemingly, he was establishing an argument that would form the basis of a new vision of America, a new world which Spaniards and Indians would construct in a cooperative spirit. To those who built their arguments for conquest on imperial or papal supremacy, Vera Cruz argued that neither possessed universal temporal jurisdiction over the whole world and so could not wage war against non-Christians simply because they were not Christian. The emperor therefore did not possess ownership of Indian land and neither he nor his representatives could arbitrarily grant large tracts of land or communal property to Spaniards without the consent of the native people. Vera Cruz, however, did leave open the possibility of intervention »through a concession of the supreme Pontiff, whose duty it is to provide the remedy for the spiritual purpose namely, that the gospel of Christ be preached throughout the whole world.« The pope possessed spiritual power which carried with it the responsibility to teach Christianity everywhere. By virtue of this mission, »he has the right of disposing of the temporal insofar as it is related to the spiritual.«<sup>35</sup> Vera Cruz argued that the pope could force non-Christians to receive the teachers of the gospel, although he could not force them to become Christian. It was permitted to send soldiers to defend the missionaries but »it would not be permissible to send them to seize the lands of the natives.« For Vera Cruz, then, it

<sup>34</sup> Ebd., 170.

<sup>35</sup> *De Dominio*, 317.



was the spiritual purpose that constituted the main reason for European intervention in America.

In the final two questions, Vera Cruz analyzed the just and unjust motives for conquest but they are related to the point he had established earlier, namely, the spread of Christianity as the motive of colonization.<sup>36</sup> Repeating his argument that should the right of the Spanish missionaries to preach Christianity be denied, the Indians could be forced by war to open their society to them, he quickly asserted that this was not how the conquests took place: »From the beginning armed soldiers came who frightened and plundered and slew the natives of the New World.« There was no way he could justify the initial conquests. For Vera Cruz, the charges that Indians were intellectually and morally deficient were not valid motives for conquest and the seizure of dominion. The accusations were not true. Not only were they not simple-minded like children, but in their own way they were outstanding and some were even eminent: »Before the arrival of the Spaniards ... they had officials, orderly government and most appropriate enactments; they had their own laws.«

In the long eleventh question where he developed the valid motives for conquest and dominion, his argument was almost identical to that of his master and colleague at Salamanca, Francisco de Vitoria.<sup>37</sup> In addition to the right of preaching the gospel, he suggested that Europeans had the right to travel in America, engage in commerce with the native peoples and even the right of access to the mineral wealth of America, provided these activities did no harm to the native peoples. Here Vera Cruz was proposing a new basis for the encounter between different worlds. Its underlying value was freedom. If it seemed unrealistic, it was because the history of the Americas had been already too firmly gripped by force and power to offer hope for a reversal. In criticizing the *encomienda* so vehemently, he was pleading for the freedom of the Indians, a freedom that was based on economic justice; in offering valid motives for Spanish intervention, he was justifying the European presence in America but in a different role — that of civilizers not destroyers. This was his vision of America, a dynamic mix of the two civilizations.

### *Influence of Vitoria and Las Casas*

It remains for us to discuss the possible influences on the thought of Vera Cruz. His treatise, *De Dominio*, bore many similarities with the *De Indis* of Vitoria.<sup>38</sup> Vitoria had given his treatise at Salamanca in the 1537–1538 academic year after Vera Cruz had left for Mexico. Still, the views of Vitoria on the colonial question were already well-known by the late 1520s. His *De Potestate Civili* was given in 1527/28 in which he discussed the

<sup>36</sup> Ebd., 337–467; B. HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth Century Spain*, Oxford 1963, 110–134.

<sup>37</sup> For a discussion of the ideas of Vitoria, Soto, Molina and Suarez on the theory of a just war, see B. HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth Century Spain*, 135–157; see also the recently published work: H.-G. JUSTENHOVEN, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln 1991; A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man*, Cambridge 1982.

<sup>38</sup> F. DE VITORIA, *Relectio de Indis et de Iure Belli*, ed. by E. NYS, Washington 1917, 9–100; E. J. BURRUS, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, II, 62–72.



valid and invalid motives of the conquest. Vitoria's condemnation of the war in Peru in 1534 and his declaration that the native people were not »foreigners but true vassals of the king« indicated his interest in American affairs.<sup>39</sup> Vera Cruz could have been acquainted with the *De Dominio* of Domingo de Soto, a former student and colleague of Vitoria, which was presented at Salamanca in 1534. One cannot be reminded too often, however, of the enormous influence Vitoria had over the intellectual climate at Salamanca, particularly on the issue of colonization. His students continued to explain his views throughout the sixteenth century. Thanks to Vera Cruz, the University of Mexico participated in this intellectual movement. The broad outlines of this movement remain clear, whether defended in Spain by Vitoria, Soto, Carranza or Juan de la Peña or in Mexico by Vera Cruz.<sup>40</sup> In the face of the destruction of the native peoples and cultures of America, some scholars in Spain and America struggled to make the defense of the native peoples the official policy of the State. They supported the principle of human rights for Indians and the sovereignty of Indian communities and, at the same time, proposed a more benevolent and cooperative European presence in America. In formulating these rights, they came up with the principles of an incipient international law. Vera Cruz and the University of Mexico must therefore receive credit for their contribution to these international principles.

Was Vera Cruz also influenced by Bartolomé de las Casas? Many of the advocates of reform in Spain and America were inspired by Las Casas. The friendship between Las Casas and Vera Cruz during the last years of Las Casas' life is well-known and moving.<sup>41</sup> Arriving in Spain in 1562, Vera Cruz worked closely with Las Casas recording his last writings and activities. It was Vera Cruz who presented to the council of the Indies the final petition of Las Casas, urging to the very end another commission to investigate the suffering inflicted on the Indians. It was Vera Cruz who recorded his death on July 20, 1566, and his farewell words in his last will and testament: »God ... saw fit to choose me as his minister, though unworthy, to plead for all the people of the Indies against the oppressions and injuries suffered from our Spaniards ... and to restore them to the primitive liberty unjustly taken from them.«

If textually the influence of Vitoria and the Salamanca theologians on Vera Cruz's treatise seems clear, Las Casas' is not. There were differences in their ideas. For one thing, Vera Cruz was more moderate in his discussion of the rights of conquest, a moderation, I have argued, motivated strategically, to be sure, but also by the vision of the possibility of cooperation between American Indian and European. Yet, in his treatment of the other major question on the evils of the *encomienda* and the Spanish system of land, labor and tribute, the force of his arguments were not less hostile to the Spaniards. This should not be surprising. The passage of the New Laws in Barcelona on November

<sup>39</sup> B. HAMILTON, *Political Thought in Sixteenth Century Spain*, 179; H. R. WAGNER argued that Vitoria's *De Indis*: I could have been given as early as 1532 because Vitoria speaks in the introduction of »Indians who came forty years into the power of the Spaniards.« See WAGNER, *The Life and Writings of Bartolomé de Las Casas*, New Mexico 1967, 227.

<sup>40</sup> See my article: »Sixteenth Century Scholasticism and the Colonization of America: Francisco de Vitoria and His Influence«, in: *ZMR* 1 (1986), 15–37.

<sup>41</sup> H. R. WAGNER, *The Life and Writings of Bartolomé de Las Casas*, 226–240.



20, 1542, which sought essentially to end gradually the *encomienda* system of private allocations and place all Indians under the Crown set in motion political ramifications that made the intellectual and political tensions of at least the next decade turbulent. For Las Casas, the New Laws and the Clarification of 1543 were too mild because they recommended the gradual abolition of the *encomienda* and slavery; on the other hand, the colonists, perhaps stung by the Mixtón war which almost put an end to Spanish rule in Mexico, feared that Mexico would be lost. Writing in the seventeenth century, the Dominican Remesal commented that Las Casas was »one of the most hated men who had ever been in the Indies.«<sup>42</sup> The tide of opposition forced the Crown to revoke the Law of Inheritance in 1545, implicitly allowing the continuation of the *encomienda*. Las Casas was bitter when he went to Mexico in 1546 to attend a bishops' conference to discuss matters of an ecclesiastical nature. At Las Casas' urging, a second conference was called, this time attended only by representatives of the religious orders. Vera Cruz was vicar provincial between 1543 and 1546 and it was not unlikely that he was either present at or acquainted with the proceedings of this conference where Las Casas presented his *Confesionario* or »Twelve Rules for Confessors«.<sup>43</sup> In this work, Las Casas argued vehemently against the exploitation of the natives and insisted that the colonist had to make restitution of whatever he gained from the unjust labor of the Indians and for any injury done to them before he could be absolved. Is this then the source for the insistence of Vera Cruz on the doctrine of restitution that was so notable a feature of the *De Dominio*?<sup>44</sup>

During the 1554–1555 academic year, Vera Cruz lectured on the question of ecclesiastical tithes (*De Decimis*).<sup>45</sup> He argued that Indians should be exempt from this inasmuch as they were already burdened by tribute and labor service. This angered the archbishop of Mexico City, Alonso de Montúfar, who left no stone unturned in his efforts to stop the publication of Vera Cruz's works. He sent a copy of the *De Decimis* to the Spanish Inquisition and recommended that the Inquisition be established in Mexico to root out heresy. Neither the Inquisition nor the council of the Indies forbade the publication of his works.

### Conclusion: Scholasticism and Human Rights

These two treatises advocating the human rights of the Indians and criticizing Spaniards for violating them illustrate the paradoxical and unpredictable character of the historical process in sixteenth century Mexico. Medieval scholastic philosophy, particularly Thomism, and method proved to be sufficiently flexible and relevant to respond to the

<sup>42</sup> Ebd., 135.

<sup>43</sup> No copy of the *Confesionario* is known. All transcripts were officially destroyed. But the twelve rules Las Casas later published might have been identical. They were meant to apply to Conquistadores, Encomenderos, and slaveowners. H. R. WAGNER, *The Life and Writings of Bartolomé de Las Casas*, 167.

<sup>44</sup> As an example of the severity of this doctrine of restitution, rules one and five demanded that the confessor draw up a legal document to be signed by the penitent, authorizing the confessor to dispose of property for restitution to the Indians. H. R. WAGNER, *The Life and Writings of Bartolomé de Las Casas*, 170–174.

<sup>45</sup> E. J. BURRUS, *The Writing of Alonso de la Vera Cruz*, IV.



modern question of human rights for Indians; a decidedly European institution, the university, allowed a university professor to criticize the European conquest and colonization of America. At that moment in the history of intellectual culture of Mexico such polarities as medieval/modern or Eurocentrism/indigenism were disabling. How surprising and ironical that, at a time when the economic stakes of Spain in America were so great, Spanish colonial culture was tolerant of criticism. This was a remarkable moment in history. The motivation and prestige of the first missionaries, the influence of the theologians and jurists from the University of Salamanca, and their favorable impact on the Crown were the principal factors that pushed this movement. But contrary winds were already blowing by the end of the 1550s. Archbishop Montúfar was one of those who became obsessed with heresy. Unable to silence Vera Cruz, he was responsible for the formal introduction of the Inquisition in 1569.<sup>46</sup> A different spirit was in the air and a new policy of Hispanization of the Indians was pursued. The destructive aspect of the encounter between European and American Indian is often considered as exemplary history with the hope that such horrors would not happen again. This creative period in sixteenth century Mexico, epitomized splendidly by the University of Mexico and Vera Cruz, deserves also to be exemplary.

<sup>46</sup> R. RICARD, *Conquête Spirituelle de Mexique*, 57–58.







# ENTWICKLUNG — EIN NAME FÜR MISSION?

Zum 25. Jahrestag von »Populorum progressio«

von Basilius Doppelfeld OSB

Am 26. März 1967 wurde die Enzyklika »Populorum progressio« (Über die Entwicklung der Völker) von Papst Paul VI. veröffentlicht. Der Papst setzte damit einen deutlichen Akzent seines Pontifikates wie der kirchlichen Soziallehre: Ohne wirtschaftliche Entwicklungshilfe, die nach Art und Umfang diesen Namen auch verdient — so der Papst —, wird es keinen Weltfrieden geben, sondern die krassen Unterschiede werden sich zu politisch und weltanschaulich unüberbrückbaren Gegensätzen ausweiten. Das Desaster ist nur aufzuhalten durch wirksame, weltweite Solidarität. »Staatsmänner, ihr habt die Pflicht, eure Völker zu einer wirksameren weltweiten Solidarität zu mobilisieren, sie davon zu überzeugen, daß Abstriche an verschwenderischen Ausgaben notwendig sind zugunsten der Entwicklungshilfe und zur Sicherung des Friedens! Delegierte der internationalen Organisationen, ihr vermögt viel, um an die Stelle der gefährlichen und unfruchtbaren militärischen Blockbildungen eine freundschaftliche, friedliche, selbstlose Zusammenarbeit zu einer solidarischen Entwicklung der Menschheit zu setzen, die allen Menschen Gelegenheit zu reicherer Entfaltung bietet!«<sup>1</sup> O. von Nell-Breuning hat in der Einleitung zur revidierten Übersetzung dieser Enzyklika die Betonung verteidigt, die Paul VI. auf die wirtschaftliche Entwicklungshilfe legte, und hat zugleich darauf hingewiesen, daß sich weder die Enzyklika noch Lehre und Praxis der Kirche auf diese Form von Hilfe und dieses Verständnis von Entwicklung beschränken.<sup>2</sup>

Zur Zeit der Promulgierung von »Populorum progressio« hatte die Entwicklungshilfe einen besseren Ruf als heute, ein Vierteljahrhundert später. Was in der sich verfestigenden Weltordnung nach dem Zweiten Weltkrieg nicht zuletzt als Folge des Kalten Krieges weitgehend zu einem politischen Wettlauf um den Einfluß in der sog. Dritten Welt praktiziert wurde, degenerierte bald mehr und mehr zu einem politischen Alibi für die wachsende Ungleichheit in der einen Welt, zu einem guten Geschäft für die Geberländer bis hin zum Waffenhandel und führte schließlich zur Schuldenkrise der »Entwicklungslän-

<sup>1</sup> Populorum progressio, 84.

<sup>2</sup> Vgl. die lateinisch-deutsche Ausgabe der Enzyklika in der »Nachkonziliaren Dokumentation«, Bd. 4, Trier 1967, 7–14. Zur Rezeption der Enzyklika vgl.: A. FERRER, »Der Welthandel und die internationale Entwicklungshilfe«, in: *Concilium* 4 (1968) 348–357; O. VON NELL-BREUNING, »Populorum progressio«, in: *Stimmen der Zeit* 92 (1967) 8–17; »Neue Akzente in der katholischen Gesellschaftslehre?«, in: *Herder Korrespondenz* 21 (1967) 201–208; G. COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, 120–122.



der«. Von da an war es nicht mehr weit bis zur Verteufelung der Entwicklungshilfe als »Tödliche Hilfe«, wie es der Buchtitel einer Insiderin ausdrückte.<sup>3</sup>

Daß es soweit kommen konnte, lag wohl auch daran, daß zu wenig Klarheit über die Sache herrschte, und zwar von Anfang an, schon vom Wort her. »Entwicklung« ist kein präziser Begriff. Er kann je nach Bereich und Zusammenhang, in dem er verwendet wird, sehr Unterschiedliches ausdrücken, vom nicht steuerbaren Prozeß der Veränderung bis hin zur freien und verantworteten Gestaltung des eigenen Lebens durch die Aktivierung physischer, psychischer und intellektueller Kräfte. »Die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf gesellschaftliche und historische Sachverhalte läßt sich zuerst im späten 18. Jh., d. h. zu Beginn der bürgerlichen Epoche beobachten. Die großen geschichtsphilosophischen Entwürfe des ausgehenden 18. und 19. Jh.s versuchten, die Triebkräfte, Etappen, Modalitäten und Ziele gesellschaftlicher Veränderungen zu bestimmen (u. a. Hegel, Marx, Comte, Spencer). Allen gemeinsam war die Verknüpfung des Entwicklungsbegriffs mit der Fortschrittsidee. Entwicklung war immer gedacht als aufsteigende Linie von primitiven Ursprüngen bis hin zur bürgerlichen Gesellschaft bzw. bei Marx darüber hinaus zur sozialistischen und schließlich klassenlosen Gesellschaft.«<sup>4</sup>

Die Verengung des Entwicklungsbegriffes auf den wirtschaftlichen Bereich — und dort oftmals und weitergehend auf finanzielle oder allgemein materielle Inputs — ließ »Entwicklung« als etwas vollständig Machbares erscheinen. Das Ziel von Entwicklung, ihre Wege und Weisen, wurden nie eindeutig definiert. Die Enzyklika »*Populorum progressio*« versuchte eine Umschreibung: »Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum. Wahre Entwicklung muß umfassend sein, sie muß jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben.«<sup>5</sup> Es ist wichtig, solche Formulierungen herauszustellen, weil ohnehin fast zwangsläufig — auch in »*Populorum progressio*« — die Argumentation sich immer wieder den monetären und ökonomischen Aspekten zuwendet.

Man hätte die ersten Worte der Enzyklika, die, wie bei solchen Schreiben üblich, immer auch als Titel gewählt werden, übersetzen können: »Vom Fortschritt der Völker«, was aber dem Anliegen des Rundschreibens weniger gerecht geworden wäre. Es ging Paul VI. nicht um die Propagierung des Fortschrittsglaubens der modernen Zivilisation, sondern um den Aspekt des Wachsens und Reifens, der deutlicher im Wort »Entwicklung« zum Ausdruck kommt.

Doch wenden wir uns noch einem zweiten einleitenden Gedanken zu, ehe wir uns weiter beschäftigen mit der Entwicklung im theologischen und speziell missiologischen Sinn.

Fast zeitgleich mit der entwicklungspolitischen Euphorie verlief innerkirchlich eine Periode der Verunsicherung, was den missionarischen Auftrag der Kirche und das diesbezügliche Engagement ihrer Glieder, besonders der Missionsorden, betraf. Die Aussagen des Vaticanum II über die nichtchristlichen Religionen etwa und über den universa-

<sup>3</sup> So B. ERLER, *Tödliche Hilfe*, Köln 1986.

<sup>4</sup> A. BOECKH, *Dritte Welt*, in: *Pipers Wörterbuch zur Politik*, Bd. 6: hg. von D. NOHLEN und P. WALDMANN, München–Zürich 1987, 159 f.

<sup>5</sup> *Populorum progressio*, 14; vgl. auch 5, 12, 15, 34, 42, 76.



len Heilswillen Gottes sowie die Verbreitung damals weithin noch unbekannter theologischer Meinungen ließen viele Missionare an ihrem bisherigen Tun zweifeln oder gar irre werden. Sicherlich spielten auch andere Faktoren eine wichtige Rolle. Jedenfalls verzeichneten viele Missionsorden einen überdurchschnittlichen Verlust an Personal seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre.<sup>6</sup> Es verwundert nicht, daß sich in dieser Situation das Engagement vieler Missionare auf die Entwicklungshilfe verlagerte. Das war und ist durchaus legitim. Die Kirche erkannte zu dieser Zeit tiefer ihre Verantwortung für das Heil aller und des ganzen Menschen. Doch zunächst erschien das neue Engagement nicht wenigen als ein Verrat an der bisherigen Missionsarbeit. Die Gegenüberstellung von Wortverkündigung und Taufe einerseits und von wirtschaftlicher und technischer Entwicklungshilfe andererseits zeugt nicht so sehr von Polarisierung, sondern vielmehr von einer tiefsitzenden Verunsicherung der Missionare. Es brauchte Zeit bis klarer wurde: Die Akzentverschiebung von der Rettung der Seele zum Heil des ganzen Menschen bedeutet keine Verwässerung des Missionsauftrages und -verständnisses, sondern birgt in sich die Chance, die ganze Weite der vom Vater durch den Sohn auf die gesamte Kirche gekommenen Sendung zum Heilswirken zu erkennen und zu bejahen.

Ein Wort aus dem Schlußkapitel der Enzyklika aufgreifend — »daß die Entwicklung gleichbedeutend ist mit Frieden«<sup>7</sup> —, hat man das päpstliche Rundschreiben in dem Schlagwort zusammengefaßt: »Entwicklung — der neue Name für Frieden.«<sup>8</sup> Können wir nicht heute sagen: »Entwicklung ist ein Name für Mission«? Wobei wir das Wort »Entwicklung« für sich und in seiner ganzheitlichen Bedeutung nehmen, vor allen Zusammensetzungen oder Anhängseln wie »-politik«, »-hilfe«, »-zusammenarbeit«, »-dienste« u. ä. m. Es geht nicht und kann nicht gehen um einen geschlossenen Entwurf einer Missionstheologie von der »Entwicklung« her, sondern nur um einige Prolegomena zu einer solchen und zwar auch ohne den Anspruch auf Vollständigkeit.

Zunächst folgen einige knappe Bemerkungen zum biblischen, sodann zum allgemein religiösen und anthropologischen Verständnis von »Entwicklung«. Ein kurzer historischer Seitenblick wird zeigen, daß Sorge um das integrale Heil nicht erst mit der kirchlichen Entwicklungshilfe seit Mitte des 20. Jahrhunderts fester Bestandteil der Mission ist. Den Schluß bilden einige Überlegungen zu einer Theologie der Entwicklung.

### *»Entwicklung« nach der Heiligen Schrift*

Das biblische Verständnis von Entwicklung ist teleologisch: Mensch und Welt sollen sich auf ein Ziel hin entwickeln, das von Gott bei der Erschaffung gesetzt und in Jesus Christus, dem neuen Menschen, verwirklicht worden ist. »So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen« (Eph

<sup>6</sup> Zu dem gesamten Bereich vgl. E. NUNNENMACHER, *Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret »Ad Gentes« und nach persönlichen Äußerungen von Afrikamissionaren*, Nettetal 1984, bes. 153–156.

<sup>7</sup> *Populorum progressio*, 87.

<sup>8</sup> So die Zwischenüberschrift im deutschen Text der »Nachkonziliaren Dokumentation«, ebd. 89.



4, 13). Paulus gebraucht im Galaterbrief das Bild von der Geburt, um diesen Prozeß des Menschen anschaulich zu machen, wenn er schreibt, daß er »von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt annimmt« (Gal 4, 19). Die Entwicklung des Menschen muß sich nach Gottes Heilsplan (vgl. Eph 1, 3–2, 22) auf Christus hin vollziehen: »Er hat beschlossen, die Fülle der Zeit heraufzuführen, in Christus alles zu vereinigen, alles, was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1, 10). »Entwicklung« hat in der Heiligen Schrift einen deutlichen heilsgeschichtlichen Aspekt: Gott führt sein Volk, er erzieht das Menschengeschlecht.<sup>9</sup> Kernbegriffe dieses Entwicklungsverständnisses sind: Leben, Anfang, Werden, Wachsen, Reifen, Fülle und Heil. Im Johannesevangelium spricht Jesus davon, daß er gekommen sei, »damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10, 10). Voraussetzungen für die Entwicklung des Menschen sind Glaube und Liebe: »Durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen. In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt« (Eph 3, 17–19).

Dieser Entwicklung entgegen steht das Unheil, in der biblischen Sprache Sünde genannt. Vergebung der Sünde eröffnet die Möglichkeit zur vollmenschlichen Entwicklung, wie es im prophetischen Lobgesang des Zacharias heißt: »Du wirst sein Volk mit der Erfahrung des Heils beschenken in der Vergebung der Sünden. Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens« (Lk 1, 77–79).

Was die Entwicklung des Menschen nach biblischem Verständnis bedeutet, veranschaulichen die Heilungen, von denen die Schrift berichtet. Heilungen von Krankheiten — und hier vor allem von Besessenheit — setzen das Leben mit seinen Möglichkeiten frei, das durch das Böse, die Sünde und den Tod eingeschränkt und aufgehalten wird. Hier sei nur die Heilung des Gelähmten in Jerusalem am Teich beim Schaftor exemplarisch behandelt (vgl. Joh 5, 1–9).<sup>10</sup>

Der Mann ist bereits seit 38 Jahren gelähmt. Von Jesus angesprochen, ob er gesund werden wolle — eine Frage, die auf den ersten Blick unsinnig, da überflüssig erscheinen mag —, antwortet er: »Herr, ich habe keinen Menschen, der mich, sobald das Wasser aufwallt, in den Teich trägt« (V. 7 a). Der Gelähmte kann sich Heilung offensichtlich nur in der Weise vorstellen, daß ein anderer an ihm handelt. In sich selbst sieht er keinen Ansatz für die Heilung. So ist Jesu Frage, ob er gesund werden wolle, durchaus nicht überflüssig, deutet sie doch die mögliche Veränderung durch die im Menschen angelegten Kräfte an. Im Grunde fragt Jesus: »Willst du das Neue der Heilung, den Anfang eines gesunden und von dir selbst zu gestaltenden Lebens wirklich? Oder hast du dich schon so sehr an dein Leid und an deine Unbeweglichkeit, an dein Klagen und Verzagen gewöhnt?« Lähmung und Depression stehen für die Kräfte, die der Entwicklung des Menschen äußerlich und innerlich entgegenstehen, die den menschlichen Fortschritt aufhal-

<sup>9</sup> Vgl. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. IX, Berlin u. a. 1982, 705.

<sup>10</sup> Vgl. dazu B. DOPPELFELD, *Christsein heißt anfangen*, Freiburg u. a. 1990, 24–27.



ten, der nicht nur geschenkt wird, sondern immer auch persönlich mitgetragen und erworben werden muß. Und ein Zweites: In einem typisch johanneischen Mißverständnis scheinen Jesus und der Gelähmte aneinander vorbeizureden. »Während ich mich hinschlepe, steigt schon ein anderer vor mir hinein« (V. 7b). An den anderen also liegt es, an denen, die ihm nicht helfen oder die ihm zuvorkommen. Sie sind schuld daran, daß er nicht heil wird. Jeder eigene Mißerfolg wird zum Vorwurf an die Adresse der anderen und führt dazu, daß der Kranke immer tiefer in Selbstmitleid und Depression versinkt. Er stellt sich seiner Lähmung nicht; er versucht sie nur zu tragen, nimmt sie aber innerlich nicht an und setzt sich mit ihr nicht auseinander.

An diesem Negativbeispiel — auch wenn die Heilung dann doch geschenkt wird, allerdings ohne ein inneres Mittun — wird deutlich, wie sich Entwicklung in den biblischen Heilungsberichten zeigt: als ein Freisetzen der Kräfte des Lebens durch Eingreifen von außen bei gleichzeitiger eigener Disposition, biblisch gesprochen: durch Glaube und Hoffnung. Wo diese fehlen oder gar bewußt verweigert werden — wie bei der Ablehnung, die Jesus in seiner eigenen Heimat erfuhr (vgl. Mk 6, 1–6), ist Entwicklung — hier im Sinne von tieferem Verstehen der Heilsbotschaft von der Erlösung und Befreiung — unmöglich gemacht, weshalb es an dieser Stelle von Jesus heißt: »Und er konnte dort keine Wunder tun« (Mk 6, 5).

Biblisch gesprochen ist Jesus Christus Gottes Garant für die Entwicklung von Mensch und Welt. Wer sich diesem Christus verschließt, schließt sich von der Entwicklung aus und bleibt bei sich und seinen eigenen Möglichkeiten stehen. Doch auch diese sind ihm vorgegeben, sind in ihn von Anfang an als Schöpfungswirklichkeit hineingelegt, stellen aber noch nicht die Fülle im johanneischen Sinn dar.

### *Entwicklung des ganzen Menschen*

»Populorum progressio« legte bei der Behandlung der »Entwicklung der Völker« den Akzent eindeutig auf die wirtschaftliche Seite der Entwicklung und die dafür erforderlichen finanziellen Hilfen. In den ersten Kapiteln seiner Enzyklika machte Paul VI. aber klar, wie umfassend er die Entwicklung des Menschen versteht. Das wird sehr deutlich in den Worten: »Freisein von Elend, Sicherung des Lebensunterhalts, Gesundheit, feste Beschäftigung, Schutz vor Situationen, die seine Würde als Mensch verletzen, ständig wachsende Leistungsfähigkeit, bessere Bildung, mit einem Wort: mehr arbeiten, mehr lernen, mehr besitzen, um mehr zu gelten.«<sup>11</sup> Es ging Paul VI. um die Würde des Menschen,<sup>12</sup> die einem jeden von Anfang an eigen ist und die niemandem streitig gemacht werden darf. Entwicklung meint die »Fähigkeit des einzelnen, seine Wesensverwirklichung in Rückbindung an das Sein zu betreiben, um dadurch mehr und mehr zur ureigenen Bestimmung zu gelangen.«<sup>13</sup> Deshalb hängt das Verständnis von Entwicklung vom Menschenbild ab: Der autonome Mensch ist sich selbst Gesetz und damit auch Ziel

<sup>11</sup> Populorum progressio, 6.

<sup>12</sup> Vgl. L. WATZAL, *Die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der BRD*, Mainz–München 1985, 120f.

<sup>13</sup> Ebd., 22.



von Entwicklung in einer uneingeschränkten Selbstverwirklichung. Für den Christen gilt: »Entwicklung ist nichts anderes als die Entfaltung einer Wirklichkeit, die schon von ihrer Existenz her durch Christus gegeben ist.«<sup>14</sup>

Julius Kambarage Nyerere, der Gründerpräsident von Tansania, hat bei seinem Bemühen, einen eigenen ideologischen Weg für Afrika zu finden, als praktizierender Katholik auf das christliche Menschenbild zurückgegriffen und sich dazu immer wieder bekannt. Anlässlich eines Kongresses der Maryknoll Sisters in den Vereinigten Staaten von Amerika sagte Nyerere: »Das Ziel der Entwicklung ist der Mensch. Es geht um die Schaffung von materiellen und geistigen Voraussetzungen, die den Menschen, sowohl als Individuum wie auch als Spezies befähigen, das Beste aus sich zu machen. Dieses ist für Christen leicht zu verstehen, denn das Christentum verlangt, daß jeder Mensch nach Einheit mit Gott durch Jesus Christus streben sollte.«<sup>15</sup> Nyerere läßt den Begriff »Entwicklung« im eigentlichen Sinn nur für den *Menschen* zu: »Entwicklung meint in Wirklichkeit die Entwicklung der Menschen. Straßen, Gebäude, Steigerung landwirtschaftlicher Erträge und andere Dinge dieser Art sind nicht Entwicklung, sie sind nur Instrumente zur Entwicklung.«<sup>16</sup> So klar wie kaum jemand — wenigstens zur damaligen Zeit, und das meint: fast zeitgleich mit »*Populorum progressio*« — hat Nyerere die Gefahren einer vornehmlich, wenn nicht gar ausschließlich wirtschaftlich verstandenen Entwicklungshilfe erkannt und sich für ein Entwicklungsverständnis eingesetzt, das den Menschen in den Mittelpunkt stellt. In seinem Beitrag vom 16. Oktober 1968 — also gut ein Jahr nach »*Populorum progressio*«, ob davon beeinflusst ist nicht erkennbar — heißt es: »Wenn Entwicklung schließlich die Freiheit der Menschen vermehren soll, muß es sich um Entwicklung *für die Menschen* handeln, sie muß ihnen und ihren Interessen dienen. Jeder Vorschlag muß daran gemessen werden, ob er dem Ziel der Entwicklung dient — und das Ziel der Entwicklung sind die Menschen.«<sup>17</sup> Bei derselben Gelegenheit hat Nyerere noch deutlicher herausgestellt, daß Entwicklung nicht ein Tun am oder für den Menschen ist, sondern daß der Mensch Subjekt der Entwicklung ist und daß darin wesentlich seine Freiheit liegt: »Entwicklung bringt nur dann Freiheit, wenn es sich um Entwicklung *von Menschen* handelt. Menschen aber können nicht entwickelt werden — sie können sich nur selbst entwickeln. Denn während ein Außenstehender einem Menschen zwar ein Haus bauen kann, kann er ihm doch nicht den Stolz und das Selbstvertrauen, derer er als menschliches Wesen bedarf, vermitteln. Diese Eigenschaften muß der Mensch vielmehr aus sich selbst heraus durch sein eigenes Tun schaffen. Er entwickelt sich durch das, was er tut; er entwickelt sich, indem er eigene Entscheidungen trifft, indem sein Verständnis für das, was er tut und warum er es tut, wächst; indem er seine Kenntnisse und Fähigkeiten erweitert und indem er voll und gleichberechtigt am Leben der Gemeinschaft, in der er lebt, teilnimmt. So entwickelt sich ein Mensch zum Beispiel, wenn er genügend anbaut oder verdient, um für sich und seine Familie anständige Lebensbedingungen zu schaffen; er wird aber nicht entwickelt dadurch, daß jemand anderes ihm diese Dinge gibt.«<sup>18</sup>

<sup>14</sup> W. OTTE, *Aspekte interkultureller Zusammenarbeit*, Teil 1, Bonn 1982, 187.

<sup>15</sup> J. K. NYERERE, *Afrikanischer Sozialismus*, Texte 5, Frankfurt 1979, 68.

<sup>16</sup> J. K. NYERERE, *Freiheit und Entwicklung. Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst*, Frankfurt 1981, 16.

<sup>17</sup> Ebd., 17.

<sup>18</sup> Ebd., 16f.



Ähnliche Gedanken, wenn auch in einer mehr theologischen Argumentations- und Sprechweise, finden sich in »Populorum progressio«: »Nach dem Plan Gottes ist jeder Mensch gerufen, sich zu entwickeln, weil das Leben eines jeden Menschen von Gott zu irgendeiner Aufgabe bestimmt ist. Von Geburt an ist allen keimhaft die Fülle von Fähigkeiten und Eigenschaften gegeben, die Frucht tragen sollen. Ihre Entfaltung, Ergebnis der Erziehung durch die Umwelt und persönlicher Anstrengung, gibt jedem die Möglichkeit, sich auf das Ziel auszurichten, das ihm vom Schöpfer gesetzt ist.«<sup>19</sup>

Entwicklung ist zielgerichtet, und zwar auf ein letztes Ziel: den ganzen, heilen, vollverwirklichten Menschen. Entwicklungshilfe muß all das erfassen, was dem Menschen hilft, sein Ziel zu erreichen. Entwicklungshilfe kann und darf also den Menschen nie zum Objekt ihres Tuns machen.

### *Die Bedeutung der Religion für die Entwicklung*

Max Weber hat in seiner sog. Protestantismus-Kapitalismus-These<sup>20</sup> vermutet, der Prädestinationsgedanke des Calvinismus habe als Kulturmuster Anstoß zur innerweltlichen Askese gegeben und somit den Leistungswillen von Unternehmern motiviert und dadurch letztlich wirtschaftlichen Erfolg herbeigeführt. Mit dieser — hier nicht zu diskutierenden — These ist der Versuch unternommen worden, eine — wenn auch umstrittene — Deutung des Zusammenhanges von Religion und wirtschaftlichem Handeln zu geben. Weber führte den wirtschaftlichen Erfolg auf religiöse Motive wie das Bewußtsein der persönlichen Prädestination zurück. Seither hat das Verhältnis von Religion und Weltgestaltung die Sozialwissenschaften stark beschäftigt.<sup>21</sup> In seinen »30 Thesen zur Klärung eines verwinkelten Problems«<sup>22</sup> stellt L. Wiedenmann fest: »Der Entwicklungsprozeß ist zwar an sich Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft. Aber wegen seines Bezuges zur Menschenwürde und wegen seines letztlich religiösen Sinnes geht er auch die Kirche wesentlich an.«<sup>23</sup> H. Rzepkowski sieht — wie auch K. Rennstich<sup>24</sup> — Entwicklung eng mit dem Kulturwandel verbunden, wenn er schreibt: »Eine Entwicklung ist nicht möglich, wenn nicht eine tiefgreifende kulturelle und religiöse Begründung vorhanden ist. Entwicklung ist nicht nur eine Frage der Wirtschaft, des Geldtransfers und des sozialen Wandels, sondern vor allem eine Frage des religiös-kulturellen Wandels. Eine solche Entwicklung kann nicht von außen eingeleitet werden, sondern muß aus den bestehenden und vorgegebenen Realitäten erwachsen. In diesem Prozeß kommt den monotheistischen Religionen, und hier dem Judentum und Christentum, eine besondere Rolle zu. Beide Religionen blicken in die Zukunft und verlangen eine Änderung der Dinge. Beide sehen in dem

<sup>19</sup> Populorum progressio, 15.

<sup>20</sup> Vgl. M. WEBER, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 21/22 (1904–1905); div. Nachdrucke.

<sup>21</sup> Vgl. J. MATTHES, *Religion und Gesellschaft*, Reinbek 1967, 25–29, 142–163; DERS., *Kirche und Gesellschaft*, Reinbek 1969, 57–61; G. KEHRER, *Religionssoziologie*, Berlin 1968, 97–100, 121–124.

<sup>22</sup> L. WIEDENMANN, »Entwicklungshilfe und Mission. 30 Thesen zur Klärung eines verwinkelten Problems«, in: *Priester und Mission* 68 (1968) 3–12.

<sup>23</sup> Ebd., 6.

<sup>24</sup> Vgl. K. RENNSTICH, *Mission und wirtschaftliche Entwicklung*, München–Mainz 1978.



»neuen Menschen« ihr Ziel.«<sup>25</sup> G. Evers setzt sich für eine Differenzierung des Entwicklungsverständnisses ein: »Die wichtigste Voraussetzung für die Entwicklung ist die Änderung der allgemein gültigen Weltsicht dahingehend, daß sie den Gedanken des Wandels, des rational planenden Handelns in der Welt und der Verantwortung des Menschen für sein eigenes Geschick gegenüber aufgeschlossener wird. Dieser Vorgang der ›Bewußtmachung‹ stellt einen wichtigen Ausgangspunkt für die Entwicklung dar.«<sup>26</sup>

In seinem Beitrag »Der theologische Ansatz des kirchlichen Entwicklungsdienstes« hat der protestantische Theologe H. Thimme vor einem dreifachen Mißverständnis gewarnt. Der Begriff »Entwicklung« dürfe (1) »nicht als Ausdruck eines evolutionistischen Optimismus gebraucht werden, kraft dessen ein aufwärts führender Weg bei allseitig vorhandenem guten Willen mit berechenbarer Aussicht zu absehbaren Erfolgen führt.« Ebenso bedenklich sei (2), »daß das Wort ›Entwicklung‹ allzuleicht im Sinne selbstherrlicher und einseitiger Zielsetzung verstanden wird. Als bereits entwickelt gelten dann die westlichen Industrienationen. Entwicklungsbedürftig sind demgegenüber die wirtschaftlich benachteiligten, technisch rückständigen, abendländischer Industrialisierung wehrlos ausgelieferten Länder der Dritten Welt.« Schließlich stecke (3) »auch in dem pauschalisierenden Gebrauch dieses auf so unendlich verschiedene Verhältnisse und Entwicklungsstufen in gleicher Weise angewandten Begriffs eine erhebliche Gefahr [...] Vielmehr muß jedem Land und jeder Regierung in Selbstverantwortung überlassen bleiben, sein Ziel auf seinem Weg in Freiheit und unterstützt von der Solidarität der übrigen zu verfolgen.«<sup>27</sup>

In wohl jeder Gesellschaft hat die Religion direkt oder indirekt Einfluß auf das Bemühen und die Formen, wie Menschen ihr Leben gestalten, es sozial und wirtschaftlich absichern. Das gilt auch für säkularisierte Gesellschaften. Doch gerade dort, wo man die Trennung von Sakral und Profan nicht kennt — wie etwa im traditionellen Afrika<sup>28</sup> —, ist der religiöse Einfluß in der Gesellschaft und auf den Umgang mit den Dingen besonders groß, aber auch weniger bewußt, eben weil die dem Abendland vertraute Dichotomie von Göttlichem und Weltlichem keine Geltung hat. Es bräuchte einen Max Weber Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, um für einzelne solcher Gesellschaften wie für das allgemeine Bewußtsein die Bedeutung der Religion für die Weltgestaltung herauszuarbeiten und somit aufzuzeigen, welche vorhandenen Kräfte mobilisiert werden können auf Entwicklung hin — und zwar nicht nur oder in erster Linie auf wirtschaftliche Entwicklung hin — und welcher soziale Wandel sinnvoll und vertretbar ist, wobei das religiöse System in dieses Bemühen einbezogen werden müßte.

Arbeit und darauf beruhender wirtschaftlicher Erfolg haben in afrikanischen Gesellschaften einen anderen Stellenwert als in westlichen. Gearbeitet wurde in Afrika traditionell in dem Maße, wie die Früchte der Arbeit hier und jetzt gebraucht wurden; dabei war

<sup>25</sup> H. RZEPKOWSKI, *Entwicklung und Religion*, in: K. MÜLLER/Th. SUNDERMEIER (Hg.), *Missionstheologie*, Berlin 1985, 174.

<sup>26</sup> G. EVERS, *Mission — Nichtchristliche Religionen — Weltliche Welt*, Münster 1974, 203.

<sup>27</sup> H. THIMME, *Der theologische Ansatz des kirchlichen Entwicklungsdienstes*, in: Th. SCHOBER/H. KUNST/H. THIMME (Hg.), *Ökumene — Gemeinschaft einer dienenden Kirche*, Stuttgart 1983, 28–40, hier 32f.

<sup>28</sup> Vgl. B. DOPPELFELD, *Mission als Austausch*, Münsterschwarzach 1990, bes. das Kapitel »Gott und Welt«, 46–53.



jeder zur Arbeit verpflichtet.<sup>29</sup> Das Wirtschaften hatte sich (noch) nicht verselbständigt, sondern blieb an die Befriedigung der Grundbedürfnisse einer überschaubaren sozialen Einheit wie Großfamilie oder Clan gebunden. Das mag im Vergleich mit anderen Gesellschaften als rückständig erscheinen und als »unterentwickelt« bezeichnet werden. Daß dennoch auch im traditionellen System das Potential einer Weiterentwicklung liegt, macht der ghanaische Bischof P. K. Sarpong deutlich: »Es wird häufig angenommen, daß in den Kulturen der Völker Entwicklung auf Unterentwicklung folgt. Der Eindruck wird erweckt, daß die Menschen zuerst unterentwickelt sind und dann versuchen, sich zu entwickeln. Ich meine aber, daß der Ausgangspunkt von Entwicklung in jeder Kultur die jeweilige Situation mit ihren Lebensproblemen ist, die es — eben durch Entwicklung — zu lösen gilt. Und alle Kulturen entwickeln ihre religiösen, politischen und wirtschaftlichen Systeme, um ihre Existenzprobleme und Krisen des Lebens zu lösen.«<sup>30</sup>

Diese von Sarpong erwähnten Systeme der einzelnen Kulturen sind oftmals gerade durch eine gutgemeinte, aber ahnungs- und oft auch schonungslose, von der Ferne geplante Entwicklungspolitik und -hilfe gestört, ja zerstört worden. Entwicklungshilfe kann und darf manchmal zuviel und überfährt damit Bestehendes, auf dem aufzubauen sinnvoller und menschlicher wäre.

Das gilt auch für die Missionsarbeit als einen Eingriff von außen nicht nur in die religiöse Sphäre, sondern auch in die damit ja eng verbundenen kulturellen und wirtschaftlichen Bereiche. Daraus aber zu folgern, ausländische Missionare sollten nach Möglichkeit jede Einflußnahme auf die genannten Bereiche vermeiden und nur das Evangelium verkünden, erweist sich als Trugschluß, hängt doch gerade in Afrika alles eng zusammen und kann kein Sektor des Lebens losgelöst betrachtet oder beeinflußt werden. Gerade aus dem Verständnis und der Sorge um den ganzen Menschen hat christliche Mission früh damit begonnen, sich nicht nur um das Heil der Seele, sondern des ganzen Menschen und aller Menschen zu kümmern. Daß dabei trotz allen guten Willens vornehmlich aus Unverständnis und Unkenntnis Fehler gemacht wurden, ist aus der Missionsgeschichte wohl bekannt. Es soll uns aber nicht hindern, kurz auf einige der frühen Formen von Mission und Entwicklung — lange vor der Erfindung des Wortes »Entwicklungshilfe« — einzugehen.

### *Die Einheit von Mission und Entwicklungshilfe*

»Der Beitrag der christlichen Mission zur wirtschaftlichen Entwicklung Europas kann nicht überschätzt werden.«<sup>31</sup> Mit diesen Worten faßt K. Rennstich die kurzen, sehr leistungswerten Ausführungen zu »Das Kloster: Einheit von Mission und wirtschaftlicher Hilfe« in seinem Buch »Mission und wirtschaftliche Entwicklung« zusammen. Er spielt damit auf die Rolle der mittelalterlichen Klöster als Kulturträger an. Diese Tradition mis-

<sup>29</sup> Vgl. J. K. NYERERE, *Ujamaa — Grundlage des afrikanischen Sozialismus*, in: Ders., *Afrikanischer Sozialismus*, 12.

<sup>30</sup> P. K. SARPONG, »Afrika und die Afrikaner und die Welt von heute«, in: *im Gespräch* 1/1989, 38.

<sup>31</sup> K. RENNSTICH, *Mission und wirtschaftliche Entwicklung*, 149.



sionarischer Mönchsklöster wiederzubeleben nach Epochen ganz anders ausgerichteter Missionstätigkeit, haben sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Männer wie Bonifaz Wimmer (1809–1887), Begründer der nordamerikanischen Benediktiner, Franz Pfanner (1825–1909), Trappist und Gründer von Mariannahill in Südafrika,<sup>32</sup> Andreas Amrhein (1844–1927), Gründer der Missionsbenediktiner von St. Ottilien, und sein Nachfolger, Erzabt Norbert Weber (1870–1956) zur Aufgabe gemacht. Sie haben eine »Wiederholung der Geschichte« versucht, und sie ist ihnen gelungen: im Nordamerika des 19. Jahrhunderts mit seinen immer neuen Wellen europäischer Einwanderer, in Süd- und Ostafrika durch die monastisch-missionarischen Zentren.<sup>33</sup> Für Männer wie Amrhein war »Kultur und Zivilisation« ein Zentralgedanke ihres Missionsverständnisses. Daß er und ähnlich Denkende damit in die Nähe der Kolonisatoren gerieten, war unvermeidlich, berechtigt aber nicht, Mission mit Kolonialismus gleichzusetzen. Neben der Erstverkündigung des Evangeliums gehörten zu dieser Mönchsmission Bildung, Erziehung, Anleitung zu landwirtschaftlicher und handwerklicher Arbeit sowie die Sorge um die sozial Schwachen und Kranken. Die Vielfalt der missionarischen Tätigkeit verlangte auch eine Art von zu jener Zeit wenig bekannten Missionaren: nicht in erster Linie oder nur Priester, sondern Brüder und Schwestern, die in verschiedenen Berufen ausgebildet waren und ihr Wissen und Können weitergeben konnten. Amrhein zählte in seiner Programmschrift von 1883 als wünschenswertes Missionspersonal auf: »[...] nebst der nötigen Anzahl von Geistlichen namentlich Lehrer, Meister des Handwerks, Mechaniker, auch Ingenieure und Ärzte.«<sup>34</sup> Mit diesen Missionaren gelang damals bereits, was sehr viel später zu einem Grundsatz kirchlicher Entwicklungshilfe werden sollte: Hilfe durch Selbsthilfe.

Amrheins Nachfolger, Erzabt Norbert Weber von St. Ottilien, veröffentlichte nach seiner ersten Reise durch das ostafrikanische Missionsgebiet seiner Mitbrüder 1908 das Büchlein »Euntes in mundum universum«<sup>35</sup> mit dem Untertitel: »Gedanken über die Ziele, welche unserer Missionsarbeit gesteckt sind.« Diese programmatische Schrift hat leider nicht die Beachtung gefunden, die sie verdient hätte.<sup>36</sup> Über die von der Mission begonnene Bildungsarbeit heißt es da: »Das Ziel unserer Missionsschulen wird sein, den schwarzen Knaben und Mädchen jene Ausbildung zu geben, welche sie in den Stand setzt, sowohl die Heilswahrheiten zu verstehen und in sich aufzunehmen, als auch jenes weltliche Wissen und Können, wodurch sie befähigt werden, dereinst im Leben ihren eigenen Wohlstand zu begründen und den sozialen Wohlstand im Volke mitbegründen zu helfen.«<sup>37</sup> Ph. N. Maucher schreibt über Webers Entwicklungsmodell: »Webers Konzept zur Arbeitserziehung endet nicht mit der Schule. Die Erwachsenen sollen in der landwirtschaftlichen Produktion unterwiesen werden. Dies soll zum einen auf der Missionsstation geschehen, zum anderen durch eine kleine Schamba (= Feld, Acker) für die Arbeiter.

<sup>32</sup> Vgl. A. ROOS, *Mariannahill zwischen zwei Idealen* (Diss.), 1962.

<sup>33</sup> Vgl. B. DOPPELFELD, *Die Benediktiner entdecken die Mission wieder*, in: Ders. (Hg.), *Mönche und Missionare*, Münsterschwarzach 1988, 9–40. Dort weitere Literatur. Des weiteren in dieser Zeitschrift 3 (1991) 210–218.

<sup>34</sup> A. AMRHEIN, *Ein deutsches Seminar der ausländischen Mission*, München 1883 (Faltblatt).

<sup>35</sup> N. WEBER, *Euntes in mundum universum*, St. Ottilien 1908.

<sup>36</sup> Vgl. PH. N. MAUCHER, *Arbeit schafft Missionserfolg*, in: B. DOPPELFELD (Hg.), *Mönche und Missionare*, 41–53.

<sup>37</sup> N. WEBER, *Euntes in mundum universum*, 63f.



Das Ziel ist zunächst die Entwicklung einer leistungsfähigen Agrarstruktur. Dazu gehört die Verbesserung der Böden, die Einführung von geeigneten Pflügen statt der üblichen Hacke, das Verfahren mit Zugtieren (Ochsen), die Stärkung der Viehzucht mit der Ausrichtung auf Milchwirtschaft, die Einführung der Garten- und Obstwirtschaft, der Versuch mit neuen Pflanzungen wie z. B. Kautschukbaum, das Umstellen auf Vorratswirtschaft [...] Grundlage dieses Programms bildet zunächst die Analyse, daß Ackerbau und Viehzucht darniederliegen, die Böden durch die Methode der Brandrodung unzureichend verwertet werden und schnell verderben, die Lebensweise der Bevölkerung auf das ›Von-der-Hand-in-den-Mund-Leben‹ und teilweise auf Nomadentum abgestellt ist. Die Methode ist der Aufbau von wirtschaftlich orientierten Missionsstationen und die Ansiedlung von Christen im Umfeld der Missionsstationen. Dabei sollen das praktische Beispiel der Missionare und Ziele analog der Ausbildung der Kinder den gewünschten Erfolg bringen. Positiv festzuhalten an dem Programm bleibt das Bemühen, keine radikale Änderung herbeizuführen, sondern Schritt für Schritt vorzugehen.«<sup>38</sup>

Die »Wiederholung der Geschichte« konnte sich am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts deshalb vollziehen, weil die Klöster Amrheins dem mittelalterlichen Vorbild folgten und es im heutigen Tansania gelang, durch die Klöster als soziale Einheiten, vergleichbar der »jamaa« (= Sippe, Großfamilie), die Ideale der »Ujamaa-Politik« des tansanischen Präsidenten Nyerere zu verwirklichen.

Eine solche Mission versteht sich als ein Bemühen um ganzmenschliche Entwicklung und trifft sich mit einem ganzheitlichen Verständnis von Heil. Bereits 1968 hat G. Schückler in seinem Beitrag »Theologische Überlegungen zur Motivierung der kirchlichen Entwicklungshilfe«<sup>39</sup> dafür plädiert, Entwicklungshilfe als Heildienst zu verstehen und nicht dualistisch »Seelen-Heil« und Befriedigung der sozialen Bezüge und gesellschaftlichen Verhältnisse einander gegenüber zu stellen.<sup>40</sup>

Ähnlich wie »Populorum progressio« legt K. Rennstich in seiner bereits zitierten Untersuchung den Akzent auf die wirtschaftliche Entwicklung, doch ebenfalls ohne Entwicklung vornehmlich oder allein in dieser Weise zu definieren. Seine zusammenfassenden Thesen leitet er ein mit der Feststellung: »Mission und Entwicklungshilfe sind wie Heil und Wohl in der Bibel eine untrennbare Einheit. Der zentrale Auftrag der Mission ist die Verkündigung des in Jesus Christus sichtbar gewordenen Heils.«<sup>41</sup>

Mit W. Gern kann zusammenfassend gesagt werden: »Maßgeblich für beide — Entwicklung und Mission — ist das Heilsgeschehen in Christus in seiner direkten Bezogenheit auf die Welt. In ihm manifestiert sich Gottes Parteinahme für die Menschheit als ganze und für den ganzen Menschen (Joh 3, 16); in ihm gehören Heil und Heilung, Versöhnung und Befreiung untrennbar zusammen. So gewiß in Person und Werk Christi Gott seine Herrschaft über das ganze Leben und nicht nur über einen religiösen Sonderbereich proklamiert, so gewiß ist die Kirche Jesu Christi gesandt in alle Lebensbereiche hinein. Nicht der Entwicklungsdienst der Kirche schafft demnach Heil, sondern umge-

<sup>38</sup> Ph. N. MAUCHER, *Arbeit schafft Missionserfolg*, 45.

<sup>39</sup> *NZM* 24 (1968) 270–281.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 274.

<sup>41</sup> K. RENNSTICH, *Mission und wirtschaftliche Entwicklung*, 260.



kehrt: Gottes Heil, wie es Israel in der Befreiung aus Ägypten erfuhr und was in Christus für alle Welt zur Geltung kommt, setzt die Kirche in Bewegung, die diesem Heil inwohnende Liebe und Gerechtigkeit Gottes in befreiender Tat nicht weniger als im fürbit tenden und solidarischen Wort zu bezeugen und so ganzheitlich Rechenschaft abzulegen von der brennenden Hoffnung auf das kommende Gottesreich.«<sup>42</sup>

### *Eine Theologie der Entwicklung*

W. Gern hat die »Theologie der Entwicklung« noch mit einem Fragezeichen versehen<sup>43</sup> und begründete dies auch: »Nicht nur die Zweideutigkeit des Begriffes, seine wachstumstheoretische Prägung sowie die prozeßhafte Bewegung des Gemeinten, auch jegliche mißzudeutende theologische Legitimation von Entwicklungsprozessen besonders durch die jeweiligen Machttträger erschwert es, Entwicklung theologisch zu deuten.«<sup>44</sup> Seine Einwände sind ernst zu nehmen; die von ihm angeführten Beispiele für eine sinnentstellende, ja sinnwidrige Verwendung von »Entwicklung« für politische Unterdrückung, nationale Ideologien und als Alibi für einen ausbeuterischen Kapitalismus können nicht übersehen werden. Und doch: Abusus non tollit usum, oder: Trotz einer großen Ungenauigkeit in der Umschreibung von »Entwicklung« — Definitionen sind hier besonders schwierig und deshalb zu beargwöhnen — und trotz vielfältiger Depravation des Begriffes erscheint der Versuch sinnvoll, eine Theologie der Entwicklung zu entwerfen. Sie soll nicht andere Theologien ersetzen, keine neue Richtung oder Schule begründen, denn diese Formen des Theologisierens haben keine Zukunft mehr. Eine Theologie der Entwicklung soll andere Theologien ergänzen, so wie sie von diesen beeinflußt und geprägt wird.

### *Mission — Entwicklung*

Um den praktischen und dienenden Charakter einer Theologie der Entwicklung zu verdeutlichen, ist ihre Nähe zur Mission zu betonen. In den vorausgehenden Kapiteln ist deutlich geworden, wie eng Mission und Entwicklung zusammenhängen und -gehören. L. Wiedenmann hat in seinen bereits zitierten »30 Thesen zur Klärung eines verwickelten Problems« 1968 — also ein Jahr nach »Populorum progressio« — versucht, Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Mission und Entwicklung herauszuarbeiten. In seiner 25. und 26. These schrieb er: »Unter Mission versteht man heute vielfach den allgemeinen Auftrag der Kirche zu Zeugnis und Dienst. Die Kirche hat diesen Auftrag überall dort, wo sie existiert, und in dem Maß, in dem sie dazu die Kräfte hat. Diese Mission ist nichts anderes als die Offenbarung der ›Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes‹ gegenüber al-

<sup>42</sup> K. MÜLLER/Th. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, Stichwort »Entwicklung«, 78.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., 72.

<sup>44</sup> Ebd., 79.



len Menschen. Letztlich zielt diese Offenbarung auf das Heil der Menschen. Sie umschließt aber auch ihr zeitliches Wohl. Sie will den ganzen Menschen erfassen. Wenn man Mission in diesem Sinn versteht, gehört selbstverständlich sowohl der Entwicklungsbeitrag der Kirchen der Entwicklungsländer wie auch die Entwicklungshilfe der Kirchen der wohlhabenden Länder — eben als Ausdruck der Caritas — zur Mission der Kirche.

26. Darüber hinaus gibt es auch heute noch die *besondere Mission* der Kirche — und das wird manchmal übersehen —, die darin besteht, die Kirche dort, wo sie noch nicht oder nur unvollkommen existiert, präsent und aus eigenen Kräften lebens- und dienstfähig zu machen. Mission in diesem Sinn bedeutet Wachstum der Kirche als Heilsgemeinschaft, bis sie in allen Schichten und Regionen eines Volkes so gegenwärtig und verwurzelt ist, daß sie ihr Zeugnis und ihren Dienst an allen Menschen dieses Volkes wirksam ausüben kann.<sup>45</sup>

Wiedenmann hat seine These entwickelt als Diskussionsbeitrag zum Problem »Entwicklungshilfe und Mission«. Seine Ausführungen zeigen, wie schwer es ist, das Heil ein- oder aufzuteilen und den jeweiligen Teil oder Aspekt einer allgemeineren oder besonderen Mission der Kirche zuzuschreiben. So sehr es der Theologie um möglichst präzise Begriffe und Bezeichnungen zu tun sein muß, so wenig kann sie doch übersehen, daß sich »Mission«, »Heil« und »Entwicklung« einer rein systematischen Definition entziehen. Die Theologie muß damit leben, ihre Begriffe je neu an der gesamt menschlichen und -kirchlichen Wirklichkeit zu messen. Die Wirklichkeit ist stets vielfältiger als die Theologie: das gilt besonders für eine Theologie der Entwicklung.

Es gibt heute keine Mission ohne Entwicklung des Menschen. Mission bedeutet Mitarbeit an der Erlösung und damit am Heil des ganzen Menschen und der ganzen Welt, wie sie im Bild vom neuen Himmel und der neuen Erde dargestellt wird.<sup>46</sup> Von daher ist Entwicklung durchaus ein Name für Mission. Die Konkurrenz oder bestenfalls Dichotomie beider darf als überwunden gelten. Aber die Gefahr der Einseitigkeit besteht immer. Entwicklung ohne Anbindung des Menschen und seiner Perspektiven an ein überirdisches Ziel gerät in Gefahr, den Menschen nur immanent zu sehen und dann in letzter Konsequenz seine Entwicklung nur in den Kategorien einer Kosten-Nutzen-Analyse zu planen, zu bewerten und anzustreben. Mission als Teilhabe am göttlichen Erlösungs- und Erfüllungsauftrag kann der Entwicklung die erforderliche Seele verleihen.

Entwicklung erinnert die Mission der Kirche daran, daß ihre Aufgabe mit Predigt, Taufe und Kirchengründung noch nicht abgeschlossen ist, daß vielmehr Gottes gute und frohmachende Botschaft mit dem Leben der Menschen in Verbindung und auch in Konfrontation gebracht werden muß, damit klar wird: Mission versucht, Antwort zu geben auf die Fragen der Menschen und handelnd einzugreifen zum Wohl und Heil aller Menschen,<sup>47</sup> befreiend und lebensspendend, wie es Johannes Paul II. in »*Redemptoris missio*« ausgedrückt hat: »Mit der Botschaft des Evangeliums bietet die Kirche eine befreiende Kraft und fördert die Entwicklung, gerade weil sie zu einer Bekehrung von Herz und

<sup>45</sup> L. WIEDENMANN, *Entwicklungshilfe und Mission. 30 Thesen zur Klärung eines verwickelten Problems*, 9f.

<sup>46</sup> Vgl. Jes 65, 17; Apg 21, 1; 2 Petr 3, 13.

<sup>47</sup> Vgl. K. RENNSTICH, *Mission und wirtschaftliche Entwicklung*, 11f, 260.



Sinn führt. Sie hilft, die Würde jeder Person zu erkennen, befähigt zur Solidarität, zu Engagement und zum Dienst an den Brüdern.«<sup>48</sup> Hier trifft sich die Theologie der Entwicklung mit der Theologie der Befreiung.

Dem bereits zitierten Ausspruch von J. K. Nyerere folgend,<sup>49</sup> »Menschen können nicht entwickelt werden — sie können sich nur selbst entwickeln«, können wir sagen: Menschen können sich nur selbst bekehren, indem sie das Heil Gottes in Jesus Christus ergreifen. Mission kann an ihnen nicht wirksam werden, ohne daß sie selbst Gottes Gnade aufgreifen, ihre Möglichkeiten ergreifen und sich somit selbst verwirklichen auf ihr Ziel hin: den neuen Menschen in Jesus Christus. Hier ist der Punkt, an dem sich eine Theologie der Entwicklung mit der Theologie eines Teilhard de Chardin auseinandersetzen muß.<sup>50</sup>

### *Ein Sprechen von Gott*

Wie jede Theologie ist die Theologie der Entwicklung ein Sprechen von Gott, aber auch ein Sprechen mit Gott über seine Schöpfung, besonders über den Menschen, den er nach seinem Bild, ihm ähnlich (vgl. Gen 1, 26) geschaffen hat. Gott ist nicht nur der Entwickelnde, der Motor und Antrieb. Er selbst entfaltet sich in seinem Wesen, der Liebe, und bleibt nicht bei sich stehen. Zeugnis und Beweis dieser Entwicklung aus Liebe als Entwicklung der Liebe ist die Menschwerdung seines Sohnes, durch die Gott von einem fernen zum nahen Gott wurde, zu einem Gott aller Menschen.<sup>51</sup> Gott lebt nicht getrennt von seiner Schöpfung, sondern in Kommunikation und in Gemeinschaft mit ihr, und er selbst ist das Ferment dieser Gemeinschaft. Als ein Sprechen vom Schöpfungsgott hat eine Theologie der Entwicklung die Erhaltung der Schöpfung und in diesem Rahmen besonders den Schutz des Menschen und seiner Natur zu thematisieren.

Gott ist in all seiner Unendlichkeit und in seinem Himmel doch zugleich in Raum und Zeit und deshalb in der Geschichte. Als solcher hat er sich offenbart. Nur eine solche Offenbarung kann auch beim Empfänger ankommen, bei dem Menschen, zu dem Gott in Jesus geworden ist. Gerade als Gott in Raum und Zeit, in Geschichte, erweist er sich als ein Gott der Entwicklung, der nicht schlagartig, ohne den Menschen oder an ihm vorbei alles ändert und neu macht, der vielmehr mit den Menschen als Volk Gottes ebenso wie mit jedem einzelnen dessen Weg geht. Es ist ein langer Weg, wie die Geschichte Israels und der Kirche zeigt, ein Weg zur Sammlung der Völker, so fern diese auch heute noch — angesichts der religionsbedingten Spannungen und Auseinandersetzungen in der Völkergemeinschaft und wegen der Unsicherheiten in Dialog und Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften — erscheinen mag. Trotz allem ist der Weg Gottes zielstrebig, wie wir im Zusammenhang der Ausführungen über das Verständnis der Entwicklung von der Heiligen Schrift her gesehen haben. Gott führt sein Volk,<sup>52</sup> und dieser Weg ist nicht nur

<sup>48</sup> Redemptoris missio, 59.

<sup>49</sup> Siehe Zitat in Anm. 18.

<sup>50</sup> Vgl. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Paris 1955.

<sup>51</sup> Vgl. B. DOPPELFELD, *Ein Gott aller Menschen*, Münsterschwarzach 1991.

<sup>52</sup> Vgl. Gen 7, 4 etc.; Jer 2, 6; Ps 78, 52f.



geographisch zu verstehen. Es geht Gott um die Entwicklung des Menschen wie der ganzen Schöpfung durch Belehrung und Erfahrung hin zur Reife. Auf diesem Hintergrund muß eine Theologie der Entwicklung die Menschen in und mit ihren Gesellschaften, Kulturen und Religionen ernstnehmen und herausarbeiten, wie die Menschen in ihrem jeweiligen Kontext die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Lebens zu beantworten suchen und dadurch ihrem Leben Hoffnung geben.<sup>53</sup> Gott übersteigt alle Vorstellungen und Bilder, so wie er über Raum und Zeit ist und darüber hinausführt. Von diesem Gott zu künden bedeutet für eine Theologie der Entwicklung, die Entfaltung der Schöpfung nicht nur als einen langen, aber klar abschätzbaren Prozeß zu verstehen, sondern auf das Ziel aller Entwicklung zu schauen und die Teleologie dieses Prozesses zu verstehen zu suchen. Die Heilige Schrift umschreibt dieses Ziel in Bildern, die jeweils eine Facette herausstellen: Reich Gottes,<sup>54</sup> Völkerwallfahrt,<sup>55</sup> Gastmahl,<sup>56</sup> neue Stadt,<sup>57</sup> die unzerstörbare Gemeinschaft von Gott und Mensch. In dieser Vollendung erst findet die Entwicklung ihr Ziel und ihren Abschluß.

### *Das Subjekt ist der Mensch*

Die Versuchung ist groß, den Menschen zum Objekt von Entwicklung zu machen, mindestens ebenso groß wie — im alten Verständnis — ihn als Objekt der Mission zu betrachten. Der Mensch als Objekt — das hat allzu lange die Theologie bestimmt. Die Ausführungen über die Entwicklung des ganzen Menschen haben den unabdingbaren Paradigmenwechsel im Entwicklungsverständnis aufgezeigt: »Menschen können nicht entwickelt werden — sie können sich nur selbst entwickeln« (J.K. Nyerere).<sup>58</sup> Gälte dieser Grundsatz wirklich, die Entwicklungshilfe sähe ganz anders aus. Dort wo Entwicklung einseitig wirtschaftlich verstanden und praktiziert wurde, hat sie oft geradezu menschenverachtende und menschenvernichtende Züge angenommen. Deshalb muß eine Theologie der Entwicklung sich verbinden mit einer Theologie des Volkes Gottes, »um das Subjekt und dessen Gehorsam auf dem Weg zu einer humanen Gesellschaft zu determinieren«.<sup>59</sup>

Eine Theologie der Entwicklung ist zugleich eine Theologie der Inkarnation, geht es doch darum, daß der Mensch der wird, der er nach dem Plan Gottes werden kann und soll. Das geschieht noch nicht dadurch, daß Menschen an oder für Menschen handeln, sondern erst dann, wenn der Mensch in der Begegnung mit Gott erkennt, wer er ist und wer er werden kann durch Gottes Liebe und in Fülle.<sup>60</sup> Dabei handelt es sich nicht um die moralische, sondern um die ontische Dimension des Menschen, um seine Menschen-

<sup>53</sup> Nostra aetate, 2.

<sup>54</sup> Vgl. Jes 32, 1–8; Ez 34, 23–31; Mk 1, 15 parr; 4, 1–34.

<sup>55</sup> Vgl. Jes 60, 1–22.

<sup>56</sup> Vgl. Jes 25, 6–8; Mt 22, 1–14; Mk 14, 17–25 parr; Joh 13–14.

<sup>57</sup> Vgl. Jes 62, 1–12; Offb 21.

<sup>58</sup> Vgl. Anm. 18.

<sup>59</sup> Siehe Anm. 42, hier 79.

<sup>60</sup> Vgl. Joh 1, 16; 10, 10; Eph 3, 19.



würde und Selbstwerdung.<sup>61</sup> Diese gilt es gegen den Götzen Wirtschaftswachstum zu verteidigen, denn die Humanisierung der Welt ist nicht gleichzusetzen mit der Steigerung des Bruttosozialprodukts. Leben ist mehr als nur Befriedigung der Grundbedürfnisse — so wichtig diese sind — und Bemühen um einen bescheidenen Wohlstand. Das Leben ist der zentrale Wert, weil es untrennbar mit der Sinnfrage verbunden ist.<sup>62</sup>

Zu den großen Themen einer Theologie der Entwicklung gehört der humane Fortschritt, die soziale Entwicklung und der Kulturwandel. K. Rennstich hat den Kulturwandel als das eigentliche Problem in der »Dritten Welt« oder in den sog. Entwicklungsländern bezeichnet<sup>63</sup> und damit den Finger auf einen wunden Punkt gelegt. Entwicklungshilfe muß sich zuerst am Menschen und seinem sozialen, kulturellen und religiösen Hintergrund orientieren, ehe sie wirtschaftlich oder technisch etwas erreichen kann. Andererseits muß das Bemühen um Inkulturation die gesamten Entwicklungsbemühungen berücksichtigen und bejahen, weil es sonst in Gefahr ist, einem Konservatismus, Traditionalismus oder einer Kulturnostalgie zu verfallen. Kultur ist niemals statisch oder gar retrospektiv. Die Kultur — und vor allem ihre Seele: die Religion — muß die Fragen des heutigen Menschen zu beantworten suchen.<sup>64</sup>

### *Eine praktische Theologie*

Eine Theologie der Entwicklung kann im Kanon der gesamten Theologie einen Akzent für die Hoffnung der Menschen auf Zukunft setzen, für eine Hoffnung, die nicht endzeitlich orientiert ist, und für eine Zukunft, die nicht nur übernatürlich verstanden wird, die vielmehr den Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in den Blick nimmt.

Eine Theologie der Entwicklung wird sich auseinandersetzen müssen mit dem Gegenteil von Entwicklung: mit den zu kurz Gekommenen, den Vernachlässigten, Übervorteilten, den Unterdrückten, den Behinderten in jeglicher Form, den Verängstigten und den Eingeschüchterten. Eine Theologie der Entwicklung wird diese Menschen aber nicht nur zu ihrem Objekt der Deutung und Betreuung machen dürfen, sondern muß ihnen eine Stimme verleihen, die ihnen im Rahmen der Entwicklungshilfe oft verweigert wird.

Eine Theologie der Entwicklung wird den Menschen ernst nehmen als »homo viator« und damit sich dessen bewußt sein, daß er noch nicht angekommen ist, noch in Entwicklung auf sein Ziel hin ist. Der Mensch ist in diesem Prozeß nicht auf sich allein gestellt. Wie ihm geht es auch der Kirche: Sie versteht sich seit dem Vaticanum II<sup>65</sup> wieder deutlicher als pilgernde. Kirche ist nicht mehr statisch zu verstehen und zu umschreiben. Sie selbst sucht ihren Weg, entwickelt sich weiter mit den Menschen. Sie wird nur dann gefragt, gesucht und gebraucht werden, wenn sie die Hoffnungen wie die Ängste der Menschen teilt, wenn sie eine Vision hat und zu vermitteln vermag, wie es die »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« (1971–75) formuliert hat:

<sup>61</sup> Vgl. Anm. 15.

<sup>62</sup> Vgl. B. DOPPELFELD, *Ein Gott aller Menschen*, 52–55.

<sup>63</sup> Vgl. K. RENNSTICH, *Mission und wirtschaftliche Entwicklung*, 201.

<sup>64</sup> Vgl. B. DOPPELFELD, *Ein Gott aller Menschen*, 68–74.

<sup>65</sup> Vgl. *Lumen gentium*, 6. 48; *Ad gentes*, 2.



»Die Kirche als das Volk Gottes hat, wenn sie dem eigenen Anspruch von der Nachfolge Jesu gerecht werden will, zu jeder Zeit und überall den bindenden Auftrag, diesem Selbstverständnis gemäß an der Entwicklung einer neuen Welt mitzuwirken: »Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung, ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung seitens der Menschen oder einer noch nicht hinreichend gebändigten Natur« (Populorum progressio, 47) [...] um so jenes letzte Ziel aller Entwicklung zu bezeugen und einzuschärfen: ein menschenwürdiges Leben für alle und für jeden einzelnen, den Gott — wie es in der Schrift heißt — bei seinem Namen gerufen hat (vgl. Jes 43, 1).«<sup>66</sup>

<sup>66</sup> Synodenbeschluß »Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden«, 1.2.1.







# DIE MARÍA-LIONZA-RELIGION IN VENEZUELA

## Eine religionsgeschichtliche Untersuchung

von Reiner Mahlke

Die María-Lionza-Religion ist außerhalb Venezuelas bisher weder durch die wissenschaftliche Literatur noch durch Zeitschriften oder Reportagen einem größeren Publikum bekannt gemacht worden, obwohl sie innerhalb des Landes eine bedeutende Rolle spielt. Viele Venezolaner zählen sich zu ihren Anhängern oder haben zumindest schon einmal Kontakt mit den Gläubigen und den Amtsträgern gehabt, um deren Hilfe zu erbitten.

Die María-Lionza-Religion ist zu verstehen als Teil der Wirkungsgeschichte des Christentums in Venezuela, wie sie sich neben und (aus der Sicht der Amtskirche) gegen die katholische Kirche entwickelt und von Jahr zu Jahr größere Bedeutung erlangt hat. Die verschiedenen religiösen Einflüsse auf die María-Lionza-Religion sollen in der Untersuchung herausgestellt werden. Die Religion ist nur im Zusammenspiel religiöser, sozialer und geschichtlicher Faktoren zu sehen und in ihrer Entwicklung nachzuvollziehen.

Die in Deutschland erreichbare Literatur beschränkt sich auf einige Monographien und wissenschaftliche Artikel.<sup>1</sup> In den genannten Darstellungen wird durchgehend die Bezeichnung María-Lionza-Kult (*Culto de María Lionza*) verwendet, die auch von vielen Gläubigen als Selbstbezeichnung benutzt wird. Die Komplexität der religiösen Vorstellungen und die weitgehende Vereinheitlichung der religiösen Handlungen legt die Bezeichnung María-Lionza-Religion nahe, auch um einer Einschränkung und einseitigen (negativen) Einordnung von vornherein auszuweichen. Mit der Bezeichnung María-Lionza-Religion soll zum Ausdruck gebracht werden, daß uns hier ein geschlossenes Vorstellungs- und Handlungssystem begegnet, wenngleich viele Ideen und Zeremonien sich stetig und teilweise mit großer Geschwindigkeit weiterentwickeln und verändern. Die María-Lionza-Religion ist noch eine junge Religion, die nicht viel länger als 40 Jahre in der heutigen Form besteht und deren stürmischer Entwicklungsprozeß erst in den letzten Jahren etwas langsamer geworden ist. Auch heute wandelt sich noch immer ihr Erscheinungsbild. Veränderung ist also ein wichtiges Kennzeichen der María-Lionza-Religion und muß bei der Darstellung berücksichtigt werden. Eine religionsgeschichtliche Studie einer solchen »Neureligion« stellt in erster Linie den Ist-Zustand fest und »veral-

---

<sup>1</sup> Die wichtigsten sind: A. POLLAK-ELTZ, *María Lionza. Mito y culto venezolano*, 2. Aufl., Caracas 1985; T. EBERHARD, *Kult & Kultur. Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel des María-Lionza-Kultes in Venezuela*, München 1983; N. GARCÍA GAVIDIA, *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza: notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en la América del Sur*, Maracaibo 1987; G. MARTÍN, *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, Caracas 1983.



tet« vielleicht schon im Verlaufe weniger Jahre. Im Unterschied dazu werden Veränderungen bei den etablierten und großen Religionen, die sich nur langsam wandeln, erst nach größeren Zeiträumen sichtbar.

In dieser Studie wird die María-Lionza-Religion zunächst durch detaillierte Beschreibung der Vorstellungen und des Ablaufs der religiösen Handlungen dargestellt, im zweiten Schritt werden diese im Hinblick auf religionswissenschaftliche Merkmale systematisiert. Ein Erfassen des »Was« der religiösen Vorstellungen der Gläubigen selbst, also aus einem »Innen« heraus, hilft dem Leser, zunächst die Überzeugungen und Erfahrungen der Gläubigen aufzunehmen, bevor diese eingeordnet, gedeutet oder bewertet werden; ein Schritt, der in vielen Untersuchungen zu schnell gemacht wird. Das »Innen« wurde mir eröffnet durch Gespräche und besonders durch schriftlich dokumentierte Interviews, auf die sich die Untersuchung stützt. Literarische Äußerungen von Gläubigen liegen bisher nicht vor, so daß solche Interviews wesentliche Quellen zum Erfassen dieser Religion darstellen.<sup>2</sup> Ein Feldforschungsaufenthalt in Venezuela an den heiligen Stätten der Gläubigen und in Archiven und Bibliotheken war also zwingend vorgegeben. In der Zeit von Ende 1987 bis Mitte 1988 hielt ich mich in Venezuela auf und konnte während dieser Zeit mit vielen Gläubigen sprechen: mit Gruppenleitern, Medien, einfachen Gläubigen und Besuchern. Durch die hohe Zahl von Gesprächen und in zahlreichen Interviews lassen sich in vielen Punkten übereinstimmende Aussagen finden und analysieren, so daß trotz des Fehlens autoritativer Texte eine von den Daten her gesicherte Darstellung möglich ist.

Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick werde ich die theoretischen Konzepte, die religiöse Praxis und die Ämter- und Gruppenstruktur darstellen. Abschließend fasse ich die wichtigsten Merkmale der María-Lionza-Religion zusammen, um so Ansätze zum Vergleich mit anderen karibischen und südamerikanischen »Neureligionen« aufzuweisen.

### *1 Geschichtlicher Überblick*

Das Gebiet des heutigen Venezuela war während der spanischen Kolonialzeit von untergeordneter politischer und kultureller Bedeutung. Hier gab es keine größeren Herrschaftsgebiete und auch keine Bodenschätze, deren Ausbeutung sich gelohnt hätte. Nur zögernd wurde das Land von Weißen besiedelt, um Plantagenbau zu betreiben. Deswegen ist auch die Zahl der hierher verschleppten Sklaven gering geblieben.<sup>3</sup> Die Indios wurden gesellschaftlich stärker integriert und kontrolliert durch das System der Encomiendas und Reducciones und dadurch mehr oder weniger stark christianisiert, während unter den Sklaven nur die Pro-Forma-Taufe üblich war.

Nach der Loslösung von Spanien und bis ins 20. Jahrhundert hinein war der Einfluß der katholischen Kirche gering (Priestermangel, Abgeschiedenheit vieler Dörfer, kirchen-

<sup>2</sup> Diese Interviews sind ausgewertet und abgedruckt in: R. MAHLKE, *Die María-Lionza-Religion in Venezuela* (Dissertation Marburg 1991), erscheint Frühjahr 1992.

<sup>3</sup> Nach G. E. SIMPSON, *Black religions in the New World*, New York 1978, 4f waren es 121 000, im Gegensatz dazu kamen 3,6 Millionen nach Brasilien, 860 000 nach Haiti und 700 000 nach Cuba.



feindliche Haltung der Regierungen), so daß eine christlich geprägte Heiligen- und traditionelle Geisterverehrung die typische Religiosität der Dorfbewohner war. Dieser »Volkskatholizismus« suchte besonders durch Anbetung und Besenkung der Heiligen aber auch der Lokalgeister, Unheil abzuwenden, Krankheiten zu heilen und Fruchtbarkeit sowie gute Ernte zu erbitten. Die Heiligen sind die Ansprechpartner und Vermittler zwischen menschlichem Bedürfnis und göttlichem Ermöglichen. Versagen die Heiligen, werden ihnen die versprochenen Geschenke vorenthalten oder die Gläubigen wenden sich anderen Heiligen zu. Versinnbildlicht wird dies z. B. im Umdrehen des Heiligenbildes auf den Kopf und gegen die Wand.<sup>4</sup>

Die ehemaligen Sklaven ließen sich teilweise geschlossen in Fischerdörfern nieder, wo sich einige afrikanische Traditionen bewahren konnten aber kein geschlossenes kulturell-religiöses System erhielt. In den Städten wurde um die Jahrhundertwende das Gedanken- gut des Kardecschen Spiritismus populär.

Nachdem die großen venezolanischen Erdölfelder entdeckt wurden, setzte ab ca. 1920 ein rascher Umbruch der Gesellschaft ein. Aus einer reinen Agrargesellschaft wurde innerhalb von weniger als 40 Jahren eine städtische, von der Erdölindustrie geprägte Gesellschaft. Der Verstädterungsgrad stieg enorm an, als Folge davon wurden viele bisherige Dorfbewohner kulturell und religiös entwurzelt.

In diese Zeit fällt die Entstehung der María-Lionza-Religion. In den 30er Jahren gab es Vorläufer dieser Bewegung in städtischen Zirkeln, die spiritistisch orientiert waren und in dem heutigen heiligen Gebiet um Chivacoa (Staat Yaracuy) in dörflichen Gruppen die Trance- und Heilungszeremonien durchführten. Nach dem Zweiten Weltkrieg weitete sich die Anzahl der Teilnehmer und die Bedeutung der Bewegung aus. Aus den bisher eher nebeneinander und ohne einen gemeinsamen (geistigen) Hintergrund praktizierenden Gruppen formte sich langsam eine sich als zusammengehörig führende Bewegung. Die Gläubigen kamen in das Gebiet, um Hilfe und Heilung zu finden, und es entstand eine religiöse Bewegung, deren Hauptmerkmale die Verehrung der Geisterfigur María Lionza durch Gebete, Altaropfer und Trancezeremonien waren. Die Religion läßt sich nicht auf ein Gründungsereignis oder eine charismatische Gründerpersönlichkeit zurückführen. Sorte, ein Ort in der Nähe von Chivacoa in der Montaña (dem heiligen Gebiet der María Lionza) wurde zum Haupttreffpunkt der meist städtischen Gläubigen, die besonders am Wochenende und zu den christlichen Feiertagen hierher pilgerten. Mit der Ausweitung und dem Bekanntwerden des María-Lionza-Kultes vereinheitlichten sich Rituale, Vorstellungen und Abläufe der Geistererscheinungen ohne das Einwirken übergeordneter Autoritäten. Der Versuch einer prominenten Gruppenleiterin,<sup>5</sup> der Bewegung eine stärkere Strukturierung und hierarchische Ordnung zu geben, scheiterte an dem Widerstand der meisten Gläubigen. Die María-Lionza-Religion ist aus Gruppen aufgebaut, die untereinander gleichwertig sind. Autorität verleiht nur eine langjährige und erfolgreiche Praxis, aber keine Institution. Nach häufigeren Auseinandersetzungen mit staatlichen Stellen — die Ausübung der Rituale wurde sogar vorübergehend untersagt —

<sup>4</sup> Vgl. hierzu A. POLLAK-ELTZ, »Las ánimas milagrosas. Aspectos del catolicismo popular en Venezuela«, in: *Montalbán* 19 (1987) 92–132.

<sup>5</sup> Die »Priesterin« Beatriz Veit-Tané.



wurde das Gebiet der Montaña zu einem Nationalpark erklärt und die Ausübung der Religion somit staatlicherseits garantiert. Heute ist die Religion in ganz Venezuela bekannt und etabliert. Zahlen über ihre Anhänger liegen nicht vor, aber es sind sicher mehrere hunderttausend Gläubige. Die meisten Zentren liegen in den Städten, zu besonderen Anlässen werden die Orte in der Montaña aufgesucht.

## 2 Glaubensvorstellungen

Die Glaubensvorstellungen der Marialionzistas sind geprägt durch den Hintergrund der christlichen (katholischen) Vorstellungen. Gott wird als der Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt erlebt, an seiner Seite steht Jesus Christus. Unter ihm und damit auch näher bei den Menschen sind die Heiligen und die Geister, deren Oberhaupt María Lionza ist. Geister und Heilige übernehmen eine Vermittlerrolle zwischen der göttlichen Gewalt und den Menschen. Gott wird als zu weit entfernt und zu unnahbar empfunden, um jederzeit mit ihm direkt kommunizieren zu können oder ihn um Hilfe zu bitten. Ein detailliertes Wissen über die dogmatischen Glaubensgrundsätze besitzen die meisten Gläubigen nicht. Die Marialionzistas sehen keinen Widerspruch zwischen ihrem Glauben und den Vorstellungen der katholischen Kirche. Während die María-Lionza-Religion von den Amtsträgern der Kirche zurückgewiesen und teilweise scharf angegriffen wird, bezeichnen sich die Gläubigen selbst als »100% katholisch«, teilweise wird die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche sogar als Voraussetzung für die Teilnahme an den Ritualen betrachtet.

Die Geister sind Ansprechpartner, Hilfeleistende und unmittelbare religiöse Gegenüber. Sie sind mächtiger als die Menschen und lassen sich nicht durch bestimmte Handlungen zur Hilfestellung zwingen, sind aber soweit »menschlich«, daß man mit ihnen reden kann, sie beschenken kann, auch bestrafen und mit ihnen streiten. Der unmittelbare Umgang wird möglich, weil die Geister sich in Medien inkorporieren, die sich im Trancezustand befinden (in diesem Zusammenhang reden die Gläubigen von Posesión). Die Geister suchen sich einen Körper und ihre körperliche Anwesenheit in dem Medium unterstreichen sie eindrucksvoll, indem diese sich z.B. Wunden am eigenen Körper zufügen, sich heißes Wachs auf die Haut gießen, über glühende Kohlen gehen und ausdauernd tanzen, wobei sie große Mengen Alkohol trinken. Diese Schaugebärden dienen der Werbung, die wichtigeren Interaktionen zwischen Geistern und Gläubigen sind die Beratung und Hilfeleistung gegenüber den Ratsuchenden. Die Geister werden, nachdem sie sich vorgestellt haben, von dem Gruppenleiter mit den Gläubigen zusammengebracht. Sie verordnen nach Anhörung Gebete, Waschungen, Arzneien oder weitere Besuche in einem Zentrum.

Erkrankungen und Schädigungen eines Gläubigen müssen nicht zwangsläufig körperlichen Ursprungs sein, auch anhaltendes Unglück wie Arbeitslosigkeit, Zerfall der Familie, Autounfälle oder Verlust der Wohnung werden als übernatürliche Einwirkung und Unglückskrankheit empfunden.

Um die religiösen Motive der Marialionzistas zu verstehen, muß man sich die Erlebniswelt der Gläubigen (und darüber hinaus einer Vielzahl von Venezolanern) vergegen-



wärtigen. Die Welt ist angefüllt mit positiven und negativen Kräften (Fuerzas), die normalerweise in einem Gleichgewicht sind. Durch Zufall oder schlechte Intention eines anderen können sich negative Kräfte an einen Menschen anhaften. Zum Beispiel vermittelt der böse Blick (Mal de ojo), der von einer Person unbewußt übertragen wird, Unglück in Form von physischen oder materiellen Erkrankungen. Kräfte, die in der Nähe bestimmter Orte wirksam sind (Baumgeister, Waldgeister), haben Einfluß auf den sich unvorbereitet Nähernden. Häufig werden Unglücksfälle auch in Verbindung mit der bewußten Schädigung durch einen Zauber gebracht, der von dem Nachbarn, dem Arbeitskollegen oder einem Familienmitglied initiiert wurde. Mit Hilfe der Geister lassen sich die Quelle und die Auswirkungen solcher Schädigungen herausfinden und rückgängig machen. Da die Umwelt von den Gläubigen so erlebt wird und sie nicht sicher sein können, wann sie einem Angriff negativer Kräfte ausgesetzt sind, trachten sie danach, sich durch die Geister mit den von ihnen ausgehenden positiven und heilenden Kräften beschützen zu lassen oder durch sie das Gleichgewicht der Kräfte wiederherzustellen. Die Geister repräsentieren in diesem Vorstellungsrahmen die positive Seite, sie werden als helfendes Gegenüber gesehen, um das so erlebte Leben zu meistern und einen Heilszustand zu erreichen. Die Geister sind innerhalb der María-Lionza-Religion auf Höfe (Cortes) aufgeteilt, die nach rassischen und funktionalen Gesichtspunkten unterteilt sind.

An der Spitze aller Geister steht María Lionza, neben ihr Indio Guaicaipuro und Negro Felipe, diese drei bilden die Tres Potencias. Sie sind Sinnbild und Oberhäupter der Religion zugleich; die drei venezolanischen Rassen — Indianer, Schwarzafrikaner und Weiße — sind durch sie repräsentiert.

Über die Herkunft María Lionzas gehen die Vorstellungen der Gläubigen auseinander, obwohl die meisten Legenden über ihr Leben ähnliche Grundzüge haben. Die Geschichten über María Lionza sind für die religiöse Praxis der Gläubigen unwesentlich. Wichtig ist allerdings, daß María Lionza eine Tradition besitzt, in deren Nachfolge sich die Gläubigen sehen.

Die literarisch am längsten bekannte Version wurde von Gilberto Antolínez schon in den vierziger und fünfziger Jahren verbreitet. Er formulierte sie nach einer alten Legende der Jirajara-Indianer:

»Kurz vor der spanischen Konquista wurde einem indianischen Kaziquen eine Tochter geboren, die helle Haut und grüne Augen hatte. Sie wurde von ihrer Familie immer im Haus gehalten, denn nach einer alten Überlieferung brächte die Geburt eines solchen Mädchens Unglück über den ganzen Stamm. Aber als sie zur Jungfrau herangewachsen war, lief sie einmal von daheim fort und gelangte zu einer Lagune, wo sie zum erstenmal ihr Spiegelbild im Wasser sah. Die als Hüterin der Lagune im Wasser lebende Anacondaschlange erblickte das Mädchen und holte es in die Tiefe hinab. Das Ungeheuer wurde daraufhin immer größer und größer. Als bald überschwemmte das Wasser das Wohngebiet der Jirajara, die entsetzt flohen. Das Mädchen wurde nie mehr gesehen. Nachdem aber die Schlange zerplatzt war, wurde es zur Königin der Gewässer und Herrin über die Fische und Wassergeister.«<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Nach einem Manuskript von Gilberto Antolínez (1950), zusammengefaßt in: A. POLLAK-ELTZ, »Maria Leonza. Ein afro-indianischer Kult in Venezuela«, in: *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 14/15 (1967/1968) 44f.



Die Erzählung von Salomón, einem Gläubigen, schildert die Herkunft María Lionzas auf andere Weise:

»María Lionza — Tochter eines Spaniers und einer indianischen Prinzessin: Er war ein Spanier, der kam, um zu erobern und Gold zu suchen, das Mädchen María Alonso rebellierte gegen seinen Vater und er verfolgte sie und ihre indianischen Brüder und sperrte sie in einen Kerker in Puerto Cabello ein. María Alonso hatte »Pläne« gegen ihren Vater, sie konnte fliehen und verschiedene Häuptlinge halfen ihr: Guaicaipuro, Paramaconi, Tamanao [...] Sie gelangte bis zu den Bergen von Sorte, wo María de la Onza (des Geldes/Jaguars) lebte, die eine sehr mächtige »Bruja« (Zauberin) war, die in diesen Bergen geboren worden war; sie hatte Kräfte von den Dämonen und von Gott und herrschte über alle Tiere. María de la Onza übertrug ihre Kräfte auf María Alonso. Der Name María Lionza resultiert aus der Vereinigung der beiden Namen María Alonso und María de la Onza. Mit dem Vermengen der beiden Namen in den Erzählungen der Leute erschien der Name María Lionza.«<sup>7</sup>

Die Figur María Lionza ist eng mit der Natur und den Bergen von Sorte verbunden. Die indianischen Wurzeln Venezuelas zeigen sich in ihrer Gestalt: Entweder sie stammt von indianischem Blut ab oder sie zeigt durch ihre Haltung, indem sie sich gegen die spanischen Eindringlinge wendet und den Indianern beisteht, daß sie »Venezolanerin« ist. Die Auflehnung gegen die mächtigen Unterdrücker und die Hinwendung zu den Schwachen ist einer ihrer Wesenszüge. Als Reina, Madre Reina und Diosa wird sie von allen Gläubigen verehrt. María Lionza wird abgebildet als schöne Frau mit langen dunklen Haaren, grünen Augen und einer Krone. Sie ist die Repräsentantin der Religion, die auch außerhalb der Anhängerschaft in ganz Venezuela bekannt ist und verehrt wird. Viele Gläubige vergleichen sie mit der Jungfrau von Coromoto, der Nationalheiligen von Venezuela.<sup>8</sup> María Lionza ist die Beschützerin des Waldes, der Steppen und der Flüsse, die Göttin der ganzen Natur. Sie wacht über die Bäume und Pflanzen, aber auch über die wilden Tiere des Urwaldes. Noch stärker als mit der übrigen Natur ist María Lionza mit dem Wasser verbunden. Das reinigende und heilende Wasser des Yaracuy-Flusses ist heiliges Wasser. Der Fluß geht in der Vorstellung der Gläubigen von ihrem unterirdischen Palast unter den Bergen von Sorte aus. Fast immer liegen die Stätten ihrer Verehrung in der Nähe eines Flusses oder eines Wasserfalls mit einem kleinen See. Hier nehmen die Gläubigen reinigende Bäder, Kranke können durch das Wasser geheilt werden.

Zusammen mit María Lionza leben in dem Palast ihre Schwestern Reina Guillermina und Reina Isabel, die Niñas de la Palma, de la Flora und Teresa. Andere Figuren ihres Hofstaates sind der Türsteher Francisquito, der Wächter Yaguarín und die Diener Juan el Grandote und Ezequias. Alle diese Figuren spielen aber in den Sitzungen der Gläubigen nur eine unwesentliche Rolle.

<sup>7</sup> Salomón in: L. PONCE DE GUILLENT, *Mito y culto a María Lionza y aportes de la Santería Cubana a este culto*, Caracas 1978, 14 (Übersetzung des Verfassers).

<sup>8</sup> Zur Geschichte der Virgen de Coromoto vgl. T. EBERHARD, *Kult & Kultur. Volksreligiosität und kulturelle Identität am Beispiel des María-Lionza-Kultes in Venezuela*, 163, Anm. 48.



Erscheint die Göttin in einem Medium während einer Sitzung, so wird sie auf besondere Weise von den Gläubigen begrüßt. Sie singen das (katholische) »Ave Maria«, ihr wird Champagner gereicht. Unterredungen führen die Bittsteller besonders höflich und ehrfurchtsvoll.

– Corte Celestial –

Neben María Lionza als Oberhaupt des himmlischen Hofes werden hierunter alle Heiligen, die Inkarnationen der Jungfrau Maria, die Engel und alle weiteren katholischen Funktionsgestalten subsumiert. Unter anderem umfaßt der Hof die in Venezuela populären Heiligen San Benito, San Juan Bautista, Santa Clara, Virgen del Valle und auch Jesus Christus (häufig als »El Nazareno« bezeichnet). María Lionza steht dem Corte voran, weil sie den Anhängern am wichtigsten erscheint. Die Heiligen manifestieren sich nicht in den Medien, sie werden angebetet.

– Corte Africana –

Unter den zahlreichen Geistern gelten die afrikanischen als besonders wild, unerschrocken und mächtig. Der afrikanische Hof wird angeführt von Negro Felipe, der als eine der Tres Potencias auch Oberhaupt der gesamten Religion ist. Negro Felipe spielte im kubanischen Unabhängigkeitskampf (Ende des 19. Jh.) eine wichtige Rolle, an ihm wird besonders seine Unerschrockenheit und seine Güte geschätzt. Neben ihm steht der Kämpfer Negro Miguel, Anführer in einem Sklavenaufstand in Venezuela 1552/1553. Seine Frau, Reina Guimar, gilt als sehr großzügig und gütig.

Die wichtigsten Geister innerhalb des afrikanischen Hofes sind die Siete Potencias Africanas (Changó, Ochún, Yemayá, Obatalá, Ogún, Orula, Elegguá). Diese Gottheiten sind Bestandteil der kubanisch-afrikanischen Santería-Religion und spielen inzwischen eine große Rolle in der Praxis vieler Gläubigen. Nach der kubanischen Revolution kamen ab Ende der fünfziger Jahre viele Gläubige und Würdenträger der Santería als Flüchtlinge nach Venezuela. Hier entstand neben Miami und New York ein drittes Zentrum dieser kubanischen Religion. In den Corte Africana sind von den zahlreichen Orischas nur die Figuren der Siete Potencias Africanas übernommen worden. Von ihnen sind aber nicht viel mehr als die Namen und die Grundzüge ihrer Charaktere geblieben. Die Orischas der Santería sind Funktionsgestalten mit genau festgelegtem Aufgabenbereich, eigener Zeremonie, eigenen Opferspeisen und einer eigenen Farbsymbolik.<sup>9</sup> Legenden über die in die venezolanische Religion integrierten Siete-Potencias-Africanas-Geister gibt es unter den Gläubigen kaum. Kein Geist wird mit einer besonderen, der Santería-Praxis vergleichbaren Zeremonie verehrt. Spezielle Opferspeisen sind nicht üblich. Die Opfer und Geschenke für die Santería-Geister sind die gleichen wie für die anderen Geister der María-Lionza-Religion: Tabak, Alkohol (hier: Rum), Früchte, Kerzen und Duftessenzen. Auch die differenzierte Farbsymbolik der Santería kennen die Gläubigen nicht, normalerweise wird den afrikanischen Geistern die Farbe Rot zugeordnet.

Der Einfluß der Santería über den Corte Africana auf die María-Lionza-Religion ist inhaltlich und funktional gering. Die meisten Gläubigen kennen, von den Namen der Siete Potencias Africanas abgesehen, keine weiteren Einzelheiten der kubanischen Religion.

<sup>9</sup> Vgl. M. GONZÁLEZ-WIPPLER, *Santería. Magia africana en Latinoamérica*, 3. Aufl., México 1982, Kap. 6.



Der psychische Einfluß sollte aber wesentlich höher eingeschätzt werden. Viele Maria-Lionzistas messen der Santería und ihren Funktionsträgern große Wirksamkeit und »Mächtigkeit« bei. Indem die Siete Potencias Africanas in die María-Lionza-Religion aufgenommen worden sind, wurde die Kraft dieser Götter in den venezolanischen Geisterhof übertragen. Der dahinterstehende Gedankenprozeß, nur die »Mächtigkeit« der afrikanischen Geister aufzunehmen, das fremde religiöse System aber weitgehend zu ignorieren, erklärt sich aus dem Glaubensverständnis der Anhänger: Indem die Geister, die ja ein Teil der Mächte sind, um die energiegeladenen Orishas verstärkt wurden, wuchs die Bedeutung der gesamten Religion.

Von den Siete Potencias erscheint Changó am häufigsten in den Medien, er ist einer der bedeutendsten Geister der gesamten Religion. Sein Verhalten bewirkt seine ungeheure Popularität. Er tanzt gerne, trinkt viel, gebärdet sich wild und macht anzügliche Witze in der Gruppe.

Wie Changó tanzen und vergnügen sich auch andere afrikanische Geister gerne. Die Negra Francisca steigt sogar nur zum Tanzen herab. Ihre Aufmerksamkeit in Verbindung mit ihrer Fröhlichkeit macht sie unter den Anhängern besonders beliebt.

– Corte Vikínga –

Ebenso wie Changó werden die Mitglieder des Corte Vikínga (Hof der Wikinger) zu den mächtigsten Geistern der ganzen Religion gerechnet. Wie dieser Hof und seine Gestalten in die Religion eingedrungen sind, ist nicht zu ermitteln. Der Corte Vikínga, dessen Geister tatsächlich als Wikingerfiguren dargestellt werden, ist nach Überzeugung der Gläubigen, die mit ihm arbeiten, ein Bestandteil des Corte Africana oder doch eng mit ihm verwandt. Changó wird mit den Wikingern Mr. Bárbaro und Babalú identifiziert. Die Wikinger zeichnen sich durch besonders spektakuläre Heilungen aus. Ihre Heilmethode differiert stark von der der Mediziner-Geister des medizinischen Hofes. Als einziger Hof arbeiten die Wikinger immer mit Blut. Mister Vikíngo ist der bekannteste des Hofes, daneben erscheinen seine Töchter Erika und Andaraona sowie die schon erwähnten Babalú und Mr. Bárbaro.

– Corte de los Indios (Corte Indígena) –

Im indianischen Hof sind alle indianischen Geister zusammengefaßt, die meisten von ihnen sind historische venezolanische Gestalten, die hier zu Geistern geworden sind. Oberhaupt des Hofes ist Indio Guaicaipuro, der Häuptling der Teques-Indianer in der Zeit der frühen Konquista. Allen indianischen Geistern ist eine gewisse »kriegerische« Grundhaltung gemeinsam, d.h. sie bewegen sich ruckhaft und mit rüden Gebärden, reden abgehackt und mit herrischem Tonfall, und sie machen Mutproben, indem sie sich heißes Wachs auf die Haut gießen. In vielen Gruppen setzen die Gläubigen den Indianern Feder schmuck auf und bemalen ihr Gesicht mit Kriegsbemalung.

Neben Guaicaipuro sind die bekanntesten Geister die Häuptlinge Tiuna, Paramacay, Tamanaco und die India Rosa, die Frau Guaicaipuros. Ihr Rat wird besonders bei Liebesproblemen eingeholt. Neben den durchweg historischen venezolanischen Indianerfiguren erscheinen zunehmend auch Indianer aus anderen Ländern Amerikas, vornehmlich aus nordamerikanischen Gebieten. Manche Gläubige unterscheiden daher den Corte India Venezolana, den Corte Apache, den Corte India Peruana, den Corte India Colombiana usw.



– Corte Médica (Corte de los Médicos) –

Der Hof der Mediziner wird angeführt von Dr. José Gregorio Hernández. Er war eine der bekanntesten Persönlichkeiten Venezuelas, er wird sowohl innerhalb des venezolanischen Katholizismus verehrt, wie auch durch die Gläubigen der María-Lionza-Religion. Als Geist des Corte Médica wird er zu Heilungen herbeigerufen. Es gibt viele Heiler, die ausschließlich mit dem wundertätigen Arzt arbeiten. Einige empfangen nur seine Nachrichten, andere seinen Geist in Trance oder in einer Posesión. Sein Grab in Caracas und das Geburtshaus in Isnotú werden ständig von Verehrern besucht, die dort um Hilfe bei schweren Erkrankungen bitten. Seit einiger Zeit sind Bemühungen im Gange, Dr. José Gregorio Hernández heiligsprechen zu lassen. Deshalb erscheint er kaum noch als Geist während der Sitzungen, weil er von den anderen Geistern weiter abgerückt ist. Aber unbestritten bleibt er die wichtigste Figur und der Begründer des Corte Médica. Er redet sehr höflich und verlangt Kaffee und Zigaretten.

Neben Dr. José Gregorio Hernández nimmt Lino Valles einen wichtigen Platz im Corte Médica ein. Er war einer der Mitbegründer des Heiligtums von Sorte und früher ein bekannter Heiler. In ihm zeigen sich die dörflich-indianischen Züge des Chamarrero, des Dorfheiligers. Lino Valles hat stets einen Gehstock in der Hand, trägt einen Strohhut und redet in der Art früherer venezolanischer Dorfbewohner. Ähnlich wie er verhalten sich alle Chamarreros im Corte Médica (z. B. Don Nicanor Ochoa, Catalino u. a.), mehr städtisch, so wie Dr. José Gregorio Hernández, wirken die »echten« (studierten) Mediziner (wie der Weggefährte Hernández' Dr. Luis Razetti).

– Corte de los Don Juanes –

Jeder Don Juan erfüllt nur eine bestimmte Funktion. Die Don Juanes werden z. B. vor den anderen Geistern gerufen, um den Zugang zu den heiligen Stätten freizumachen oder den Tabakrauch wirksam werden zu lassen. Schon in den Namen der Don Juanes erhellt sich ihre Funktion. Eigennamen besitzen sie nicht, an die Bezeichnung Don Juan wird die jeweilige Eigenschaft als Ergänzung des Namens angehängt, z. B. Don Juan del Río Yaracuy (Don Juan des Yaracuy-Flusses). Darin zeigt sich das Hervorgehen der Don Juanes aus früheren namenlosen Ortsgeistern, die nur durch ihre Fähigkeit gekennzeichnet waren. Diese Geister sind heute als Don Juanes zu Funktionsgestalten der María-Lionza-Religion geworden. Die Bedeutung der Don Juanes nimmt immer mehr ab, nur wenige Gläubige arbeiten noch mit ihnen.

– Corte de Simón Bolívar –

Simón Bolívar, der »Befreier Südamerikas« und Nationalheld Venezuelas, leitet den Corte de Simón Bolívar, auch Corte Libertadora (Hof des Befreiers) oder Corte Venezolana genannt. Der Geist Bolívars wird vor allen Dingen in politischen oder rechtlichen Dingen um Rat gefragt. Er trinkt nur Cognac. Negro Primero war ein Held der venezolanischen Befreiungskriege und Vertrauter Bolívars. Er ist der Botschafter Bolívars, immer wenn der »Befreier« sich manifestieren will, erscheint Negro Primero vor ihm, um dies anzukündigen und »den Weg zu öffnen«. Weitere Geister des Hofes von Simón Bolívar sind andere Soldaten und Politiker.



### 3 Die religiösen Handlungen

Die Rituale und Zeremonien, die von den Gläubigen durchgeführt werden, sind bisher nicht durch Regeln in ihrem Ablauf festgeschrieben. In den Jahrzehnten religiöser Praxis bildeten sich Zeremonien heraus, die in den meisten Gruppen bekannt und akzeptiert sind. Gerade die immer wiederkehrenden Grundrituale sind in allen Gruppen sehr ähnlich. Die Praxis und die »Atmosphäre« einer karibischen Religion ist Europäern weitgehend unbekannt, deshalb erscheint es mir an dieser Stelle hilfreich, eine längere Passage aus den Aufzeichnungen meines Aufenthaltes wiederzugeben:

– Eintritt in das heilige Gebiet –

Die Serranía de Sorte bei Chivacoa, besser bekannt unter den Gläubigen als Montaña (Gebirge), mit den beiden Orten Sorte und Quivallo ist die wichtigste Kultstätte der Religion. Die Montaña ist ein niedriger Gebirgszug, an dessen Rand der Yaracuy-Fluß verläuft, der das Gebiet von einer weiten Ebene mit Zuckerrohrfeldern trennt. Das ganze Gebiet ist von dichtem tropischen Wald bedeckt, der weitgehend in seinem Naturzustand erhalten ist. Circa fünf Kilometer entfernt liegt der Ort Chivacoa, von dem aus die Gläubigen über Feldwege zu den eigentlichen Kultstätten gelangen. Sorte ist der ältere der beiden Orte, die jeweils nur aus ein paar Hütten bestehen: Kioske, in denen Essen und religiöse Gegenstände verkauft werden. Das Gebiet, in dem die Handlungen vollzogen werden, liegt auf der anderen Seite des Flusses. Das ganze Gebiet ist Naturschutzgebiet, und deshalb ist das Errichten von Hütten und festen Plätzen nicht gestattet. In Sorte müssen die Gläubigen den Fluß durchwaten, um an ihre Plätze zu gelangen. Bei der Durchquerung des Yaracuy werden die Geister um Erlaubnis gebeten. Der Führer der Gruppe raucht eine Zigarre für den Geist, um den »Weg zu öffnen«. Zeigt die Asche keine Hindernisse, können die Gläubigen den Fluß durchqueren, andernfalls muß der Banco das Hindernis beseitigen. Schwarze Kleidung bei einem der Gruppenmitglieder kann z. B. ein solches Hindernis sein.

In Quivallo führt eine Fußgängerbrücke über den Fluß, vor der Brücke steht ein großer, fest installierter Altar, vor dem die Erlaubnis eingeholt wird, in das Gebiet von María Lionza einzutreten. Der Altar, in dessen Mitte die drei Hauptgeister der Religion stehen, ist mit Hunderten von Kerzen und mit Blumensträußen geschmückt, die Gläubige den Geistern geopfert haben. Zahlreiche Dankestafeln bekunden die erfolgreiche Hilfe der Geister mit dem Standardtext »Gracias por los favores recibidos/concedidos« (Danke für die erfüllten Bitten).

In der Regel kommen die Gläubigen in einer Caravana (Pilger-Karawane) zusammen mit einem Banco (Gruppenleiter) und weiteren Angehörigen eines städtischen Zentrums. Eine Caravana besteht aus ca. 20–40 Personen, die sich meistens aus festen Angehörigen des Centros und Personen zusammensetzt, die konkrete Hilfe wegen Erkrankung oder anderer schwerwiegender Probleme suchen. Diese sind vorher bei einer Sitzung im Centro gewesen und haben von einem Geist die Auflage erhalten, zur Montaña zu fahren. Im Gegensatz zu den Centros spricht man hier in der Natur von Portales (Altar-Plätze).

Die Gruppen, die meistens das ganze Wochenende bleiben, richten sich nach ihrer Ankunft sofort häuslich ein, wobei sie ein Stück Wald durch Markierungsbänder zu ihrem Portal machen. Sie spannen Hängematten auf, errichten Zelte, und einige Frauen der



Gruppe kümmern sich um das Essen. Andere bauen währenddessen den Altar auf und legen die Gegenstände bereit, die später für die Zeremonien gebraucht werden. Der Altar wird aus Steinen errichtet, auf die die mitgebrachten Figuren oder Bilder der Geister (darunter immer die Tres Potencias) gestellt werden. Außer den Figuren werden Kerzen, Alkoholika, Blumen, Duftessenzen, Früchte und Zigarren auf den Altar gelegt. Die venezolanische Flagge bildet den Hintergrund des Altars. Das Portal wird gereinigt, indem in alle vier Richtungen Wasser aus dem heiligen Yaracuy-Fluß versprengt und Zigarrenrauch in alle Richtungen geblasen wird. Die Gruppenmitglieder ziehen ihre Schuhe aus, vor dem Portal laufen sie nur barfuß, um besseren Kontakt zu den Kräften der Geister zu haben. Alle Funktionsträger der Gruppe haben Amulette um den Hals, meistens das Kreuz von Caravaca, ein doppelarmiges Kreuz, an einer gelb-blau-roten Kordel, den Nationalfarben von Venezuela.

Der Banco (Gruppenleiter) zündet sich dann vor dem Altar eine Zigarre an und raucht sie in schnellen Zügen ohne stark zu inhalieren. Zeigt die Form der Asche ein zufriedenstellendes Ergebnis, beginnen die Arbeiten. Das Rauchen der Zigarre ist ein Opfer für María Lionza und die anderen Geister der Gruppe. Die Zigarrenstumpen werden niemals achtlos weggeworfen, sondern auf dem Altar gesammelt. Kann die Sitzung beginnen, spricht der Banco ein kurzes Gebet an die Geister und reinigt alle Teilnehmer mit dem Rauch seiner Zigarre.

– Velaciones (Kerzenrituale) –

Die Velaciones (Kerzenrituale) sind die häufigsten Riten während der Sitzungen. Velaciones können zur Reinigung, Stärkung, Entwicklung und Heilung durchgeführt werden. Das Grundmuster ist dabei immer gleich: Eine Person legt sich auf den Boden, um sie herum werden Zeichnungen aus weißem (Baby-)Puder gemacht. Die Form der Zeichnungen variiert je nach Anlaß, Gruppe und Charakter des Velado (Teilnehmer der Velación). Um den Gläubigen herum stellen die Helfer nach den Anweisungen des Banco Kerzen auf die weißen Linien. An das Kopf- und Fußende legen sie Früchte, eine Geisterfigur — den Espíritu Guía (Begleiter-Geist) des Gläubigen — oder ein Kreuz, einen Dolch o. a. Die einfache Velación zur Reinigung wird mit weißen Kerzen durchgeführt. Um die Kraft zu stärken, können rote Kerzen benutzt werden, andersfarbige Kerzen sind auf den Geist des Liegenden abgestimmt. Eine einheitliche Verwendung der Farben konnte ich nicht beobachten.

Die Kerzen werden angezündet, und der Gläubige muß solange liegen bleiben, bis sie ganz heruntergebrannt sind. Währenddessen drückt der Banco Früchte über seinem Körper aus und besprengt ihn mit Rum oder anderem Alkohol. Die anderen Gruppenmitglieder verhalten sich still. Häufig lassen sich einige Personen auf diese Weise gleichzeitig reinigen. Am Kopf jedes Velado sitzt ein Helfer, der für den Liegenden eine Zigarre opfert und den Verlauf der Velación beobachtet, um notfalls korrigierend eingreifen zu können. Während der Velación fallen nämlich die medial veranlagten Gläubigen häufig in Trance. Die Velación para la fuerza (Kraft-Velación) wird gezielt durchgeführt, um die medialen Kräfte eines sich entwickelnden Mediums zu stärken. Auf einmal fangen die Liegenden an zu zucken und sich krampfartig zu bewegen. Nach einiger Zeit stehen sie auf und präsentieren sich jetzt den anderen in vollkommener Posesión: Der Geist hat sich manifestiert. Der Banco oder einer seiner Helfer bleibt immer in der Nähe des Geistes,



steht in seinem Rücken und bemüht sich, die Posesión in geregelte Bahnen zu lenken. Dabei hält er immer schützend eine Hand über den Hinterkopf oder faßt ihm von hinten an die Schläfen, was einen beruhigenden Effekt ausübt. Denn die Geister manifestieren sich häufig zunächst mit unkontrollierten Bewegungen. Kristallisiert sich ein Geist nach einiger Zeit deutlich heraus, beginnt er, sich in seiner typischen Art zu gebärden, zu reden oder zu tanzen. Der Geist tritt vor den Altar und ihm wird sein Getränk gereicht, was er in großen Mengen trinkt.

Viele Geister, besonders die Indianer und Afrikaner, »bremsen« zunächst ihre Kräfte, indem sie sich heißes Wachs über den Rücken und die Arme gießen. Damit demonstrieren sie zugleich ihre Stärke und ihren Mut. Steigen Afrikaner herab, setzt sofort rhythmisches Trommeln ein, und die Geister fangen an zu tanzen. Ist ein Geist erstmal erschienen, wirkt das auf die anderen Medien stimulierend, und bald fallen auch andere in Trance. Die Geister tanzen dann umeinander und messen in einem gespielten Ringkampf ihre Kräfte. Nach einiger Zeit beruhigen sich die Geister und beginnen zu sprechen. Sie begrüßen alle Anwesenden, wobei sie sich die Gläubigen vom Banco vorstellen lassen. Sie ergreifen deren Hände und segnen die Angesprochenen, indem sie das Kreuzeszeichen vor ihren Köpfen machen. Mit einigen Gläubigen unterhalten sie sich und fragen diese nach ihren Problemen. Der Banco ist dabei behilflich und »übersetzt« die Worte, denn viele Geister sind nur sehr schwer zu verstehen, obwohl alle Geister zumindest teilweise spanisch reden. Die Geister werden von Zeit zu Zeit mit Alkohol besprüht und mit Tabakrauch beblasen, um ihre Kräfte besser entfalten zu können. Die Gläubigen erfüllen ihnen sofort jeden Wunsch, den sie äußern.

Nach der Begrüßung der Gläubigen verlaufen die Sitzungen verschieden, je nach der Laune der Geister. Haben die Bancos kein festes Programm durchzuführen, beginnen jetzt die Consultas (Konsultationen). Der Geist setzt sich auf einen Stuhl und empfängt nun diejenigen Gruppenmitglieder, die Probleme haben. Er redet ausführlich mit den Gläubigen, hört sich die Sorgen an und verschreibt ihnen dann Bäder, bestimmte Zeremonien, die sie beim nächsten Besuch durchführen lassen sollen, oder Opfergaben, die sie einem Geist widmen sollen.

Zur Demonstration der Stärke der Geister bereiten die Gruppenmitglieder, oft zum Abschluß eines Tages, ein Feuer vor und legen einen Haufen Glasscherben bereit, auf denen die Geister dann tanzen. An diesem Tanz nehmen nur Medien teil, die schon sicher ihren Geist empfangen können und eine gewisse Erfahrung mit der Posesión haben. Der Baile sobre la candela (Feuertanz) ist immer eine große Attraktion, die viele Schaulustige herbeilockt. Da diese Tänze nachts stattfinden, haben sie eine große emotionale Wirkung auf die Zuschauer. Die Medien anderer Gruppen, die am Rand stehen, fallen spontan in Trance und mischen sich unter die tanzenden Geister.

Die Geister verabschieden sich entweder selbst aus den Körpern der Medien oder die Posesión kann, wenn es dem Banco geboten erscheint, durch Herunterstreifen der Hände am Körper beendet werden. Der Moment des Heraustretens aus der Posesión ist besonders wichtig, denn eine falsch durchgeführte Zeremonie würde in den Augen der Maria-lionzistas möglicherweise die Rückkehr der Seele des Mediums verhindern.

Die Sitzungen dauern bis spät in die Nacht. Während einer Zeremonie dürfen die direkt daran Beteiligten sich nicht entfernen. Andere Mitglieder der Gruppe können sich aber



ausruhen, mit ihren Nachbarn reden oder das Essen vorbereiten. Am frühen Morgen beginnen schon wieder die ersten Gruppen mit neuen Zeremonien.

– Reinigungen –

Nach der Velación werden die Velados zum nahegelegenen Fluß geführt und dort von den schlechten Kräften gereinigt, die während der Rituale in sie eingedrungen sein könnten. Sie werden mit einer Mixtur aus verschiedenen Essenzen und Früchten eingerieben und mit grüner Seife abgewaschen. Der Banco streift mit seinen Händen vom Kopf abwärts am Körper des Gläubigen entlang und schleudert dann mit schnalzender Bewegung seine Hände nach unten. Auf diese Weise wirbelt er die Verunreinigungen mit fort. Mit ausgestreckten Armen lassen sich die Gereinigten viermal in alle Himmelsrichtungen ins Wasser fallen (Descruce) oder werden mit Wasser abgewaschen und mit Tabakrauch gereinigt (Despojo). Nach dieser Waschung sind alle negativen Einflüsse von ihnen fortgespült.

– Heilungen –

Hat ein Geist einem Kranken eine Heilung verordnet, treffen die Bancos dazu vorher ihre Vorkehrungen. Sie besorgen alle Gegenstände, die für die spätere Zeremonie gebraucht werden. Der Hilfesuchende bezahlt diese und in der Regel auch einen bestimmten Betrag an den Banco, obwohl viele Leiter erklären, sie lassen sich nicht bezahlen, sondern nehmen nur Geschenke entgegen. Der Geist wird mit Hilfe einer Velación herbeigerufen oder das Medium fällt durch Rauchen einer Zigarre vor dem Altar in Trance. Sobald der Geist erscheint und alle begrüßt hat, beginnt der Banco mit den Vorbereitungen für die Heilung. Der Kranke wird vor den Geist geführt und gleich von ihm untersucht. Über die Wunde oder den erkrankten Körperteil wird Tabakrauch geblasen, einige Geister streichen Blut auf die Stelle. Der Geist aus dem Hof der Wikinger ritzt sich den eigenen Arm an, und die dabeistehenden Helfer fangen sein Blut in einem Glas auf, wo es sich mit Wasser und Zuckerrohrschnaps mischt. Er trinkt schluckweise von dem Getränk. Ein kleines Kind wird ihm zugeführt. Das Kind wird von seiner Mutter begleitet, es hat eine partielle Lähmung. Der Geist tastet es ab und massiert einige Stellen seines Körpers. Er streicht Blut, das er sich von seinem Arm nimmt, auf die gelähmten Körperteile des Kindes. Bald danach wendet er sich einem neuen Patienten zu, das Kind wird vor den Altar gebracht und mit Tabakrauch beblasen. Die Mutter spricht ein Gebet und entfernt sich mit dem Kleinen.

Das Berühren des kranken Körpers ist die wichtigste Handlung während einer Heilung. Die Indianer-Geister saugen an der Wunde und entfernen dabei einen symbolischen Gegenstand, der das Kranke repräsentiert. Er wird aus der Wunde gezogen und weggeworfen. Ganz selten nur schneiden die Geister tatsächlich in den Körper oder öffnen eine Wunde, die meisten Handlungen werden nur angedeutet bzw. nach dem Verständnis der Gläubigen »spirituell ausgeführt«. Nach der eigentlichen Heilung führen die Helfer die Kranken zum Fluß, wo sie gereinigt werden. In den nächsten Tagen müssen sie noch Bänder machen und den Geistern Opfer darbringen. Viele Geister ordnen an, daß die Gläubigen eine katholische Messe besuchen müssen.

In einer Gruppe, die sich auf den Corte de los Médicos spezialisiert hat, nähern sich westliche Medizin und traditionelle Heilung aneinander an. Die praktizierenden Bancos und Medien sind alle gekleidet wie das medizinische Personal in einem modernen Ope-



rationssaal, d.h. alle haben weiße Kittel und OP-Schürzen an. Auf einem Tischchen neben dem Operationstisch liegen verschiedene medizinische Instrumente bereit, wie Skalpell, Schere, OP-Haken usw. Die Patientin liegt ausgestreckt auf dem Tisch, von einem Tuch abgedeckt bis auf ihren Bauch. Sie leidet an einem unerklärlichen Magenleiden. Sobald das Medium inkorporiert hat, beginnt die Operation. Der Geist einer Ärztin ist erschienen, die mit ruhiger Stimme alles Nötige veranlaßt. Sie raucht Zigaretten und nippt ab und zu an einem Glas Rotwein. Die Patientin wird abgetastet und die Ärztin erkundigt sich bei ihr, wo es am meisten schmerzt. Bald darauf beginnt die Operation, die dabeistehenden Helfer assistieren der Ärztin, reichen ihr die verschiedenen Instrumente und halten den Tropf. Der Geist macht imaginäre Schnitte in die Haut der Patientin und entfernt dann mit einer Pinzette das krankhafte Stück Fleisch. Die Wunde wird vernäht, desinfiziert und dann verbunden.

Eine andere Form der Heilung ist das Eingraben des Patienten. Der Gläubige wird in ein ausgehobenes Loch gelegt und dann mit der Erde bis auf den Kopf bedeckt. Die Erde der Montaña hat besonders starke heilende Wirkung. Um den Eingegrabenen herum werden Kerzen aufgestellt, eine Velación zelebriert. Die negativen Kräfte, die im Patienten sind, dringen jetzt in die Erde ein, und auf diese Weise reinigt sich sein Körper. Statt des Eingrabens in die Erde kann der kranke Leib auch von einer weißen Decke umwickelt werden, die im Verlaufe der Zeremonie das Negative in sich aufnehmen kann wie die Erde. Die Decke muß nach der Reinigung verbrannt oder vergraben werden, um niemand damit zu gefährden. Ähnliche Vorstellungen haben die Gläubigen über die Velación para sacar malas influencias (Velación zum Entfernen schlechter Einflüsse). Die kranke Person legt sich auf den Boden, umgeben von Kerzen, wie bei jeder Velación. An das Kopfbende kommt eine Wassermelone oder eine ähnliche große Frucht, dazu einige größere Kerzen. Während der Velación bleibt der Patient ruhig liegen, fällt also nicht in Trance. Eines der Medien, die teilnehmen, inkorporiert einen Geist, der dann mit seiner Kraft die schlechten Einflüsse aus dem Körper des Kranken in die nebenstehenden Früchte vertreibt. Die Früchte werden dann beseitigt.<sup>10</sup>

– Systematisierung der Handlungen –

Die geschilderten Rituale lassen sich nach inhaltlichen und funktionalen Gesichtspunkten unterteilen und systematisieren. Eine Gruppe bilden die Rahmenhandlungen, d.h. Rituale, die bei jeder Sitzung am Anfang, zwischen den einzelnen Zeremonien und am Schluß durchgeführt werden. Immer wiederkehrende Rituale sind auch Gebete und andere bittende Opferhandlungen.

Den Hauptteil einer Sitzung bilden die individuell geprägten und veranlaßten Rituale. Die häufigsten Rituale unter diesen sind die Reinigung und körperliche Stärkung der Gläubigen. Sie sollen der ganzen Gruppe neue Kräfte zuführen und sie für die Zeit des Nichtzusammenseins stärken und schützen. Diese Gruppe von Handlungen möchte ich unter der Bezeichnung Reinigungshandlungen zusammenfassen.

Darüber hinaus gehen die von Geistern angeordneten Heilungshandlungen, die ein konkret auftretendes körperliches oder seelisches Syndrom bekämpfen sollen. Dies sind

<sup>10</sup> Protokoll des Verfassers (Quivallo 1988).



die Heilungen im engeren Sinne, die natürlich Reinigungen beinhalten. Die Übergänge sind fließend.

Eine weitere Gruppe von Handlungsformen bezieht sich auf die Ausbildung und Weiterbildung der Fähigkeiten des Mediums und der Bancos (Gruppenleiter). Diese Entwicklungsrituale sind aufeinander aufgebaut und werden stufenweise hintereinander vollzogen. Welche Schritte ausgeführt werden, steht allerdings den Gruppenleitern frei; eine förmliche Initiation kennen die Gläubigen nicht.

Die Rahmenhandlungen umfassen:

- Das Einholen der Erlaubnis der Geister, das heilige Gebiet betreten und mit der Sitzung und den Arbeiten beginnen zu dürfen. Zu diesem Zweck werden Zigarren geraucht, die als Opfer und Wahrsageinstrument verstanden werden. Aus der Entwicklung der Form der Asche lassen sich Aussagen über den Willen der Geister treffen.
- Dann wird der Platz gereinigt und die Geister werden durch Gebete, Altaropfer und Zigarrenrauch wohlgesonnen gestimmt.
- Die Medien versetzen sich in Posesión durch heftiges Inhalieren von Zigarrenrauch, durch Alkohol und Tanz.
- Der »Weg wird geöffnet«, indem der Botschafter-Geist gerufen wird, der vor den anderen Geistern erscheint.
- Zwischen den einzelnen Manifestationen beten die Gläubigen, und vor den erschienenen Geistern bringen sie ihre Bitten vor.
- Am Schluß werden die Geister verabschiedet, und die Posesión wird beendet. Das Medium wird zur »Erde heruntergebracht«.
- Die Medien werden danach im Fluß gereinigt, indem sie z. B. in Kreuzform viermal in den Fluß geworfen werden, die negativen Kräfte spült der Fluß fort.

Die Reinigungs- und Heilungshandlungen:

Die Velación ist die wichtigste Zeremonie der María-Lionza-Religion. Sie ist als religiöse Technik anzusehen, die je nach Ausstattung und Ausführung verschiedenen Zwecken dient. Die einfache Velación ist eine (spirituelle) Reinigung des Teilnehmenden (Velado) durch die Kräfte der Geister. Die Reinigung ist auch aus der Distanz mit Hilfe von Kleidungsstücken möglich. An einer Limpieza nehmen häufig mehrere Personen teil.

Durch die Veränderung der Farbe der Kerzen und der anderen Materialien (Blumen, Früchte, Alkoholika) wandelt die Velación ihren Charakter zu einer Heilungshandlung oder zu einer Entwicklungshandlung.

Heilungen werden mit Hilfe einer Velación und der Manifestation von Geistern ausgeführt, die den teilnehmenden Velado behandeln durch Massieren, Waschen in einem Fluß, Aussaugen eines Gegenstandes aus seinem Körper etc. Es können aber auch ärztliche Situationen durch die Geister inszeniert werden, wie eine angedeutete Operation, die Beratung und Behandlung bei einer Consulta oder das Verschreiben von Medikamenten und Bädern. Besonders wirksam sind Heilungselaciones, bei denen der Kranke eingegraben wird. Die Erde nimmt die negativen Kräfte auf.

Zur Entwicklung der Medien kennen die Marialionzistas Velaciones (hier als Coronaciones — Krönungen — bezeichnet), die aufeinander folgen und sich in Ausstattung und Intensität immer weiter steigern. Nach einer bestimmten Anzahl von Coronaciones (meistens sieben) sind die Medien voll entwickelt.



Die Gläubigen haben sich ein Handlungsgefüge aufgebaut, das für sie die Bedürfnisse nach Wiederholbarkeit und Wiedererkennung erfüllt (in den Rahmenhandlungen), durch Reinigungen und Heilungen ihrem Wunsch nach Auseinandersetzung und Gegenwehr gegen die negativen Kräfte Rechnung trägt und die Religion weiterträgt durch die Entwicklungshandlungen, die den Nachwuchs fördern, den Bestand der Gemeinschaft erhalten und neue Gruppenbildungen ermöglichen. Die individuelle religiöse Praxis ermöglichen Altaropfer, Tabakopfer und die Gebete zu den Geistern, Heiligen und Gott. Das Bedürfnis nach Organisation prägte sich nur insoweit aus, als die Sitzungen einen festen Rahmen besitzen und die Bancos und Medien einen Prozeß der Entfaltung ihrer individuellen Fähigkeiten durchlaufen haben. Formale Amtseinsetzungen oder religiöse Wissensprüfungen existieren nicht.

#### 4 Ämter

Die María-Lionza-Religion kennt nur zwei Ämter: das Medium und den Banco. Medium ist derjenige, der in Posesión Geister empfangen kann. Zur Mediumschaft sind nicht alle Gläubigen befähigt, sie werden dazu durch einen Geist berufen, indem er ihnen während einer Sitzung — meist ungewollt und unter Schwierigkeiten — erscheint. Die Gruppenleiter erkennen bei solchen »halben Posesiones«, daß ein Geist sich ein neues Medium ausgesucht hat, und versuchen, dem Gläubigen auf dem Weg der Entwicklung seiner Fähigkeiten zu helfen und ihn anzuleiten. Viele Auserwählte wehren sich anfangs gegen ihre Aufgabe und negieren ihre Trance-Erfahrungen. Das bedingt regelmäßig physische und psychische Erkrankungen, deren Heilung nur dadurch ermöglicht wird, daß der Befallene einwilligt, den Weg der Entwicklung zum Medium zu gehen (*Desarrollo espiritual*).

Jedes Medium hat seinen *Espíritu Guía* (Begleiter-Geist), der ihm zuerst erschienen ist und auch bei jeder Sitzung als erster herabsteigt und die folgenden Manifestationen einleitet. Der *Espíritu Guía* wird vorgestellt als der Vermittler zwischen den erscheinenden Geistern, die sich in dem voll entwickelten Medium manifestieren, und dem Körper des Mediums. Die Medien können sich nach einer vollständigen Posesión an nichts mehr erinnern, die Erinnerung setzt aus mit dem Moment des Eintretens der Posesión bis zum »Herabsteigen auf die Erde«. Ihr eigenes Erklärungsmuster dafür ist, daß während dieser Zeit ihre Seele dem Geist Platz gemacht hat und sich »irgendwo oben« aufhielt. Der Moment der Rückkehr der Seele ist deswegen wichtig, damit das Medium unbeschadet aufwachen kann.

Die Bancos sind die Organisatoren und Bewacher der Sitzungen. Medium und Banco ergänzen sich während der Sitzungen, sie können nur zusammen arbeiten, sie bilden ein aufeinander bezogenes religiöses Paar. Obwohl die Gläubigen nur die Bezeichnung Banco benutzen, lassen sich doch verschiedene Funktionen dieses Amtes unterscheiden. Der Banco-Cuidador — die einfachste Form des Banco-Amtes — bereitet die Materialien für die Sitzung vor und überwacht während der Posesión die Handlungen und Bewegungen eines Mediums, um gegebenenfalls korrigierend eingreifen zu können, wenn die Manifestation zu stark und daher gefährlich verläuft. Jedem Medium ist ein Banco-Cuidador zugeordnet.



Die Oberaufsicht in der Gruppe führt der Banco-Gruppenleiter, der die Abfolge der Rituale festlegt sowie ihren Aufbau und ihre Ausführung überwacht. Er hat fast immer auch mediale Fähigkeiten und kann so innerhalb einer Sitzung die Rolle wechseln. Plötzlich fällt er in Posesión, und ein Geist stellt sich in seinem Körper vor, sofort übernimmt ein anderer Banco die Aufsicht. Erfahrene Bancos sind auch als Heiler tätig, d. h. sie sind einerseits in der Lage, Geister zu empfangen, die heilen können, und andererseits diagnostizieren sie Krankheiten und verschreiben die nötigen Gegenmittel. Heiler sind auch außerhalb der Anhängerschaft der María-Lionza-Religion in ganz Venezuela bekannt, sie arbeiten entweder hauptsächlich mit Kräutern und Bädern (Yerbateros) oder sie inkorporieren zusätzlich Geister auch aus den Cortes der María-Lionza-Religion (Curanderos). Zwischen traditionellem Heilungsverständnis und den Vorstellungen der Marialionzistas besteht ein enger Zusammenhang. So wie diese Traditionen auf die Vorstellungen der Marialionzistas gewirkt haben, zeigt sich auch umgekehrt die starke Wirkung der María-Lionza-Religion darin, daß die Heiler zunehmend mit den Geistern der Cortes arbeiten, auch wenn sie dem Glaubenskonzepkt zurückhaltend gegenüberstehen. Spirituelle Heilungen waren in der venezolanischen Kultur schon immer bekannt, jetzt haben sie durch die María-Lionza-Religion einen Rahmen gefunden, der sie in ein umfassendes Glaubenskonzepkt einbettet. Das ist in den Augen vieler Venezolaner eine Stärke der María-Lionza-Religion, die durch Aufnahme unterschiedlicher Traditionen und ihrer Interpretation sich als eine echt venezolanische Religion erweist, mit der sie sich identifizieren können.

### *5 Charakteristische Merkmale als Ansätze zum Vergleich*

Abschließend möchte ich die wichtigsten Merkmale der María-Lionza-Religion zusammenfassen um aufzuzeigen, an welchen Punkten ein Vergleich mit verwandten Phänomenen ansetzen kann, der von religionsimmanenten Merkmalen ausgeht. Diese lassen sich in mehrere Teilbereiche aufteilen, um so von verschiedenen Punkten aus die vorliegende Religion zu beleuchten.

Die Untersuchung hat herausgestellt, daß sowohl das »theoretische Konzepkt« (die Glaubensvorstellungen) als auch die »praktische Ausdrucksweise« (die Rituale) ein in sich abgeschlossenes System darstellen. Abgeschlossen soll heißen: ohne Zusätze für die Gläubigen in sich schlüssig und umfassend und ohne Hinzunahme weiterer Erklärungsmuster die Anfragen und Bedürfnisse der Gläubigen befriedigend. Das Weltbild ist hierarchisch aufgebaut: Unter Gott als höchstem Wesen stehen die Geister und Heiligen und darunter die Menschen. Die Geister sind somit Mittler und Verbindungsglieder in dieser Kette. Der Mensch kann mit den übernatürlichen Mächten in positiver Weise Kontakt aufnehmen, weiß sich aber immer von den über ihm stehenden Mächten abhängig. Die Geister können das Kräftegleichgewicht, das für ein normales menschliches Leben notwendig ist, wiederherstellen und diesen Zustand schützen und bewahren.

Das Handlungssystem umfaßt die Möglichkeit zur persönlichen Ansprache und zum Dank an die Geister. Diese ermöglichen die Heilung Kranker und die »negative Kräfteabwendung« durch Reinigung. Die Zeremonien sind auch auf Weiterbildung ausgelegt,



so daß die Gruppen sich aus sich selbst heraus erhalten und weiter ausbreiten können. Damit ist das Handlungssystem als umfassend und ausreichend anzusehen und nicht als nur für besondere Notfälle konzipiertes Zusatzritual (womit sich auch hier die Bezeichnung Kult als zu einseitig erweist).

Der Aufbau der Gemeinschaft zeigt weitere Aspekte der Religion: Die Ausübung der Ämter bedingt sich gegenseitig, das Medium muß immer durch einen Banco überwacht werden. Darin und in der Tatsache, daß es keine über die Gruppenstruktur hinausgehende »Leiterstruktur« gibt, zeigt sich der demokratische und antihierarchische Charakter der Religion. Die Gruppen sind um einen festen Kern herum aufgebaut — den Stamm bilden die Bancos und einige Medien — und nach außen offen und nicht sanktionierend. Die Religion erweist sich als eine offene, aber nicht gezielt nach außen agierende und missionierende Glaubensgemeinschaft.

Die María-Lionza-Religion ist innerhalb der venezolanischen Gesellschaft als religiöser und kultureller Integrationsfaktor anzusehen. Durch die Aufnahme verschiedener venezolanischer Traditionen erweitert sich ständig ihre Bedeutung. Diese werden entweder in die religiösen Vorstellungen der Marialionzistas eingepaßt, sie werden umgedeutet oder in einen neuen Rahmen gestellt. Dieser Rahmen kann durch die Aufnahme fremder religiöser Ideen erweitert werden (z. B. Blutopfer), oder neue Begriffe (z. B. aus der esoterischen Literatur) verbreitern das religiöse Vokabular, das sich noch im Wandel befindet.

Schon während des Entstehungsprozesses beeinflussten verschiedene Traditionen das Gedankengut der Religion: die schon gebrochenen Kulturmuster der indianischen und afrikanischen Bevölkerung gingen ebenso darin ein wie Gedanken aus spiritistischen Kreisen. Der lebende »Volkskatholizismus« diente dabei als eine Hintergrundfolie, die einen entscheidenden Anteil an den theoretischen Vorstellungen der Gläubigen hatte.

Die María-Lionza-Religion ist modern und städtisch. Sie ist, wie sich aus dem geschichtlichen Nachvollzug ergibt, eine Reaktion auf die Verstädterung und Umwandlung der Gesellschaft in eine »Erdöl-Gesellschaft«. Die Migration bedingte einen massiven Traditionsverlust und den Bruch der Familienbande großer Bevölkerungsteile; dörfliche Traditionen waren in der Stadt nicht mehr auszuleben. Die Religion stellte ihren nationalen Charakter dagegen, der traditionsübergreifend räumlich und vorstellungsmäßig integrativ wirkt. Die neue Religion ist städtisch: in den Barrios (Slumvierteln) sind ihre Zentren und ihre treuesten Anhänger, auf dem Land hat sie erst viel später und langsamer Fuß gefaßt, allmählich die alten Traditionen ersetzend. Aber schon immer lagen die heiligen Gebiete und wichtigsten Kultorte auf dem Land, in der Natur. So läßt sich räumlich und in der religiösen Vorstellung eine Umkehrbewegung beobachten: Die Menschen wanderten mit ihren dörflichen Traditionen in die ihnen fremde Stadt, hier entwickelte sich in einem Verschmelzungsprozeß die María-Lionza-Religion, deren geistiger Schwerpunkt aber die außerstädtische Montaña wurde. Außerdem kehrten die so integrierten Traditionen als vorläufig letzte Phase auf die Dörfer zurück. Um die beiden Pole von dörflicher Tradition und moderner Entwicklung vollzieht sich diese elliptische Bewegung.

Die Trance-Zustände sind ein wichtiges Merkmal der Religion. Die Geister sind dadurch, daß sie sich Körper wählen, unmittelbar erreichbar. Sie sind Mittler, Helfer und



Gesprächspartner. Der Aspekt der Körperlichkeit, sowohl im Erscheinen der Geister offensichtlich als auch in den vielen körperbetonten Ritualen immer wieder zu beobachten, ist ein konstitutives Element der Religion. Für die Medien wirken die Posesiones entlastend, denn sie haben keine Verantwortung während der Sitzungen, in denen sie ihre Körper zur Verfügung stellen, aber selbst nicht anwesend sind und sich auch an nichts erinnern können — der Körper reagiert sich ab. Dies wirkt psychisch und physisch stabilisierend auf die Medien, sobald sie sich mit ihrer Aufgabe auseinandergesetzt haben. Sozial wird ihr Ansehen durch das Amt gehoben. Dies steht allen offen, auch Mitgliedern sonst benachteiligter Schichten. Die Ämter der Religion ermöglichen ein Ausscheren aus der sonst üblichen gesellschaftlichen Schichtung und Wertung und sind deshalb sehr prestigefördernd.

Die María-Lionza-Religion läßt sich wie aufgezeigt unter verschiedenen Aspekten betrachten und vergleichen mit anderen Religionen. Neben den »inneren«, hier religionsgeschichtlich untersuchten Merkmalen, lassen sich Gemeinsamkeiten in einer veränderten gesellschaftlichen Situation finden oder auch charakteristische Merkmale wie die Geistbesessenheit als Leitlinie einer einordnenden Studie auswählen.







# Nachruf

Mgr. Pietro Rossano (1923–1991)

Wegbereiter des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen

Am 15. Juni 1991 starb in Rom Mgr. Pietro Rossano, der weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus als Wegbereiter des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen bekannt war. Er wurde am 25. April 1923 in Vezza bei Alba (Italien) geboren und empfing am 29. Juni 1946 in Alba (Cuneo) die Priesterweihe. Bereits während seiner Studien im Priesterseminar bekundete er eine besondere Liebe für das Studium der Heiligen Schrift, vor allem für den Völkerapostel Paulus, die er mit einer ungewöhnlichen Offenheit für andere Kulturen verband. Am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom zählten Kardinal A. Bea, St. Lyonnet, K. Prümm und E. Des Places zu seinen Lehrern, mit denen er sein Leben lang eine freundschaftliche Verbundenheit pflegte. Nach dem Lizentiat in den Bibelwissenschaften an diesem Institut erwarb er an der Päpstlichen Universität Gregoriana den Dokortitel in der Theologie mit der Dissertation »L'ideale dell'assimilazione a Dio nello stoicismo e nel Nuovo Testamento«, die seine Neigung zu Grenzfragen der theologischen Disziplinen offenbarte. Als ein Mann des Dialogs bemühte er sich schon zu dieser Zeit, Menschen anderer Religionen und Kulturen kennenzulernen. Das zeigen auch die Übersetzungen, die er in den folgenden Jahren anfertigte. Es waren zunächst deutsche Bücher, die er ins Italienische übersetzte: A. Anwander, *Die Religionen der Menschheit* (Paoline / Alba 1954); K. Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Morcelliana / Brescia 1955); Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* (Paoline / Alba 1956); R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes* (Paoline / Alba 1959); F. König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Herder / Rom 1960). In dem Vorwort zu der Übersetzung des Werkes von K. Prümm schrieb Rossano: »Historische, theologische, philosophische, pastorale und apologetische Interessen sind der Grund, dieses Buch zu lieben, das, obgleich es streng wissenschaftlich geschrieben ist, uns von nahem den »Dialog zwischen Christus und Sokrates«, wie Romano Guardini einmal die 2000 Jahre Geschichte definierte, erfahren läßt«.

Als P. Rossano schon Professor für die griechische Sprache und die Heilige Schrift am Priesterseminar von Alba war, erwarb er einen weiteren Dokortitel in klassischen Sprachen an der Universität von Turin mit einer Dissertation über die frühchristlichen Märtyrerakten. P. Rossano war auch an der Gründung der »Associazione Biblica Italiana« beteiligt und blieb sein Leben lang ein aktives Mitglied und ein geschätzter Mitarbeiter. In den folgenden Jahren veröffentlichte er weitere exegetische Werke. Seine hauptsächliche Aufmerksamkeit widmete er nach 1966 dem Päpstlichen Sekretariat für nichtchristliche Religionen, zu dessen Untersekretär ihn Paul VI. am 22. Dezember 1966 ernannte. Schon ein Jahr vorher finden wir seinen Namen unter den Konsultoren des Sekretariates. Der Grund für diese Ernennung waren wohl seine Kenntnisse, die er als Theologe für die Arbeit im Sekretariat mitbrachte.



## *Der Dienst im Sekretariat für nichtchristliche Religionen*

Als Untersekretär (1966–1973) gehörte Rossano zum Leitungsteam des neuerrichteten Sekretariates, dessen Aufgabe es war, neue Wege und Weisen des Dialogs ausfindig zu machen. Als schließlich Kardinal S. Pignedoli zum Präsidenten des Sekretariates im Jahre 1973 berufen wurde, erfolgte die Ernennung P. Rossanos zum Sekretär (1973–1982), eine ehrenvolle Berufung, die anzeigte, wie sehr Paul VI. die von Rossano bereits geleistete Arbeit schätzte. In enger Zusammenarbeit mit dem Präsidenten gestaltete er den Dienst am Dialog noch intensiver. Man darf wohl sagen, daß P. Rossano der Theologe des Sekretariates war und seine Arbeit im engen Kontakt mit den Mitgliedern und den Konsultoren leistete. Rossano war bemüht, die Motive für den Dialog ausfindig zu machen. Dabei halfen ihm die zahlreichen Kongresse, an denen er stets teilnahm, wenn es ihm möglich war, und auch seine Reisen, die er sorgfältig vorzubereiten und auszuwerten pflegte. Auch die Besuche von durchreisenden Experten machte er sich zunutze.

Die programmatische Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam Suam* vom 6. August 1964 und die Konzilerklärung *Nostra Aetate* vom 28. Oktober 1965 sollten dem Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen eine erste Orientierung geben. Dieses mußte aber seinen Platz innerhalb der Kongregationen der römischen Kurie finden und die Ortskirchen auf Aufgaben in Bezugnahme auf den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen vorbereiten. Dem Sekretär kam dafür eine Schlüsselfunktion zu, in die sich P. Rossano mit großem Geschick einarbeitete und deren Ergebnis ein neues Klima der Beziehungen der katholischen Kirche zu den Religionen schaffen sollte. Man darf wohl behaupten, daß der Präsident Kardinal Pignedoli und Mgr. Rossano auf vorbildliche Weise zusammengearbeitet haben. Das zeigte sich insbesondere beim Empfang von kirchlichen Würdenträgern und von hohen Vertretern der nichtchristlichen Religionen. So besuchte der Dalai Lama 1973, 1980 und 1982 das Sekretariat und die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II.; die buddhistischen Patriarchen von Thailand und von Laos statteten 1972 bzw. 1973 einen Besuch ab; der Präsident von Risscho Kosei Kai, Nikky Niwano, der bereits Konzilsbeobachter gewesen war, kam 1974 und 1979 zu Besuch in den Vatikan.

Das Sekretariat veranstaltete 1979 in Nemi bei Rom eine Begegnung mit den verantwortlichen Leitern der japanischen Religionen mit dem Thema: »Der Dialog und der Beitrag der Religionen für den Frieden.« 1981 fand in Tokyo ein Kongreß über die Religionen und die Ethik statt, 1976 in Tripolis eine Begegnung von Katholiken und Moslems.

P. Rossano leistete einen wichtigen Beitrag zu den Veröffentlichungen des Sekretariats zu den Themen: Der Dialog im allgemeinen, der Dialog mit den afrikanischen Religionen, mit dem Islam, mit dem Buddhismus und dem Hinduismus. Er veröffentlichte auf italienisch: *Der Mensch und die Religionen* (Esperienze / Fossano 1968) und war Mitarbeiter von weiteren Monographien.

Auch während seiner Tätigkeit als Sekretär hielt Rossano Vorlesungen an den römischen Universitäten Gregoriana, Urbaniana und Lateran. Für die Studenten schrieb er: *Il problema teologico delle religioni* (Urbaniana / Rom 1975).

Nach seiner Wahl zum Bischof am 7. Dezember 1982 und zum Rektor der Lateran-Universität wurde er zum Mitglied des Sekretariats für nichtchristliche Religionen ernannt, und er erhielt den Auftrag, der Kultur seine besondere Aufmerksamkeit zu schen-



ken. In dieser Zeit schrieb er: *Vangelo e cultura* (Paoline / Roma 1985). Als Mitglied des Sekretariates nahm er an drei Vollversammlungen teil, von denen jene von 1984 das Dokument »Dialog und Mission« und die von 1990 ein weiteres Dokument »Dialog und Verkündigung« approbierte.

Als Motto wählte Mgr. P. Rossano bei der Bischofsweihe: »Vidimus nunc per speculum in aenigmate« (1 Kor 13, 12); diesem dürfen wir jetzt hinzufügen: nunc »autem facie ad faciem« (1 Kor 13, 12).

Rom

Willi Henkel O.M.I.

Benutzt wurden: »In memoria di S.E. Mons. Pietro Rossano«, in: *Lateranum* 57 (1991) 307–310; M. ZAGO, »Monsignor Rossano un uomo di dialogo«, in: *Bulletin Pontificum Consilium pro Dialogo inter Religiones* 27 (1992).







## Buchbesprechungen

**Baake, Klemens:** *Praxis und Heil. Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners* (Bonner dogmatische Studien 6) Echter / Würzburg 1990; 250 S.

Die vorliegende Dissertation geht nach der »Darstellung der Theologie der Befreiung« (18–82) dem »Grundgefüge der Theologie Karl Rahners im Hinblick auf die Fragen nach Praxis und Geschichte« (83–148) nach, um anschließend zwischen beiden Theologien einen »Vergleich ihrer Hauptinhalte und Methoden« (149–204) zu ziehen. Ein vierter Teil »Auswertung und Ausblick« (205–211) rundet die Arbeit ab. Ziel der Untersuchung ist ein »konstruktiver Dialog« zwischen beiden Theologien, der die Schwächen der einen Theologie mit der Stärke der anderen jeweils auszugleichen versucht oder aber auf noch ungelöste theologische Probleme aufmerksam machen will.

Bei der Darstellung der Theologie der Befreiung (G. Gutiérrez, C. Boff, L. Boff, J. Sobrino) betont BAAKE, daß das Neue und Wesentliche der Theologie der Befreiung nicht in ihrem Inhalt, sondern primär in ihrer Methode zu finden sei, welche sich wiederum aus ihrer Perspektive der »Option für die Armen« ergebe (vgl. 46 f.). Diese Methode bestimme die theologischen Inhalte der Theologie der Befreiung, von denen BAAKE das »Grundanliegen« der Geschichtlichkeit von Heil/ Erlösung, sowie Gotteslehre, Christologie und Ekklesiologie herausgreift.

Der Überblick über die Theologie der Befreiung »als ganze« (15) gibt für den Dialog mit der Theologie Rahners zwei Themen vor: Das Verhältnis von Heil und Geschichte und die Frage nach einer theologischen Begründung und einer Methode praxisrelevanter, politischer Aussagen (vgl. 16, 81 f.). BAAKE legt komprimiert dar, daß Rahners Theologie von ihrem Grundgefüge her (Nächstenliebe als Praxis des Glaubens ist Annahme der quasi-formalen Selbstmitteilung Gottes) die Geschichtlichkeit des Heils umfassender zu begründen vermag als die »sakramentale« Begründung bei L. Boff und die »dynamisch-heilsgeschichtliche« bei G. Gutiérrez (vgl. 49–52, 82). Bezüglich des zweiten Themas moniert der Vf. bei der Theologie der Befreiung, daß es ihr »noch nicht in genügender Weise gelungen« sei, »ihre theologische Methode, d. h. ihre Bindung an eine konkrete Praxis, aus der und auf die sie reflektieren will, noch einmal theologisch zu begründen« (80). Hier könne jedoch die Theologie Rahners nicht weiterhelfen. Rahners Aussagen zur praktischen Theologie im Handbuch der Pastoraltheologie von 1966 würden »lediglich eine positive Begründung welthaften Handelns« im allgemeinen enthalten (202), was BAAKE wohl zu Recht auf die Zeit wirtschaftlichen Wachstums und allgemeinen Fortschrittsglaubens zurückführt (203). Rahners konkrete politische Stellungnahmen in den Jahren ab etwa 1968 entsprächen zwar »Rahners theologischer Konzeption des Zusammenhangs von Heil und Geschichte« (197, vgl. 191), aber eine Reflexion über eine Methode praktisch-politischer Aussagen habe Rahner nicht mehr angestellt. Er habe »einfach solche Aussagen gemacht und konkret zu begründen versucht« (ebd.).

Der Vf. hat also eines der wichtigsten Probleme gegenwärtiger Theologie aufgegriffen: Wie lassen sich praktisch-politische Aussagen theologisch begründen? Gibt es eine theologische Methode politischen Sprechens und Handelns? Jedoch scheint mir das Problem bei ihm nicht schlüssig genug dargelegt. Was die Darlegung der Position Rahners anbelangt, meine ich, daß es irreführend ist, zu behaupten, bei Rahner finde sich keine Methode »der unterscheidenden Erkenntnis heilshafter Praxis« (208). Rahner kennt sehr wohl von den ignatianischen Exerzitien her eine Methode, um eine »heilsrelevante kategoriale Wahl zu treffen« (208), wie der Vf. ja selber feststellt. Wenn dem so ist, dann muß daraus konsequenterweise folgen, daß auch bei Rahner eben nicht jede, sondern nur eine ganz bestimmte Praxis heilsrelevant ist: die der Nächstenliebe. Die Exerzitien intendieren also ein »konkretes handlungsbezogenes Wählen« (R. Miggelbrink, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre [MThA 5] Altenberge 1989, 42), wobei für Rahner ganz klar war, daß für das Treffen einer Wahl eine Situationsanalyse konstitutiv ist (K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche [QD 5], Freiburg 1958, 80, 91 f.). Der »Pluralismus von menschlichen Erkenntnisquellen« (ebd. 89) ist dabei voll und ganz einzubezie-



hen. BAAKES Forderung: »Theologische Erkenntnis muß ihre praktische situative Bedingtheit mit-reflektieren, was Konsequenzen für die Erkenntnis selbst hat« (209) ist in Rahners Theologie der Exerzitien längst enthalten. Der »Knackpunkt«, warum bei Rahner keine theologische Methode zu finden ist, wie »gesellschaftliche Fragen und Probleme, die nur durch solidarisches Engagement und politisches Bewußtsein gelöst werden können und bei denen somit ein gemeinsames politisches Handeln der Kirche zumindest wünschenswert wäre« (203), liegt meines Erachtens gerade nicht in einer fehlenden Methode zur Unterscheidung heilshafter Praxis, sondern in Rahners Perspektive, die die des individuellen, handelnden Subjektes ist. Wenn hierzu eine Alternative gesucht werden soll, dann muß auf die politische Theologie von J.B.Metz verwiesen werden, in deren »anamnetischer Anthropologie« das einzelne Subjekt gleichsam »politisch« nur an den anderen und mit den anderen zu sich selbst kommt (J.B.Metz, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg 1991, 40).

Münster

Andrea Tafferner

**Eggersperger, Thomas / Engel, Ulrich:** *Bartolomé de las Casas. Dominikaner — Bischof — Verteidiger der Indios*. Mit einem Nachwort von Gustavo Gutiérrez (Topos Taschenbücher 207) Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1991; 154 S.

Zwei junge deutsche Dominikaner haben Bartolomé de las Casas, dem berühmten und umstrittenen spanischen Dominikaner des 16. Jahrhunderts, dieses Taschenbuch gewidmet. Es stellt keine bloße Biographie dar, sondern berücksichtigt ebenso die verschiedenen historischen Hintergründe, die für Leben und Werk Las Casas' Bedeutung hatten, z. B. das Spanien des ausgehenden 15. Jahrhunderts, dem Las Casas entstammte, die altamerikanischen Kulturen, denen er und die anderen Conquistadoren und Missionare begegneten, und den Predigerorden, dem sich Las Casas auf seinem Weg zur Verteidigung der Indios anschloß.

Das Buch ist gut verständlich geschrieben und bietet einem hoffentlich großen Leserkreis eine gediegene Einführung zu Las Casas. Es enthält aber keine neuen historischen Erkenntnisse; vielmehr faßt es die Ergebnisse so bedeutender Forscher wie Lewis Hanke, Benno Biermann, Isacio Pérez Fernández, Juan Friede und Leo Gerken zusammen; ein Anmerkungsapparat fehlt zwar, doch machen die Verfasser verschiedentlich durch Zitate kenntlich, welchen Autoren sie hauptsächlich folgen. Dabei fällt allerdings auf, daß sie die m.E. äußerst wichtige Arbeit ihres spanischen Mitbruders Miguel Angel Medina über die erste Kommunität der Dominikaner in Westindien nicht herangezogen haben (*Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fray Pedro de Córdoba OP 1482–1521*, Madrid 1983). Wahrscheinlich hätten sich daraus gewisse Akzentverschiebungen ergeben, z. B. eine stärkere Hervorhebung der Kontinuität des Missionsexperiments von Cumaná in Venezuela zwischen 1513 und 1522; die Autoren sprechen diesbezüglich von zwei Experimenten (55 f., 68–70, 90 u. 142 f.).

Von einigen kleineren Ungenauigkeiten abgesehen, ist die Studie von Thomas Eggersperger und Ulrich Engel im wesentlichen historisch zuverlässig. Sie führt zudem an die derzeitige Debatte um die »Conquista« heran, indem die Interpretationen etwa von Fernando Mires und Tzvetan Todorov einbezogen werden. Die Aktualität von Bartolomé de las Casas als Zeuge einer befreienden Kirche im heutigen Lateinamerika wird sowohl in den abschließenden Überlegungen der beiden Autoren spürbar wie auch in dem als Nachwort angefügten bewegenden Vortrag, den Gustavo Gutiérrez 1989 im Konvent San Esteban zu Salamanca gehalten hat, dem Heimatkloster so vieler Missionare, die der Predigerorden im 16. Jahrhundert und auch später nach Amerika geschickt hat.

Würzburg

Johannes Meier



**Fraas, Hans-Jürgen:** *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie* (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 1578) Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1990; 336 S.

Der Vf., seit 1980 o. Professor an der Ev.-Theol. Fakultät in München, führt durch dieses Buch in die vielfältigen Aspekte religionspsychologischer Forschung ein, indem er die zahlreichen und sich oft untereinander widersprechenden Theorieansätze und Forschungsergebnisse integrativ so aufbereitet, daß der Leser den Eindruck eines geschlossenen Ganzen gewinnt. Dies gilt ebenso für den Teil der Theoriebildung (S. 13 ff.) wie für die verschiedenen Ausdrucksformen für religiöse Erlebnisse (S. 85 ff.) oder die lebensgeschichtliche Entfaltung der Persönlichkeit (S. 157 ff.), die vor allem mit Blick auf die pastoraltheologische Arbeit dargestellt wird. Damit belegt das Buch die große Belesenheit des Autors und ist ein Beweis für des Vf.s Gabe zur Synthese, bezogen auf eine doch eher weniger systematisch einbindbare Forschungssituation.

Das Buch referiert, ohne eigene Positionen und Präferenzen kenntlich zu machen. Der Pastoraltheologe bekommt dadurch den Ist-Zustand erklärt, aber kaum Anregungen für Abhilfe oder Neuorientierung geboten. Der religionspsychologisch Interessierte hat so einen Einstieg in einen Gesamtentwurf, aber eigentlich keinen lehrbuchmäßigen Grundriß einer Wissenschaftsdisziplin bekommen.

Hannover

Peter Antes

**Gutiérrez, Gustavo:** *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*, Herder / Freiburg–Basel–Wien 1990; 217 S.

Wohl kaum einer Gestalt wird im Vorfeld des 1992 anstehenden Fünfhundertjahrgedenkens der Evangelisierung Lateinamerikas so viel Aufmerksamkeit zuteil wie Fray Bartolomé de Las Casas. Eine der herausragendsten Veröffentlichungen hat unlängst der peruanische Theologe GUSTAVO GUTIÉRREZ vorgelegt. Im ersten Teil einer auf 16 Kapitel angelegten Studie über das lascasianische Missions- und Theologieverständnis beleuchtet der Autor die theologischen Dimensionen der Kontroverse um die ›westindischen Länder‹, um jenen heute Amerika genannten Kontinent, der nach dem Einbruch der Europäer für seine Bewohner zu einem Ort des Todes und der Zerstörung wurde (10).

Das erste Kapitel ist den Dominikanern um Pedro de Córdoba gewidmet, die, 1510 auf der Insel Hispaniola gelandet, als erste ihre Stimme gegen die unmenschliche Behandlung der Indianer durch die Konquistadoren und Kommendenbesitzer erhoben. Proteste und Engagement gewannen ihre Tiefe und Reichweite durch die Perspektive des Evangeliums und wurzelten in der Überzeugung von der fundamentalen Gleichheit aller Menschen vor Gott, aus der Antonio de Montesino in seiner berühmten Predigt die Forderung nach Gerechtigkeit und Nächstenliebe für die Indianer ableitete (31 ff.).

Der ›Schrei von Hispaniola‹ löste erbitterten Widerspruch aus — nicht nur bei Kommendenbesitzern, die ihre Gewinne und Reichtümer gefährdet sahen, sondern auch kirchlicher- und theologischerseits bei denjenigen, die sich in den Dienst der Herrschaftsideologie stellten und die Rechtmäßigkeit der spanischen Präsenz in den westindischen Ländern theologisch legitimierten. Entgegen der heute zuweilen anzutreffenden Vorstellung, Kirche und Theologie hätten sich einmütig der Verteidigung der Indianer verschrieben, belegt GUTIÉRREZ die theologische Kontroverse, die im 16./17. Jahrhundert um die Indianerfrage entbrannte. Anhand von Dokumenten, die im Auftrag des Vizekönigs von Peru Francisco de Toledo geschrieben wurden, um die sich etablierende Ordnung theologisch gegen die subversiven Positionen von Las Casas und Gleichgesinnten abzusichern, arbeitet er die Argumentationslinien heraus, mit denen die Rechte der Krone auf Westindien und seine Ausbeutung garantiert werden sollten. Vor allem das von García de Toledo verfaßte und namentlich gegen Las Casas gerichtete ›Gutachten von Yucay‹ gibt einen Eindruck von den theologischen Winkelzügen, die ein derartiges Vorhaben erfordert: Das Gold, den westindischen Ländern



von Gott gegeben, damit sich überhaupt jemand für diese Gebiete interessiere und dort das Evangelium verkünde, wird zum Mittler der Liebe Gottes — der Widerspruch zwischen Gott und dem Mammon ist aufgehoben (131 ff.).

Ganz anders Las Casas, dessen befreiendes Zeugnis im Mittelpunkt des vierten und vorerst letzten Kapitels steht. Las Casas, der zeit seines Kampfes um die Würde der Indianer, in denen er die Armen der Schrift erkannte, an der Unvereinbarkeit von Gott und Gold festhielt, geißelte die unersättliche Gier nach Gold als todbringenden Götzendienst. Seine prophetische Anklage erwuchs aus der Erfahrung der Wirklichkeit und aus dem Evangelium Jesu, das er aus dem Blickwinkel der Armen, der unterdrückten Indianer, verkündete. »Sich die Sicht der ursprünglichen Einwohner der westindischen Länder zu eigen zu machen, das war eines der großen Anliegen seines Lebens und die Hauptquelle seiner pastoralen und theologischen Kreativität« (21).

Das vorliegende Buch, das sich durch das sorgfältig und umfassend zusammengetragene Material sowie die gelungene Auswahl der Zitate auszeichnet, stellt einen wertvollen und klärenden Beitrag zur missionstheologischen Auseinandersetzung im 16. Jahrhundert dar — unverzichtbar für alle, die sich mit dem Fünfhundertjahrgedenken befassen. Es bleibt zu wünschen, daß das Buch über die aktuelle Diskussion zu 1992 hinaus eine breite Leserschicht erreicht, denn »abgesehen von offensichtlichen konjunkturellen Unterschieden, bedeutet Las Casas' Engagement auch eine Herausforderung für uns heute« (216).

Münster

Katja Heidemanns

**Ante, Oscar A. OFM:** *Contextual Evangelization in the Philippines: A Filipino Franciscan Experience* (Kerk en Theologie in Context 11) Uitgeversmaatschappij J.H.Kok / Kampen 1991; 196 S.

Als die einzige von einer katholischen Mehrheit bewohnte Nation Asiens, von schweren wirtschaftlichen, sozialen und politischen Krisen geschüttelt, sehen sich die Philippinen vor entscheidenden Weichenstellungen für die Zukunft, die auch die Position der katholischen Kirche und die Orientierungen der Ordensgemeinschaften in existenzieller Weise herausfordern.

Die Franziskanerprovinz der Philippinen hat sich in ihren Statuten vom Februar 1989 zu ihrer Aufgabe bekannt, das Evangelium zu leben und zu bezeugen entsprechend dem Charisma, der Vision und der Mission dieser Gemeinschaft in der Mitte des philippinischen Volkes.

Die vorliegende Dissertation, betreut von Prof. Dr. P.H.J.M. Camps an der Universität Nijmegen, geht der Frage nach einer kontextuellen Evangelisierung dieses Landes nach, zu der die Mitglieder der Ordensprovinz sich verpflichtet haben.

Der philippinische Kontext wird kurz dargestellt: die wirtschaftliche, soziale und politische Lage der Nation im Vergleich zu anderen Ländern der Region, das Ende der Marcos-Herrschaft 1986 und die seither ungelöst gebliebenen Probleme, die geschichtliche Entwicklung und die daraus resultierende Unsicherheit der Filipinos über ihre kulturelle Identität.

Die katholische Kirche des Landes wird als eine polarisierte Kirche dargestellt — polarisiert auf Grund der sozialen und politischen Krisen und der fehlenden Übereinstimmung in der Stellungnahme zu den Ursachen der Krisen, polarisiert auf Grund der Diskrepanz zwischen den Regulativen der institutionellen Kirche und den Lebensformen einer traditionellen Volksfrömmigkeit. Die offizielle Kirche hat es nicht versäumt, zu drängenden Fragen prophetisch Stellung zu nehmen, dadurch aber auch nicht dazu beitragen können, eine grundlegende Verbesserung der Situation der Massen zu erreichen.

Seit 1578 wirken Franziskaner auf den Philippinen. Vision, Charisma und Mission folgten dem Verständnis der Zeit: Verkündigung des Evangeliums, Aufbau christlicher Gemeinden, Einwurzelung ins philippinische Volk. Der Autor bekämpft die gängige Auffassung, die Franziskaner hätten sich in der Frage der Inkulturation weniger offen gezeigt als Mitglieder anderer Ordensgemeinschaften. Auch den Einsatz für die Armen ließen die Franziskaner der spanischen Zeit nicht ver-



missen. Die Pastoralmethoden der spanischen Franziskaner glichen sich aber den Modellen der Kolonialzeit an, und so bedeutete das Ende der spanischen Herrschaft 1898 die Rückkehr des Großteils der Franziskaner nach Spanien: von 481 blieben nur 70 im Land, und bis 1948 sank die Zahl weiter auf 23. In den 50er Jahren unseres Jahrhunderts setzte die Ankunft nichtspanischer Franziskaner ein, 1961 wurde das Seminar »Our Lady of the Angels« eröffnet, 1970 ein Ordensvikariat eingerichtet, 1983 eine selbständige Ordensprovinz, die 1989 schon 103 Mitglieder zählte: 72 Filipinos und 31 Ausländer. Der anhaltende Zustrom junger Interessenten erlaubte eine großzügige Planung für die Zukunft und die Konzeption einer Arbeitsstrategie, die dem Charisma des Gesamtdordens folgt und sich den konkreten Herausforderungen der philippinischen Nation stellt.

Was Franziskus wollte und was seine Gemeinschaft heute auf den Philippinen will, war Gegenstand grundlegender Überlegungen und Formulierungen. Die Fragen der gelebten Armut, der klerikalen Verfassung des Ordens, seiner Rolle in der Pfarrseelsorge führten zur Forderung nach einer Neuorientierung der Tätigkeiten. Zum Ordenscharisma mußte die »Vision« der philippinischen Provinz hinzutreten: die Antwort auf die Not der Menschen. Die religiöse Dimension des franziskanischen Gemeinschaftslebens steht im Vordergrund. Aus der Spiritualität erwächst die Aktivität: Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, evangelischer Lebensstil in Brüderlichkeit und Armut, bewußte Bezugnahme auf die Situation der Menschen, Antwort auf die missionarischen Aufgaben in Übersee und im Land selbst.

Die vorliegende Fallstudie legt in offener Klarheit den schwierigen Prozeß in einer Ordensgemeinschaft in einem Land der Dritten Welt dar, die sich aufgefordert fühlt, ihren Lebensstil und ihre Aufgabenbereiche zu überprüfen, zu kontextualisieren und damit zu revidieren. Vielen Ordensgemeinschaften ist heute dieselbe Aufgabe gestellt, und zahlreiche Provinzen haben auf die Herausforderung reagiert, etwa durch einen bewußteren prophetischen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, durch ein Leben unter den Armen, durch die Konzentration auf missionarische Aufgaben in den Slums der Großstädte und in den kirchenlosen Bezirken des Landes. Die vorliegende Studie über diesen Entscheidungsprozeß bei den Franziskanern der Philippinen kann anderen Orden in anderen Ländern ein Beispiel sein, nicht zuletzt, weil der Autor bereit war, Vision und Verwirklichung auseinander zu halten und nicht nur die Mühsal der Diskussionen und der Beschlußfassungen zu dokumentieren, sondern auch die zugleich zögernden und mutigen Schritte zu ihrer Verwirklichung.

Mödling

Kurt Piskaty

*Ecclesiae Memoria.* Miscellanea in onore del R. P. Joseph Metzler OMI, Prefetto dell' Archivio Segreto Vaticano a cura di Willi Henkel OMI, Herder / Roma-Freiburg-Wien 1991; 495 S.

Vorliegendes Buch ist eine Festschrift, die dem Präfekten des Vatikanischen Geheimarchivs P. JOSEPH METZLER OMI zur Vollendung seines 70. Lebensjahres gewidmet worden ist. Sie wird durch eine Einleitung des Präfekten der Kongregation zur Evangelisierung der Völker, Kardinal J. TOMKO, präsentiert, der eine *Tabula gratulatoria* folgt. Der Generalobere der Ordenskongregation der Oblaten der Unbefleckten Empfängnis (OMI), P. MARCELLE ZAGO, zeichnet auf wenigen Seiten (11–15) das Lebensbild des Jubilars und sein wissenschaftliches Wirken im Dienst der Kirche. Seine Lehrtätigkeit als Professor der Kirchengeschichte an der Università Urbaniana, seine Arbeit am Archiv der Propaganda-Kongregation seit 1966 und schließlich sein Amt als Präfekt des Vatikanischen Geheimarchivs seit 1984 zeigen seinen kirchlichen und missionarischen Sinn. Sein Mitbruder ANDRÉ SEUMOIS handelt kurz über die Methode METZLERS bei der Erforschung und Darstellung der Missionsgeschichte. — Dann folgen an die 30 Aufsätze verschiedener Autoren. Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis (491 ff.) hilft, sie einander zuzuordnen, weil dort Zwischenüberschriften aufgeführt sind, die im Buch fehlen. — Es ist nicht möglich, auf die einzelnen Arbeiten einzugehen, so interessant sie auch sind. Abgeschlossen wird das Buch durch die Bibliographie METZLERS (482–490), die Aufschluß gibt über sein weites Arbeitsfeld und seinen unermüdlichen



Fleiß. Die Festschrift, deren Herausgabe Dr. P. WILLI HENKEL OMI bewerkstelligt hat, beweist, was sein Ordensoberer von ihm gesagt hat: »Padre Metzler si revela quando sta servendo.« Dem Gefeierten alle guten Wünsche!

Bergisch Gladbach

Josef Glazik

**Eigenmann, Urs:** *Am Rand die Mitte suchen. Unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis*, Edition Exodus / Fribourg-Brig 1990; 142 S.

Die kleine Schrift des Schweizer Pfarrers und Pastoraltheologen URS EIGENMANN stellt ein weiteres Plädoyer für eine diakonische Kirche dar, eine Konzeption, die zumindest in Kreisen von Pastoraltheologen und -planern seit geraumer Zeit Konjunktur hat.

EIGENMANNs Vision von einer diakonischen Gemeindekirche der Basis ist ebenso unverkennbar von der sog. »materialistischen Lektüre der Bibel«, insbesondere von K. Füssel inspiriert wie von befreiungstheologischen Impulsen. Insofern kann das Buch auch als Skizze einer künftigen christlich-kirchlichen Praxis gelesen werden, die sich u. a. als Kritik an der gegenwärtigen Volkskirche expliziert. Gegen deren Tendenz zur Binnenorientierung, Stabilisierung ihrer institutionellen Strukturen und gesellschaftlichen Privilegien fordert EIGENMANN eine Kirche, die sich entschieden der Bewältigung der drängenden gesellschaftlichen Aufgaben, zumal dem Kampf für gesellschaftliche Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung zuwendet.

In den ersten drei Kapiteln zeichnet der Autor Linien der abendländischen Thron-Altar-Tradition nach, die die Kirche bis heute hindert, ihre Funktion als Werkzeug der Reich-Gottes-Verkündigung glaubwürdig wahrzunehmen.

Die beiden folgenden Kapitel dienen der Vergewisserung der biblischen und theologischen Maßstäbe einer messianischen Kirchen- und Gemeinde-Praxis.

Wie diese unter den hiesigen Bedingungen sich darstellen könnte, wird in den drei letzten Kapiteln, u. a. als Neubestimmung der drei Grundfunktionen der Gemeinde im Sinne einer Praxis-Skizze (also nicht als »Rezept«) angedeutet. So konsistent der Entwurf hinsichtlich seiner sozio-analytischen und theologischen Argumentation gelingt, so »unterbelichtet« erscheint er hinsichtlich des »subjektiven Faktors«.

Ohne Berücksichtigung der pathogenen Einflüsse systemischer »Kolonialisierung der Lebenswelt« (Habermas), d. h. ohne die Deformationen der Subjekte in die Überlegungen einzubeziehen, geraten die Forderungen EIGENMANNs nach einer »Gemeinde für die Welt«, so zustimmungsfähig sie auch sein mögen, leicht zu folgenlosen Über-Ich-Appellen. Schlimmer: sie programmieren die Enttäuschung über eine Gemeinde-Vision, die — wenn sie nicht entsprechende Alphabetisierungsprozesse in ihre Realisierung einbezieht, langfristige Lernprozesse in Sachen Solidarität und Diakonie — als »gut und schön, aber nicht realisierbar« abgetan werden kann, nicht zuletzt von den Apologeten der Volkskirche.

Münster

Hermann Steinkamp

**Goldstein, Horst:** *Selig ihr Armen. Theologie der Befreiung in Lateinamerika ... und in Europa?* (WB-Forum 40) Wiss. Buchges. / Darmstadt 1989; XII u. 235 S.

GOLDSTEIN hat sein Buch mit Bedacht in Form einer Reise verpackt: Hinreise, Ankunft, Rückreise.

Sehen was passiert, Urteilen über die Zusammenhänge, Umsetzung in Handlungsperspektiven bei uns. Mit dieser Methode hat er gleichzeitig dem Buch eine klassische Form gegeben: Einleitung, Hauptteil, Schluß. Welche Themen packt GOLDSTEIN nun an?

Hinreise: wir werden mit drei Beispielen aus dem ganz alltäglichen Leben Lateinamerikas konfrontiert.



Ankunft: GOLDSTEIN zeigt die Stellung der Theologie der Befreiung (TdB) im Gesamt der Entwicklung von Theologie in diesem Jahrhundert. Mit Puebla und Medellín benennt er die wichtigsten Ereignisse von Kirche und Theologie in Lateinamerika. Eine Auswahl der bekanntesten Befreiungstheologen läßt er zu Wort kommen. In einem Summarium gibt er einen Überblick über die wichtigsten Themen der Befreiungstheologie.

Rückreise: GOLDSTEIN geht der Frage nach, ob man die TdB in Mitteleuropa überhaupt verstehen und ob es so etwas wie Befreiungstheologie auch für uns geben könne.

Es gibt schon eine fast unüberschaubare Anzahl von Veröffentlichungen zur TdB, die Einführung, Zusammenfassung oder geschichtlichen Überblick geben. Das Besondere an diesem Buch ist zunächst einmal: GOLDSTEIN bürgt für verlässliche, gut recherchierte, sachliche und dennoch engagierte Information über das so umstrittene Thema. Wenn es stimmt, daß man nur das versteht, was man liebt, so ist GOLDSTEIN sicherlich ein Autor, der uns die TdB von innen her schauen lassen kann. Aus diesem Grund ist die Rückreise das besonders Spannende. Der Verfasser thematisiert anhand der Kommunikationstheorie, warum es so ungeheuer schwer ist, die TdB bei uns angemessen zu verstehen. Insofern wäre das letzte Kapitel eigentlich als Einleitung und als hermeneutischer Schlüssel für das ganze Werk geeignet. Insgesamt gerät dieser letzte Teil leider sehr kurz. Aber GOLDSTEIN wollte trotz europäischer Verständnisschwierigkeiten die Befreiungstheologie darstellen.

Dieses Anliegen zu verfolgen ist immer ein Weg zwischen Skylla und Charybdis. Einerseits das »Revolutionäre«, d. h. das Herausfordernde, Unverständliche, Provokative, das Andere dieser Theologie, sie selbst als Provokation uns vor Augen zu führen und andererseits sie uns so zu zeigen, daß wir die Provokation aufgreifen, verstehen, ihr standhalten können, sie nicht nur als Anderes einfach ablehnen.

An zwei Punkten reizt GOLDSTEINS Darstellung deshalb zu Anmerkungen: Da ist zunächst einmal die Frage nach der Gewalt. Der Vf. stellt richtig dar, daß kein Befreiungstheologe einfach so zur Gewalt aufruft. Aber ob er mit dieser harmonisierenden Darstellung dem Stachel eines Gaspar García Laviana oder eines Camilo Torres und vieler anderer Christen gerecht wird?

Und dann ist die Frage nach der Kirchlichkeit der TdB eigentlich von einem sehr »innerkirchlichen« Blickwinkel her gestellt. Viele große Leistungen der TdB liegen gerade darin, ein Gespräch mit denen »Draußen« führen zu können, die die Kirche schon längst abgeschrieben haben. Man möchte GOLDSTEIN zustimmen, daß die TdB zutiefst kirchlich ist — aber, und das ist der Stachel: vielleicht gerade in ihrer »Unkirchlichkeit«, im Sinne von kritischer Distanz zu manchen Traditionen und institutionellen Verhaltensmustern, die bis auf den heutigen Tag geradezu als ein Markenzeichen von »Kirche« gelten. Wenn es in Lateinamerika keine »antihierarchischen Affekte« gibt, so liegt dies vielleicht nicht so sehr an den »Laien« als an so prophetischen Hierarchen wie Oscar Romero oder Casaldáliga, denen ihr »Hierarch-Sein« kein Beutestück zur wenn auch noch so subtilen Beherrschung anderer war ...

Fürt-Mannhof

Stefan Herbst

**Janssen, Arnold:** *Briefe nach Südamerika. Bd. I: 1890–1899*, hg. u. kommentiert von Josef Alt SVD (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 43) Steyler Verlag — Wort und Werk / Nettetal 1989; LX u. 444 S.

Das 19. Jahrhundert war nicht nur für Deutschland ein Zeitalter der Auswanderung. Angesichts des Wachstums der Bevölkerung im Gefolge der Industriellen Revolution mit ihren Verbesserungen für Gesundheit und Lebensqualität suchten immer mehr Menschen aus politischen, sozialen und vor allem wirtschaftlichen Gründen eine neue Heimat in Übersee. Die meisten von ihnen — über 90 % — gingen in die Vereinigten Staaten, gefolgt von Südamerika, während die deutschen Kolonialgebiete, in die die Kolonialchauvinisten so gern die deutsche Auswanderung gelenkt hätten, eine eher marginale Berücksichtigung fanden. Demgegenüber steht das bislang vorrangige In-



teresse an der Arbeit der Steyler Missionare in den ehemaligen deutschen Schutzgebieten Togo und Neuguinea sowie in Südshantung mit dem späteren deutschen Pachtgebiet Kiautschou. Dabei haben sich die Steyler bereits seit den 1890er Jahren, als die deutsche Auswanderung mit ihrer dritten großen Welle (1880–1893) ihr säkulares Maximum erreicht hatte, auch in Südamerika engagiert. Allerdings handelte es sich hier nicht in erster Linie um Evangelisationsarbeit »unter den Heiden«, sondern um die pastorale Betreuung deutscher katholischer Auswanderer in die Neue Welt, die sonst ihrem Glauben und ihrer Konfession verlorenzugehen drohten. Seit 1889 wurden vier Einsatzgebiete von den Steylern übernommen: Argentinien, Ekuador, Brasilien und Chile, wobei die Arbeit in Ekuador allerdings nur sechs Jahre währte (1893–1899). Abgestimmt wurde das Vorgehen mit dem Raphaels-Verein, nachdem ARNOLD JANSSEN, wie er ausdrücklich betonte, Anfragen von seiten der Kolonialregierung und der Propaganda hinsichtlich der Übernahme eines Missionsfeldes in den deutschen Kolonien ablehnend beschieden hatte. Die Auswandererbetreuung wuchs ihm offenbar, wie die fast 1000 Briefe an die Patres, Brüder und Schwestern in Südamerika zeigen (der vorliegende erste von vier vorgesehenen Bänden enthält 175 von ihnen), so sehr ans Herz, daß er sich mitunter bis in die Details hinein informieren ließ und ebenso detaillierte Anweisungen erteilte. Die Briefe behandeln vor allem die pastorale Situation in dem neuen Wirkensbereich, Sprachstudien und Sprachkenntnisse der Missionare, Fragen der Schul-, Vereins- und Pressetätigkeit, Landerwerb und Landbesitz und nicht zuletzt Finanzierungs- und Geldfragen. Wenig erfahren wir dagegen von den Indios, wenn auch immerhin aus einem Dokument (Nr. 160) hervorgeht, daß die Steyler in diesem Zusammenhang an die Reduktionen der Jesuiten sich anlehrende Pläne verfolgten. So sind die äußerst sorgfältig kommentierten und im Anhang durch ausführliche Angaben zur Person der Missionare ergänzten Briefe des Stifters der Gesellschaft denn auch nicht zuletzt ein Spiegel seiner Persönlichkeit.

Münster

Horst Gründer

**Justenhoven, Heinz-Gerhard:** *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden* (Theologie und Frieden 5) J. P. Bachem Verlag / Köln 1991; 213 S.

Die vorliegende, von Philipp Schmitz, St. Georgen, betreute Dissertation, deren Themenstellung auf eine Anregung von Ernst Nagel, Institut für Theologie und Frieden (Universität der Bundeswehr, Hamburg), zurückgeht, untersucht die Lehre vom gerechten Krieg von Francisco de Vitoria (1483–1546), dem Begründer der »Schule von Salamanca«. Dabei legt der Verfasser sein besonderes Augenmerk auf die Frage, wie Vitoria die ungefähr dreihundert Jahre älteren drei einschlägigen Kriterien des Thomas von Aquin (vgl. Gerhard Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg*, Köln 1991) auf die veränderte Situation des 16. Jahrhunderts überträgt. Die politisch-religiöse Einheit des christlichen Abendlandes unter einem Papst und einem Kaiser war ebenso auseinandergebrochen wie dessen relativ homogene Rechtsgemeinschaft. Insbesondere mußte die Anwendung der Lehre vom gerechten Krieg bei der Entdeckung und Eroberung Amerikas überprüft werden. Dazu entwirft Vitoria eine die Alte und Neue Welt umspannende Universalordnung, die er naturrechtlich begründet. Die Vorstellung der Einheit der Völkergemeinschaft tritt an die Stelle der alles umfassenden Kirche und ihrer letzten Richtergewalt, wobei durch die veränderte Weltsituation dem individuellen Gewissen ein größeres Gewicht zukommt. Das Gewohnheitsrecht der Völker bzw. deren virtueller Konsens ersetzt die abendländisch-christliche Rechtsordnung. Auf diese Weise kann er auch den amerikanischen Völkern eine legitime Staatsgewalt zusprechen. Das Kriterium der rechten Absicht setzt Vitoria in ein konkretes Kriegsvölkerrecht um, an das Hugo Grotius anknüpfen konnte. Für seine damalige Zeit leistet Vitoria eine auch außerhalb der christlichen Tradition verstehbare »autonome« Begründung sittlicher Normierung von Krieg und Gewalt, die JUSTENHOVEN freilich wegen seiner problematischen naturrechtlichen Methode der Begründung aus der »Natur der Sache« nicht für auf die heutige Weltsituation übertragbar hält (177). Abgesehen von dieser methodischen Problematisierung finden sich leider keine weiteren Überlegungen zur



möglichen gegenwärtigen Bedeutung dieser Lehre vom gerechten Krieg. Auch Vitorias ambivalente Haltung zur Kolonialisierung Amerikas — Verurteilung der Eroberungskriege bei gleichzeitiger Ablehnung eines späteren Rückzugs wegen der irreversibel veränderten Lage — wird nicht problematisiert. Die historisch allein an Vitorias Lehre interessierte Arbeit zeichnet sich aber durch eine exakte Textanalyse, eine umfassende Berücksichtigung internationaler Sekundärliteratur, eine sorgfältige Argumentation und eine ansprechende, präzise Sprache aus. Sie leistet einen wertvollen Beitrag zur besseren Kenntnis der geistesgeschichtlichen Hintergründe der weiteren Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg nach Thomas.

Würzburg

Gerhard Kruip

**Moreira, Alberto da Silva:** »... doch die Armen werden das Land besitzen« (Ps 37, 11). *Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien*, Brasilienkunde-Verlag / Mettingen 1990; XIII u. 355 S.

Hinter dem Buch, das es hier zu besprechen gilt, steht Erfahrung. Es resultiert aus der mehrjährigen Mitarbeit seines Verfassers, des Brasilianers ALBERTO DA SILVA MOREIRA (Jahrgang 1955), in der »Comissão Pastoral da Terra« (CPT = Kommission für Grund-und-Boden-Pastoral) im mittel-brasilianischen Bundesstaat Goiás. Insofern die Studie eine im Lichte des Evangeliums konzipierte Reflexion über eine spezifische Form des Befreiungskampfes von Millionen von unterdrückten Habenichtsen darstellt und insofern sie umgekehrt diesen Kampf auch wirksam befruchten will, ist sie ein überzeugendes Beispiel für Befreiungstheologie der besten Art.

Die Arbeit besteht aus drei logisch aufeinander aufbauenden Teilen: 1. aus einer Darstellung der Konflikte um den Grund und Boden in Brasilien, 2. aus einem Durchgang durch diesbezügliche zentrale Topoi der Bibel und 3. aus einer Beleuchtung der konkreten Situation mit den Hauptstrahlen der biblischen Tradition, so daß der Kampf um das Land als prophetische Forderung nach Gerechtigkeit (285) erkennbar wird.

Hervorzuheben sind im ersten Teil insbesondere drei Aspekte: 1. Der Grund-und-Bodenbesitz konzentriert sich zunehmend in der Hand einiger weniger, während Millionen von Menschen dadurch in die Verelendung gestürzt werden. 2. Die Opfer dieses Konzentrationsprozesses sind drei Gruppen von Menschen: die (von den ursprünglich auf 5 Millionen geschätzten heute noch verbliebenen) 200 000 Indianer als die originären Eigner des Landes; die an die 6 Millionen Nießbraucher (posseiros), also Bauern, die (in der Regel) ohne Gewaltanwendung ein brachliegendes Stück Land besetzen, es bearbeiten und mindestens ein Jahr und einen Tag darauf leben; und schließlich die »Landlosen« (sem-terra), das heißt Kleinbauern, die entweder ihr Land unfreiwillig (z. B. durch den Bau von Stauseen) verloren haben oder die nie ein Stück Land ihr eigen haben nennen können; auch ihre Zahl beläuft sich auf mehrere Millionen. 3. Im Konflikt liegen hier zwei sich widerstrebende kulturell-religiöse Auffassungen von Land: zum einen die archaisch-religiöse Annäherung daran als Gabe, mit der es zu arbeiten gilt (terra de trabalho), und zum anderen die modern-kapitalistische Vorstellung des Landes als Ware zum Geschäftemachen (terra de negócio).

Im biblischen Teil arbeitet MOREIRA heraus: Das Land (die ganze Erde) gehört dem Herrn, es ist Israel nur zur Nutzung überlassen, und zwar nicht primär dem einzelnen, sondern der Gemeinschaft (*nachalah*), in der die Armen immer ein besonderes Augenmerk verdienen; wegen des Inkarnationsprinzips, d. h. weil der göttliche Logos zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Land Mensch geworden ist, ist auch das Christentum stets auf seine je konkreten Räume und Lebensbedingungen verwiesen; schließlich wird das Land »christifiziert«, insofern es die Lebensmöglichkeiten und die Würde vor allem der Armen als der Lieblingskinder Gottes (Puebla) gewährleisten soll (245).

Dem brasilianischen Verfasser, der seine Untersuchung als Dissertation bei Johann Baptist Metz (Münster) in Deutschland schreibt, ist dafür zu danken, daß er im dritten — die Analyse der Lage (1. Teil) und die Exegese (2. Teil) miteinander verarbeitenden — Teil zunächst zwei gerade sich



hierzulande unheilvoll auswirkende moderne Pathologien abwehrt: die »Bodenromantik: Zurück aufs Land« und die »Blut-und-Boden-Ideologie«. Eine dritte Pathologie, der MOREIRA entgegentritt, ist die »Ideologie der Nationalen Sicherheit«, unter der mehr als ein Land in Lateinamerika bis in die jüngste Vergangenheit zu leiden hatte. Positiv eruiert der Brasilianer dann drei Desiderate für Theologie und christliches Leben: Die »vorzugsweise Option für die Armen« (Puebla) habe sich gerade in der Landfrage zu bewahrheiten; als konsequente Weiterführung des Solidaritätsgedankens habe die Vorstellung Raum zu gewinnen, der Erde eigne — nicht als Produkt der Herrschaft technologisch-instrumenteller Vernunft, wohl aber als Gottes gutes Schöpfungswerk, das in der Ruhe des Sabbats bewundert werden will — eine besondere Würde (298–302); und schließlich führe kein Weg an einer Spiritualität des Konflikts bzw. der Bereitschaft zur konkreten Prophetie vorbei.

Zwei Gravamina darf der Rezensent nicht verschweigen: Seitens des Verlagslektorats hätte der Leser ein wenig mehr Sorgfalt im Vermeiden von Druckfehlern erwarten dürfen. Und zweitens: Eine Berücksichtigung des etwa zeitgleich in Lateinamerika und speziell im brasilianischen Bundesstaat Goiás geschriebenen Buches von M. de Barros Souza und J. L. Caravias, *Teologia da Terra* (deutsch in der »Bibliothek Theologie der Befreiung«, Düsseldorf 1990), um dessen Entstehen MOREIRA hat wissen müssen, hätte seine Studie noch wertvoller werden lassen. Aber um Mißverständnissen zuvorkommen: Die beiden Anmerkungen können die überzeugende Qualität des vorliegenden Buches auf keinen Fall schmälern.

Monheim-Baumberg

Horst Goldstein

**Rehbein, Franziska C. SSpS:** *Heil in Christentum und afro-brasilianischen Kulturen. Ein Vergleich am Beispiel des Candomblé* (Stimmen der kommenden Kirche 3) Borengässer / Bonn 1989; 214 S.

Der hier zu besprechende Titel ist die deutsche Übersetzung einer 1985 von der Katholischen Universität Rio de Janeiro angenommenen Dissertation, die noch im selben Jahr bei Edições Loyola, São Paulo, unter dem Titel »Candomblé e Salvação« erschien. Ihre Autorin ist die 1935 in Westfalen geborene und seit 1963 in Brasilien lebende Steyler Heilig-Geist-Schwester FRANZISKA C. REHBEIN. Von 1978 bis 1986 war sie Direktorin des Theologischen Instituts der Diözese Ilhéus unter der Leitung des aus Münster/Westf. gebürtigen Franziskanerbischofs Valfredo Tepe, der Mitglied der Glaubenskommission der Brasilianischen Bischofskonferenz ist. Ilhéus, im Süden des brasilianischen Bundesstaates Bahia gelegen, gab der Verfasserin hinreichend Gelegenheit zum pastoralen Zusammenleben mit den von ihr erforschten afro-brasilianischen Kulturen. Die Studie gliedert sich logisch in vier Teile: Zunächst wird die Religion des (in Bahia so genannten, anderenorts in Brasilien indes mit anderen Namen bezeichneten) Candomblé beschrieben. Sodann fragt die Autorin nach Begriff und Praxis des Heils in der afro-brasilianischen Religion. Im dritten mit »Das Heil in Christus« überschriebenen Teil skizziert sie die christliche Soteriologie, um dann im vierten und wichtigsten Teil unter der Überschrift »Das Vorspiel und die Fülle« das Heilsverständnis im Candomblé und im Christentum einander gegenüberzustellen.

Schauen wir ein wenig näher hin: Die afro-brasilianische »Religion der Orixás« (Zwischengottheiten) — so der Titel des ersten Teils — ist in ihren afrikanischen Wurzeln charakterisiert durch das einheitlich-umfassende Bild von Welt und Mensch, Leben und Tod, Gott und Göttern, Riten und Religion. Alles ist von Leben (*Axé*) durchwoben. Die Menschen bilden in Familie, Clan und Stamm eine große Solidargemeinschaft ständigen Lebensflusses. Das Ideal des Lebens ist materiell-geistige Fülle, auch über den Tod hinaus. Auf religiöser Ebene kennt der Candomblé zwar einen höchsten Gott, der indes so anders, so fern, so unnahbar ist, daß er nicht eigentlich mit Kult bedacht wird. Entscheidend dagegen ist eine Fülle von Zwischengottheiten, bezogen auf die verschiedensten Situationen des Lebens (Blitz und Donner, Jagd und Ackerbau, Tod und Krankheit, Süßwasser und Salzwasser, Luft und Erde, Mutterschaft und Krieg ...), die man sich durch eine Vielzahl von Riten zu Diensten macht. Bezeichnend ist nun, daß diese Religion als Lebensinterpre-



tation afrikanischer Menschen ihrem Wurzelgrund entrissen wurde, als diese zwangsweise als Sklaven nach Brasilien geschafft, die Gemeinschaftsbande zerrissen, die kulturellen Bedingungen zerstört und ihnen fremde religiöse Formen des (iberisch-portugiesischen, vorreformatorischen) Katholizismus aufgepreßt wurden. Die Kreativität der afrikanischen Menschen im kolonialen Brasilien erweist sich nun darin, daß sie sich im »Terreiro«, im Kultzentrum des Candomblé das Symbol für das verlorene Afrika schaffen.

Charakteristisch für das im zweiten Teil dargestellte Heilsverständnis in den afro-brasilianischen Religionen dürfte das von der Verfasserin formulierte »Credo« des Candomblé sein:

Ich glaube an Gott,

Gesamtheit des Seins und Fülle ewiger Existenz, Schöpfer und Ursprung all dessen, was existiert, existiert hat und existieren wird;

er ist der vollständig Andere in bezug auf die Welt und die Dinge der Welt, sein Werk;

ein sehr guter Vater, allmächtig und allwissend, der uns ständig das Leben gibt durch seine Mittler, die Ahnen und die Orixás;

der für uns ein Leben will in Frieden und Harmonie mit seiner ganzen Schöpfung, den Menschen, den Tieren und den Dingen.

Ich glaube, daß das Leben des Menschen im Tode nicht aufhört, sondern daß der Mensch seine Daseinsform ändert (S. 61–62).

Bei der Erörterung der Frage, was das Christentum unter »Heil« verstehe, lehnt sich REHBEIN weithin dem von Karl Rahner formulierten Theologoumenon des »übernatürlichen Existentials« an: Der Mensch, wo und wann immer er lebe, trage eine Dynamik auf Gott hin in sich, die kategorial, das heißt als geschichtliche Konkretion, in der Offenbarung des Alten wie des Neuen Bundes thematisiert worden sei. »Die Heilsgeschichte koexistiert daher mit der geistigen Geschichte der Menschheit; sie verwirklicht sich immer und überall« (S. 157). Die Verfasserin möchte festgehalten wissen, »daß auf dem Gebiet der allgemeinen Heilsgeschichte die nicht-christlichen Religionen Heilswege sind« (S. 161).

Im vierten, vergleichenden Teil, in dem es um Gott, Christus, Leben in Fülle, Überwindung des Bösen, Feier des Heils und Leben der Toten geht, bedient sich die Verfasserin der Kategorie des Alten Testaments, um das Verhältnis zwischen Candomblé und Christentum bezüglich dieser Punkte in ihrem Sinn von Kontinuität, Diskontinuität und Überbietung jenes durch dieses, von Vorspiel zur Fülle sowie von Ankündigung der Wirklichkeit zu interpretieren.

Der Rezensent darf Autorin, Übersetzer und Verlag zur Veröffentlichung der Untersuchung in deutscher Sprache beglückwünschen. Das Buch ist eine große Hilfe zur Verdeutlichung der Probleme einer örtlichen Kirche mit sehr markanten Charakteristika und Herausforderungen in der Breite der universalen Kirche. Die Anerkennung fällt um so bewußter aus, als der Verfasserin eine Grundlagenstudie im Sinne solidester Befreiungstheologie gelungen ist, will sagen: eine Theologie aus einer evangeliumsgemäß vorzugsweisen, jedoch nicht ausschließlichen Option für die Armen.

Ein paar kritische Anmerkungen vermögen die insgesamt positive Einschätzung nicht zu beeinträchtigen: Gewünscht hätte sich der Rezensent eine Hervorhebung der überaus beachtlichen Stellung der Frau in diesen Kulturen (insbesondere durch eine weibliche Autorin, in einem Land, dessen Kirche im Jahr 1990 gerade die Problematik der Frau thematisierte). In dem Zusammenhang sei auch vermerkt, daß der Übersetzer einer immer sensibler werdenden weiblichen Leserschaft die »irmãos« tunlich mit »Geschwister« verdeutscht hätte. Ärgerlich, daß die Autorin noch nicht wahrgenommen hat, welch böse Geschichtsklitterung der Terminus »Spätjudentum« beinhaltet, wo doch angesichts der zweitausendjährigen Geschichte Israels nach Jesus es um nichts anderes als um »Frühjudentum« gehen kann. Daß die Vorstellung des Candomblé vom fernen, unnahbaren Gott Olorum »in etwa dem Glauben des Alten Testaments [entspricht], denn auch in Israel schuf man kein plastisches Bild von Gott« (S. 164) muß — gelinde gesagt — bezweifelt werden; auch in der Hebräischen Bibel trägt Jahwe anthropomorphe Züge des ganz nahen Gottes. Merkwürdig die Zitationsweise von Bibelstellen mit einem Schrägstrich ...



Gleichwohl: FRANZISKA REHBEIN mitsamt ihrem Übersetzer Augustin Tepe O.F.M. ist eine hilfreiche Veröffentlichung zum Nutzen aller Studiosi wie aller Freunde der Kirche in Brasilien gelungen.

Monheim–Baumberg

Horst Goldstein

**Bernhardt, Reinhold:** *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn / Gütersloh 1990; 263 S.

Nicht zuletzt durch die provozierenden Neuansätze der sog. »Pluralistischen Theologie« wird die »Theologie der Religionen« immer mehr zu einem Wetterwinkel der theologischen Diskussion. Die Vielzahl kreativer Impulse zur theologischen Neubestimmung des Verhältnisses des Christentums zu nichtchristlichen Religionen führt zuweilen aber auch zu einem Defizit an sprachlicher, begrifflicher und (theologisch-)systematischer Präzision. Vor dem Hintergrund dieser zunächst durchaus produktiven Unübersichtlichkeit bietet die vorliegende Monographie, die in Heidelberg als theologische Dissertation eingereicht wurde, im besten Sinne des Wortes eine *historische Vergewisserung in systematischer Absicht*.

*Kap. I:* Die Pluralismuserfahrung einer überkomplexen Wirklichkeit, die den christlichen Absolutheitsanspruch seiner Unzeitgemäßheit zu überführen beansprucht (11), aber vor allem die mit der Aufklärung und Moderne einhergehende Krise (12f., 19–22), die — nochmals postmodern verschärft (13) — den christlichen Geltungsanspruch in die »Defensive des Begründungszwanges« (14) führt, bilden den historischen und geistesgeschichtlichen Einstiegspunkt und zugleich den Gegenstand der Untersuchung. Ihr primäres Erkenntnisinteresse gilt einer Bestandsaufnahme und idealtypischen Systematisierung der gesamten Absolutheitsdiskussion von der Aufklärung bis zur Gegenwart mit dem Ziel einer Typologisierung der verschiedenen konzeptionellen Entwürfe. Ihr weiteres Interesse gilt dem Versuch, nach der Möglichkeit einer theologischen Neubestimmung des christlichen »Absolutheitsanspruchs« zu fragen. *Kap. II:* Als Zugang zu einem Modellraster für die idealtypische Systematisierung der verschiedenen Absolutheitskonzepte wählt B. den Weg einer formalen sprach- und strukturanalytischen Deutung des Begriffs »Absolutheitsanspruch«. In einer äußerst differenzierten und komplexen Analyse bestimmt er den »Absolutheitsanspruch« als einen im religiösen Kontext erhobenen relationalen »Geltungsanspruch« (31), der sodann in seinen »Ausdrucksfunktionen« (»Geltungsbereich«, »Geltungsbestimmung«, »Geltungsinhalt«) erfaßt wird (31–42). Dieses begriffliche Instrumentarium wird in *Kap. III* genutzt, eine idealtypische Modellkonzeption zu entwerfen. Es soll ein »konturenscharfes, übersichtliches [...] Schema« (56) entstehen, mit dessen Hilfe die in der Theologiegeschichte aufgetretenen Konzepte nicht nur systematisiert, sondern auch, angesichts der ungeheuren Stofffülle, auf ein »operationales Maß« (57) reduziert werden können. Aus diesem Grunde beschreitet die Untersuchung auch weniger den Weg einer »differenzierenden Detailbetrachtung« als vielmehr den einer formal-strukturellen Vergleichsanalyse, die ihr Hauptaugenmerk auf das Kriterium der Geltungs- bzw. Beziehungsbestimmung des Christentums zu nichtchristlichen Religionen richtet, das somit einen modellkonstituierenden Charakter erhält und das fundamentum divisionis bildet (56). Das »deduktiv« (56) erschlossene Systematisierungsraster bündelt die verschiedenen Konzepte zu einem dreiteiligen Schema: zum Modell einer »dualistisch-exklusiven Alleingeltung«, einer »hierarchischen Superiorität« und einer »inkluisiven Dualität«. Das *Kap. IV* ist der umfassenden Darstellung und kritischen Würdigung von drei »hervorragende[n] Einzelentwürfe[n]« (128) gewidmet. Steht die Position von Ernst Troeltsch für das Modell der »hierarchischen Superiorität« (128–149) und wird Karl Barth als Vertreter des exklusiv-dualistischen Alleingeltungs-Modells vorgestellt (149–173), so gilt Karl Rahner als Repräsentant des inkluisiven Dualitäts-Modells (174–197). Ein die gewohnten Bahnen verlassendes religionstheologisches Konzept vertritt die »Pluralistische Religionstheologie«, als deren Vertreter (*Kap. V*) John Hick behandelt wird. Seinen Ansatz kann B. mit Hilfe der gewonnenen Kategorien als Modell einer »äquivalenten Gleichordnung der Religionen« (199) idealtypisch klassifi-



zieren. Im abschließenden *Kap. VI* wendet sich B. dem zweiten Erkenntnisinteresse seiner Untersuchung ausführlicher zu, nach der »Möglichkeit einer zeitgemäßen theologischen Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und außerchristlicher Religion« in einer weltanschaulich pluralistischen Welt zu fragen (226). Ausgehend von einer Verhältnisbestimmung von »Universalität und Partikularität« (228 f.) wird ein »Mittelweg« zwischen einer »partikularistische[n] Blickverengung« (zu der zumindest tendenziell die Positionen von Barth und Rahner neigen [197 f.]) und einer »universalistische[n] Identitätsauflösung« (in dieser Gefahr steht die Konzeption von Hick [220–222, 226, 228]) gesucht (229; vgl. 51, 232). Diesem Anliegen werde letztlich nur ein interreligiöser Dialog gerecht, zu dessen Voraussetzung die Bereitschaft zu einer dialogischen und partnerschaftlichen Wahrheitssuche (236) gehöre. In Grundzügen umreißt B. deshalb eine »hermeneutische Metatheorie des interreligiösen Dialogs« und die »Theorie eines perspektivischen Wirklichkeitsverständnisses«, die mit einer »perspektivischen Wahrheitstheorie« verbunden wird (230–236). Mußte der »Absolutheitsanspruch« kritisch gedeutet werden als eine »Verkennung der Perspektivität aller Wirklichkeitserfahrung« und eine Nichtbeachtung der »verweisende[n], repräsentative[n] Funktion« der Sprache, die den »Nährboden« einer Verabsolutierung des eigenen Selbstverständnisses bieten (50; vgl. 238), so läßt er sich in kritischer Rückführung auf seine »geschichtlichen Zugehörigkeitsverhältnisse und seine psychologischen Bedingtheiten« rehabilitieren und rekonstruieren als Ausdruck der unbedingten, aber nicht notwendig exklusiven Verbundenheit mit der eigenen religiösen Tradition und kann — sprachanalytisch — in der Form der Bekenntnissprache als bezeugender und dogologischer »Ausdruck einer begeisternden Totalerfahrung« bestimmt werden (238 f.; vgl. 50, 170).

Wenn B. anmahnt, ein »Metadiskurs über die Absolutheitsfrage selbst, ihre Bedeutung und die Bedingungen ihrer Möglichkeit« sei seit E. Troeltsch unterblieben (198; vgl. 146–149), so kann seiner Untersuchung konzidiert werden, einen wichtigen Beitrag zu der geforderten Reflexion geleistet zu haben. Nicht nur wird in ihr eine überaus große Materialfülle aufgearbeitet und systematisierend erschlossen, sondern auch eine Vielzahl hilfreicher historischer oder systematisch angelegter Begriffsanalysen und -präzisionen geboten: etwa zu den Begriffen »Absolutheit[sanspruch des Christentums]« (14–23), »Pluralismus« (13 f.) oder »Perspektive« (231 f.). Vielleicht wäre eine breitere Einbeziehung der interdisziplinären Pluralismus-, Perspektivismus- und wahrheitstheoretischen Diskussion der Postmoderne (etwa um Nietzsches »Perspektivismus«) sinnvoll gewesen! Das von B. erstellte idealtypische Modellraster zur typologischen Klassifizierung divergenter Absolutheits-Konzeptionen besitzt m. E. einen hohen heuristischen Wert und eine große hermeneutische Erschließungskraft; das dadurch gewonnene begriffliche Instrumentarium bereichert klärend und präzisierend die gegenwärtige religionstheologische Diskussion. Eine grundsätzliche *inhaltliche* Rückfrage stellt sich mir aufgrund des gegen Barth, Rahner u. a. erhobenen Vorwurfs, das »vielleicht letztlich Unbefriedigende aller dieser Versuche« liege darin, den Versuch einer *theologischen Begründung* des christlichen Absolutheitsanspruchs überhaupt unternommen zu haben, da bereits die Einnahme einer »theologischen Innenperspektive« die Geltungsbestimmung und -beziehung gegenüber nichtchristlichen Religionen präjudiziere (197 f.). Stellt aber der Versuch, diesen »Geltungsanspruch« zu *begründen*, ihn philosophisch und theologisch *argumentativ* auszuweisen und *universal kommunikabel* zu machen, nicht doch eine legitime und notwendige Aufgabe dar, die mit seinem »Geltungsinhalt« unlösbar verbunden ist (1 Petr 3, 15)? Letzteres doch wohl schon deshalb, weil dem Christus-Ereignis selbst die Bedeutung eignet, das »universale concretum« zu sein, und diese Bedeutung als geschichtlich-gegebene und beanspruchende Wahrheit begegnet! Die sprachanalytische Besinnung auf den expressiv-evokativen und existentiellen Charakter der Rede vom Absolutheitsanspruch des Christentums vermag gewiß eine wesentliche Dimension dieses Anspruchs zu erschließen. Doch sollte sie nicht dazu führen, theologische Begründungsversuche, die den Geltungsanspruch des christlichen Glaubens vernünftig und rational-argumentativ zu erweisen suchen, als »objektivierende Verfestigung existentieller Wahrheit« (236) bzw. als »hybride Selbstverabsolutierung« (237) oder als »Entstellung« (238) zu diskreditieren.



Evtl. wäre in diesem Zusammenhang die Einführung der formal-logischen Unterscheidung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang, die B. ja auch andeutet (230 f., 234), hilfreich. Denn sie vermag nicht nur zu verhindern, daß die Begründung des christlichen Geltungsanspruchs unausweichlich in die »Gefahr einer petitio principii« (42; vgl. 197 f., 226 f.) gerät. Sie verhindert ebenfalls die wahrheitstheoretisch inakzeptable Diastase von Existenzwahrheit und Satzwahrheit, von Existenzgewißheit und Sachgewißheit, auf die die sprachanalytische Klassifizierung des »Absolutheitsanspruchs« als existentiell-doxologische Redeweise letztlich doch hinausläuft (vgl. 238 f.). Der »christliche Absolutheitsanspruch« ist mehr als der »Ausdruck einer begeisternden Totalerfahrung« (238)! Er ist, wie übrigens jeder Wahrheitsanspruch, als universaler, Allgemeinheit und Allgemeinverbindlichkeit beanspruchender Geltungsanspruch zu bestimmen, der seine Haltbarkeit zu erweisen hat, jedoch — und darin den neuzeitlichen Prinzipien von Autonomie und Freiheit verpflichtet — nur diskursiv einlösbar ist und deshalb die intersubjektive Verständigung sucht, die ihrerseits voraussetzt, daß die Dialogpartner sich in der dafür unabdingbaren Freiheit anerkennen.

Münster

Georg Essen

#### Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. David M. Traboulay  
715 Ocean Terrace  
Staten Island  
New York 10301 USA

Dr. Reiner Mahlke  
Vorbergstr. 7  
1000 Berlin 62

Prof. P. Dr. Willi Henkel OMI  
Casa Generalizia, C.P. 9061  
I-00100 Roma-Aurelio

Dr. Frank Träger  
LAI Uni Rostock  
Rahnstädter Weg 40  
O-2510 Rostock 5

P. Dr. Basilius Doppelfeld OSB  
Abtei  
W-8711 Münsterschwarzach



# EDITORIAL

## Missionsland

Im September 1943 erschien im kriegsgebeutelten Frankreich ein religiöses Buch, das Aufsehen erregte und binnen kurzem mehrere Auflagen erlebte. Der Titel »La France, Pays de Mission?« (Ist Frankreich ein Missionsland?) ließ aufhorchen. Die Beobachtungen und Überlegungen des 37jährigen Autors Abbé Henri Godin, eines Seelsorgers im Arbeitermilieu, forderten zur Diskussion heraus. Godin legte den Finger auf eine offene Wunde der katholischen Kirche Frankreichs: den fast vollständigen Verlust der Arbeiterschaft. In dieser Bevölkerungsschicht — so Godin — sind der christliche Glaube und die Kirche, die sich im ganzen Land immer deutlicher als Minderheit erfährt und in weiten Teilen einer Getto-Mentalität erliegt, nicht mehr präsent.

Abbé Godin, der sich bereits während seines Theologiestudiums der Priesterkongregation »Fils de la Charité« — einer Gemeinschaft für die Pfarrseelsorge in den Arbeitervierteln — angeschlossen hatte, war über die Christliche Arbeiterjugend vertraut geworden mit den Lebens- und Arbeitsbedingungen des französischen Proletariats. Er kannte die von Kardinal Suhard geförderte »Mission de France« und die von demselben initiierte »Mission de Paris«, die später ins Kreuzfeuer der Kritik geriet und auf höhere Weisung aufgelöst wurde.

Diese hoffnungsvollen Bewegungen in einer innerlich verunsicherten und äußerlich bedrängten Kirche haben nach dem Zweiten Weltkrieg großes Interesse auch in Deutschland gefunden. P. Ivo Zeiger SJ hat auf dem Mainzer Katholikentag von 1948 vielen die Augen geöffnet für die weitgehende Entchristlichung in Deutschland. Bischof Michael Keller von Münster schrieb im Geleitwort zur deutschen Ausgabe von Godins Buch (Godin; Michel, Zwischen Abfall und Bekehrung, Offenburg 1950): »Darin vor allem liegt der Wert des vorliegenden Buches, daß es mit schonungsloser Wahrheitsliebe der Wirklichkeit ins Auge schaut und diese Wirklichkeit zu enthüllen wagt. Aber es bleibt nicht dabei stehen. Wir spüren nichts von müder Resignation oder gar verzweifelter Kapitulation. Im Gegenteil weht uns aus jeder Zeile des Buches der Atem wahrhaft apostolischen Seeleneifers und eines unverwüstlichen christlichen Optimismus entgegen.«

Abbé Godin bejammert in seinem Buch nicht den religiösen Niedergang Frankreichs, wie es dort und andernorts häufig geschehen ist und noch geschieht. Es geht ihm um eine nüchterne, soziologische Analyse, die sich vor Verallgemeinerungen hütet, so wenn er differenzierend spricht von »christlichen Gebieten«, »Gebieten christlicher Kultur ohne kirchliche Praxis« und »Missionsgebieten«. Die Kirche kann in ihrer Verkündigung erst dann richtig ansetzen, wenn sie die komplexe Wirklichkeit der Gesellschaft und deren Hintergründe erkannt hat. Gleichsam zur Verdeutlichung des Unterschiedes zur landläufigen und um den Bestand der schrumpfenden Pfarreien besorgten Pastoral spricht Godin von »Mission«. Damit grenzt er Pastoral und Mission gerade nicht geographisch vonein-



ander ab, sondern hebt die verschiedenen Milieus hervor, in denen sich Gottes Wort inkarnieren muß — durch die Mission der Kirche, konkret die christliche Gemeinde.

Abbé Godins Buch heute — 50 Jahre nach seinem Erscheinen — wieder zu lesen, ist mehr als anregend. Die sich aufdrängenden Vergleiche und Parallelen als utopisch abtun zu wollen, wäre ungerecht. Andererseits sind die Unterschiede zwischen dem Frankreich von 1943 und dem Deutschland oder Mitteleuropa von 1992 zu groß und markant, als daß man sie leugnen könnte. Diese krasse Form des Proletariats wie im Frankreich der Kriegs- und Nachkriegsjahre gibt es in unseren Breiten nicht mehr. Die heutige Situation ist komplexer. Nicht mehr nur eine, sondern weite Schichten der Bevölkerung scheinen der Kirche verlorengegangen, stehen ihr zumindest fern, ja fremd, verständnislos und — was das christlich geprägte kulturelle Erbe angeht — unwissend gegenüber. Deutschland ist ein Missionsland.

Heute bedarf es einer neuen differenzierten Analyse der gesamtgesellschaftlichen und speziell kirchlichen Wirklichkeit, wie sie Abbé Godin für seine Zeit und sein Land gelungen ist. Nun fehlt es derzeit nicht an Analysen und einem nach allen Seiten und Aspekten aufgearbeiteten empirischen Material. Was an Godins Buch auch heute noch fasziniert, ist die Betroffenheit des Autors. Die Verbindung von Nüchternheit und Ergriffenheit kann wohl nur einem persönlich Engagierten gelingen, einem, der aus täglicher Beobachtung und Erfahrung weiß, wovon er spricht, und der lange bevor er die Probleme benennen und analysieren konnte unter ihnen gelitten hat. Im Frankreich der 40er und frühen 50er Jahre haben Männer und Frauen wie Kardinal Suhard, Abbé Godin und Madeleine Delbrel eine Bewegung angestoßen, wie man sie sich heute wünscht. An Mut zu Experimenten hat es nicht gefehlt, auch wenn manches so nicht durchzuhalten war. Oder war die Zeit dafür noch nicht reif?

Das Entscheidende war aber die persönliche Betroffenheit, die zum Engagement führte und zu einem Bewußtsein von Sendung, die sich im Zeugnis manifestiert. »Mission durch Bezeugen«, das war wohl der Schlüssel der »Mission de France« und der »Mission de Paris«. Die Namen Suhard, Godin und Guérin dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Missionsbewegung in ihrer Breite eine Laienbewegung war, ein seltenes Beispiel für die Verwirklichung der missionarischen Berufung der ganzen Kirche.



# UNTERWEGS ZU EINER BEWOHNBAREN THEOLOGIE\*

von Eugen Biser

## *Das Ereignis*

Wer im Gesicht der Zeit zu lesen vermag, wird der kulturkritischen These Sigmund Freuds zustimmen, der die Gegenwart durch die sich Zug um Zug realisierenden Utopien bestimmt sah. Hellsichtig erkannte er, daß sich der bestimmende Faktor der gegenwärtigen Lebenswelt, die Hochtechnik, immer mehr von der Seite des arbeitenden und leidenden Menschen auf die des träumenden schlägt, um seine Utopien zu verwirklichen anstatt die Notstände dieser Erde zu beheben. Daß sich die Geltung dieser These aber auch auf den politisch-geistigen Bereich erstreckt, liegt mit jedem Tag klarer vor aller Augen. Was vor Jahren noch keiner zu träumen wagte, ist heute eine sich in atemberaubender Eile vollziehende Realität. Die Sowjetmacht, jahrzehntelang Inbegriff eines übermächtigen Gewaltsystems, erwies sich als Koloß auf tönernen Füßen, der über Nacht in sich zusammenbrach. Und das Jahrhundert, das über Jahrzehnte hinweg im Zeichen terroristischer Unterdrückung stand, endet mit einem ungeahnten Aufbruch der Freiheit. Als Zeichen einer Utopie, die sich im Bereich der Theologie verwirklichte, wertete Schalom Ben-Chorin die Tatsache, daß sich nach fast zweitausendjähriger Reserve heute erstmals jüdische Autoren an dem Disput um Jesus beteiligen.

Damit richtet sich der Blick auf das spirituelle Zentralereignis dieser Zeit: auf die Neuentdeckung Jesu. Konnte man zu Beginn der siebziger Jahre, als das Ereignis einsetzte, angesichts seiner vermeintlichen Kurzlebigkeit noch über den tatsächlichen Stellenwert im unklaren sein, so ist das heute im Blick auf seine gegenwärtige Wiederholung keinesfalls mehr möglich. Vielmehr wird man beim Versuch seiner Erklärung an übergreifende Tendenzkräfte zu denken haben. Wie es nach Reinhold Schneider Prozesse gibt, die auf den in seinem Abschiedswerk ›Winter in Wien‹ beschriebenen Glaubensentzug hinwirken, sind offensichtlich auch Kräfte gegensinniger Art am Werk, die zu ganz unvorhersehbaren Konzentrationen des Glaubensbewußtseins führen.

Nur zwei dieser Tendenzkräfte seien ausdrücklich angesprochen, weil sie gerade in ihrer Gegenläufigkeit auf dasselbe Ziel hinwirken. Die erste besteht in der glaubensgeschichtlichen Wende, die vor allem in der gewandelten Glaubenserwartung des heutigen Christen fühlbar wird. Anstatt auf Auskünfte über die jenseitigen Welten bezieht sich

---

\* Anläßlich des 60. Geburtstages von Hans Waldenfels am 20. Oktober 1991 veranstalteten seine Schüler und Schülerinnen und das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF) am 29. Oktober 1991 eine Festakademie. Der von Eugen Biser gehaltene Festvortrag wird im Folgenden abgedruckt.



diese zunehmend auf diesseitigen Trost, Ermutigung und Angstüberwindung. Nicht zuletzt zielt diese Erwartung auch auf einen Gestaltwandel der Theologie, die der heutige Christ nicht wie einen unzugänglichen Prachtbau bewundern, sondern als Raum zu einer geistigen Beheimatung betreten und bewohnen möchte.

Motivierend kommt sodann aber nicht weniger die zwischen Kirchengspitze und Basis eingetretene Entfremdung ins Spiel, milder ausgedrückt die zwischen beiden bestehende »Phasenverschiebung«. Während die Kirchenführung mit wachsendem Nachdruck auf ihrer moralischen Autorität besteht, wartet das ihr noch zugewandte Volk vergeblich auf eine Deutung des umstürzenden Zeitgeschehens und auf ein Wort spiritueller Erweckung. Und diese Erwartung verbindet sich mit dem Eindruck eines strukturellen Mißverhältnisses. Danach besteht im kirchlichen Lebensraum ein Übergewicht an »Außenlenkung«, die immer nur das Wort von oben zur Geltung kommen läßt, während der Basis keine Möglichkeit einer vergleichbaren Rückäußerung bleibt. Dabei ist wirkliche Verständigung doch gerade hier daran gebunden, daß der angesprochene Partner mit seinen Bedenken, Einwänden und Zweifeln zu Wort kommt. Wer aber könnte in diesem schwelenden Konflikt als Entscheidungsinstanz angerufen werden, wenn nicht der, der durch seine Neuentdeckung wie kaum einmal zuvor ins Zentrum des Glaubensbewußtseins trat?

### *Der Zugang*

Das Ereignis selbst steht außer Frage, nachdem sich sogar Atheisten wie Milan Machovec und Agnostiker vom Rang Hans Blumenbergs in den christologischen Disput eingeschaltet haben. Indessen will dieses Erwachen Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein nicht nur konstatiert, sondern auch wahrgenommen und mitvollzogen werden. Denn es verhält sich damit wie in der Schlußszene des Johannesevangeliums, wo nur der Liebende erkennt »es ist der Herr!« (21,7), während die übrigen in Unschlüssigkeit und Ungewißheit verharren.

Das ist, auf die Neuentdeckung Jesu bezogen, die Frage nach dem Zugang, also der sachgerechten Methode. Dafür ist die fast zur Alleinherrschaft gelangte historische Kritik am wenigsten geeignet. Ihrem Ansatz zufolge drängt sie die Erscheinung Jesu auf ihr historisches Gewesensein zurück. Daß er, ungeachtet seiner Historizität, allen Generationen seine Gegenwart »bis ans Ende der Weltzeit« zusprach (Mt 28,20), liegt außerhalb ihres Gesichtskreises. Worin bestehen dann aber die aus diesem Methodenzwang herausführenden Wege? Grundsätzlich geantwortet: In den im Schrifttext nachwirkenden Sprachimpulsen! Nach Rahner: In der von den neutestamentlichen Schriften ausgehenden Gottes-Suggestion, die jeder rekonstruierenden Beweisführung zuvorkommt. Nach Kierkegaard: In dem selbst in den freudigsten Jesusworten hörbaren Leidenston, der akustischen Spur der inneren Passion Jesu, die mit seiner Selbstverhüllung und der damit heraufbeschworenen Gefahr der Mißdeutung und des Anstoßes an ihm zusammenhängt. Und nach der höchsten Instanz in dieser Frage, dem johanneischen Jesus: In dem Machtwort, mit dem er auf der Höhe des Abschiedsgebetes aus der Rolle des Bittenden heraustritt, um mit einem gebieterischen »Ich will« die ihm, dem ewig Geliebten des Vaters, zukommende Herrlichkeit für die Seinen einzufordern (Joh 17,24). Es ist das Machtwort, das in al-



len Szenen des Evangeliums hörbar wird, selbst in der der Verhaftung und des Todes Jesu, das aber auch bei den Synoptikern erklingt, wenn er mit seinem »Kommt her!« die Erniedrigten und Beleidigten zu sich ruft.

Insgesamt sprechen diese Fingerzeige für eine akustische Lesart des Evangeliums, die sich auf seine Impulse, Untertöne und Suggestionen einstimmt und damit ein dialogisches Verhältnis zu dem in den neutestamentlichen Texten Bezeugten anbahnt. Es ist der Dialog mit ihm, nicht weniger aber auch der Dialog, in dem er selbst begriffen ist und der seine innere Lebensgeschichte ausmacht.

### *Der Dialog*

Wie jedes Zwiegespräch beginnt auch der Lebensdialog Jesu mit einer Frage, die sich nach dem Lukas-Bericht in der Seele des Heranwachsenden aufbaut und ihn zu der Gefrage veranlaßt: »Wußtet ihr nicht, daß ich dort hingehöre, wo mein Vater ist?« (Lk 2, 49). Das aber ist, nur in gott-menschlicher Steigerung, die Ur- und Grundfrage eines jeden, der auf dem Weg der Selbstwerdung begriffen ist: Wer bin ich?

Vor diesem Hintergrund gewinnt der Zuspruch der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu den Sinn einer unüberbietbaren Antwort: »Du bist mein geliebter Sohn; dich habe ich erwählt« (Mk 1, 11). In dieser Gewißheit wird Jesus zwar, wie die Versuchungsgeschichte zeigt, geprüft und angefochten, doch macht die Szene nur deutlich, daß er sich gegen alle Verlockungen und Drohungen für den schweren Weg zu den Menschen entscheidet. Deshalb besteht seine »Antwort« auf den Ruf der Himmelsstimme nicht zuletzt in der Umsetzung dessen, was in seinem Herzen brennt, in eine für Menschen hörbare Botschaft. Damit kommt die viel zu wenig beachtete Sprachleistung Jesu ins Visier, die letztlich darin besteht, sein Sohnesbewußtsein in Menschenworte zu übersetzen. So entstehen die Seligpreisungen und Antithesen seiner Bergpredigt und so vor allem seine ebenso unableitbaren wie unnachahmlichen Gleichnisse. Mit ihnen gelingt es ihm, dem Staub der Alltagswelt den Geist des Reich-Gottes-Gedankens einzuhauchen und so ein Sprachgebilde zu schaffen, das den Bereitwilligen zum Eintritt ins Gottesreich verhilft.

Dagegen besteht die zentrale Antwort Jesu auf den an ihn ergangenen Gottesruf in dem, was seine revolutionäre Lebenstat ausmacht. Denn er führte dadurch den größten Umbruch der Religionsgeschichte herbei, daß er die Menschheit von der Angst zum Vertrauen auf Gott führte, indem er den Schatten des Grauenhaften aus dem Gottesbild tilgte und darin das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein brachte. Das bewirkte er mit dem Wagnis, Gott anstatt mit dem Unterwürfigkeitstitel »Herr« mit dem Zärtlichkeitsnamen »Vater« anzureden. Damit durchbrach er die Mauer der Unnahbarkeit, die sich um das Gottesgeheimnis legte; damit überbrückte er den Abgrund der Ferne Gottes zur Welt; damit verschaffte er sich und den Seinen Zugang zum Herzen Gottes.

Dem entspricht die dritte Umsetzung: die Proklamation des Gottesreichs durch die Wundertätigkeit Jesu. Ihrem Ursprungssinn zufolge wollen seine Wunder nichts beweisen, sondern mit der Eindringlichkeit einer Tatsprache verdeutlichen, daß Gott die Hand



an die Wurzel der Dinge gelegt, den Mächten des Verderbens Einhalt geboten und im Wirken Jesu den Anfang der endzeitlichen Neuordnung der Welt gemacht hat. Deshalb hält er den Gegnern, die ihn des Satansbündnisses bezichtigen, entgegen: »Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist das Reich Gottes tatsächlich schon zu euch gekommen« (Lk 12, 20).

### *Krise und Verherrlichung*

Doch mit dem Entschluß, das Glück seiner Erwählung an die Menschen weiterzugeben, beschwört Jesus die Tragödie seines Lebens herauf. Denn in der Stunde, in der er seine Botschaft mit dem Satz »Ich bin das Brot des Lebens« (Joh 6, 35. 49) auf die bewegendste Formel bringt, erleidet er den größten Rückschlag seines Wirkens: die ihm bisher begeistert folgenden Volksscharen wenden sich empört von ihm ab (6, 60). Nach dem von Martin Buber erschlossenen Sinn des Parallelberichts, der Jüngerbefragung bei Cäsarea Philippi (Mt 16, 13–19), wirft der Massenabfall Jesus mit niederschmetternder Wucht auf seine fragende Ausgangsposition zurück. Da sich ihm mit dem Sinn seiner Sendung auch der seiner selbst verdunkelte und die Antwort des Himmels ausbleibt, wendet er sich mit der aus tiefster Herzensnot gestellten Frage an die Jünger: »Für wen haltet ihr mich?« (16, 15).

Anstelle des schweigenden Himmels ergreift der Jünger das Wort und versichert: »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!« (16, 16). Und Jesus bestätigt ihm in aller Form, daß er aus seinem Zuspruch die Stimme des »Vaters, der im Himmel ist,« vernahm. Doch das ist die letzte Aufhellung einer sich zusehends und schließlich tödlich verdüsternden Szene. Zuletzt, hilflos am Kreuz hängend, bleibt ihm nur noch der artikulierte Todesschrei, mit dem der Sterbende jedoch die Schweigemauer vor Gott endgültig durchbricht, so daß der Hebräerbrief versichern kann: »Er ist erhört und aus seiner Todesnot befreit worden« (5, 7).

So bleibt der Todesschrei Jesu, dem äußeren Anschein zum Trotz, nicht unbeantwortet. Nur entsprach seine Erhörung nicht menschlicher Heils- und Hilfserwartung; vielmehr antwortete Gott auf den Notschrei des Gekreuzigten durch und mit sich selbst, also dadurch, daß er ihn in seine Lebensfülle aufnahm. Das aber besagt, daß das Gottesverhältnis Jesu am Kreuz seine letzte Steigerung und Vollendung erfuhr. Sterbend holte er endgültig ein, was er aufgrund seiner Gottessohnschaft von Ewigkeit war. Deshalb hat der Todesschrei als die äußerste, die Artikulationsgrenze übersteigende Steigerung des Abbarufs zu gelten, mit dem er sich nun definitiv Zugang zum Herzen Gottes verschafft. In dieser Erkenntnis gipfelt die dialogische Lebensgeschichte Jesu.

### *Der Gestaltwandel*

Was das für den erhofften Gestaltwandel der Theologie besagt, läßt sich in zwei Schritten verdeutlichen. Der erste bezieht sich auf die Folgerung für den Glauben. Wenn die ganze Lebensgeschichte Jesu als ein einziges Dialoggeschehen zwischen ihm und



seinem Gott begriffen werden kann, gilt das auch für den Vollzug des von ihm gestifteten Glaubens. Glaube ist dann der nie zu Ende gebrachte Versuch, das zu verstehen, was durch Jesu Wort und Schweigen, durch sein Handeln und Leiden, zumal aber durch seine Verherrlichung von Gott mitgeteilt worden ist. Das aber ist nach einem Schlüsselwort des Johannesevangeliums nicht die Glaubensform des unwissenden, in seiner Heteronomie verharrenden Knechts, sondern die des mitwissenden Freundes (Joh 15, 15), von dem Nikolaus von Kues am Schluß seiner ›Docta ignorantia‹ behauptet: »Wer so auf Jesus eingeht, dem gelingt alles, und weder die Schriften noch die Welt fallen ihm schwer, weil er durch den ihm einwohnenden Geist Christi in Jesus umgewandelt wird, der das Ziel aller geistigen Sehnsucht ist«.

### *Die Situation*

Vor dem Eingang zu dem Paradies der Gottesfreundschaft und Gottesfreude hat sich freilich ein mächtiges Hindernis aufgebaut, um dessen Überwindung es im zweiten Schritt zu tun ist. Sah Martin Deutinger den Eingang zum Paradies einer vom Geist der Poesie inspirierten Theologie vom Zweifel mit seinem zweischneidigen Schwert versperrt, so ist es heute eindeutig der von Nietzsche beschworene »Geist der Schwere«, der den Zutritt verwehrt. Hatte sich Beethoven von seinem Lebenswerk mit dem Aufruf zur Freude verabschiedet, so scheint es heute der ganze Kulturbetrieb mit Adrian Leverkühn auf die »Zurücknahme« der neunten Symphonie abgesehen zu haben. Kunst, Literatur und Musik beschreiben die Gegenwart als eine Welt, die Dantes Inferno in den Schatten stellt. Kein Wunder, daß es den Wortführern angesichts des freiheitlichen Aufbruchs, der in einem Atem mit der Reformation und der Französischen Revolution genannt werden muß, die Sprache verschlägt.

Es ist dieselbe Sprachlosigkeit, der auch die Kirchenführung verfiel, und dies aus durchaus vergleichbaren Gründen. Denn auch in der Kirche hielt der »Geist der Schwere« Einzug. Zunächst in eher diffuser Form, als kollektive »Verstimmung«, die sich als Resignation und Kirchenverdrossenheit, vor allem aber als Verlust an Initiative und Glaubensfreude bemerkbar macht. Konkreter sodann in Gestalt eines umsichgreifenden Integralismus, der vielfältig — als Aufwertung der Kirchenstruktur, als Favorisierung eines fundamentalistischen Bibelverständnisses und als nostalgische Rückschau auf vorkonziliare Verhältnisse — die Rückkehr zu der vom Zweiten Vatikanum überwundenen Unmündigkeit betreibt. Vor allem aber durch den Rückfall in die paulinische Kampfsituation. Auf frappante Weise scheint sich heute der »Zweifrontenkrieg« zu wiederholen, in dem Paulus seine weltgeschichtliche Größe erreichte und sich gleichzeitig in diesem Konflikt verzehrte. Auf der einen Seite galt sein Kampf den im angeblichen Auftrag der Altapostel auftretenden Emissäre, die seine Gemeinden dem jüdischen Zeremonialgesetz zu unterwerfen und dadurch im Sinn einer überwundenen Glaubensform zu disziplinieren suchten. Auf der anderen Seite galt seine Sorge den »Schwachen«, die sich durch sein Evangelium der Freiheit überfordert und in Gewissensnot versetzt fühlten. Der Unterschied zu damals besteht nur darin, daß sich diese »Schwachen« heute zu einer militanten Phalanx formieren, die sich, gestützt auf einen klischeehaft vereinfachten Lehrbe-



griff, als selbsternannte Glaubenswächter aufspielen und eine Art Gegenrevolution »von unten« inszenieren.

### *Der Klimawandel*

Mit dem »Geist der Schwere« ist überdies das Stichwort für den bestürzenden Klima- wechsel gefunden, der seit einiger Zeit im Kirchenraum zu verzeichnen ist. Der in diese Unterkühlung geratene Glaube ist nicht nur das, womit sich der heutige Christ aus unterschiedlichen Gründen »schwertut«, sondern das, womit er es sich bewußt »schwer macht«, weil er ihn als ein System von Sätzen und Normen versteht und so mit einer Ideologie verwechselt. Weil es zum Wesen einer Ideologie gehört, daß ihre Inhalte einem Interpretationsverlust unterliegen, wächst heute innerkirchlich die Neigung, den Glauben mit einem festgelegten System gleichzusetzen und, Hand in Hand damit, die Scheu, ihn denkend zu verarbeiten oder gar mit Hilfe der theologischen Wissenschaft zu interpretieren. Fromm ist dieser Ansicht nach, was schwerfällt und wehtut, ganz so, als hätte es die große Einladung an die Bedrückten und Bedrängten nie gegeben, denen Jesus zusichert: »Ich will euch aufatmen lassen« (Mt 11,28).

Was die Stimmung in der Kirche niederdrückt und diejenigen beschwert, denen doch »keine weitere Last auferlegt« werden sollte (Apg 15,28; Apk 2,24), ist somit auf den einfachsten Nenner gebracht die Angst, die wie am Ende von Goethes »Faust« einen Weg aus dem Umfeld, wo sie längst schon ihr Unwesen trieb, durchs Schlüsselloch ins Kircheninnere fand. Es ist die Angst des Kirchenvolks vor der nächsten Äußerung des Lehramts und der nächsten administrativen Maßnahme, die Angst der Kirchenleitung vor einer gegen sie rebellierenden Theologie und insbesondere vor einem Kirchenvolk, das ihrem normierenden Zugriff zu entgleiten droht, und die Angst aller vor einem sich entziehenden — so die Nachbeben der »Gott-ist-tot-Theologie« — und verdüsternden Gott — so die »Theologie nach Auschwitz«.

Das aber ist gleichzeitig die Angst des Menschen vor sich selbst, vor den in ihm aufbrechenden Abgründen, vor seiner befürchteten Unfähigkeit, den an ihn gestellten Anforderungen und auf ihn gerichteten Erwartungen zu genügen, seinem Leben eine sinnvolle Gestalt zu geben und mit einer sich ihm zusehends entfremdenden Welt, vor allem in Gestalt der rapide eskalierenden Medienszene, fertig zu werden. Es ist die Angst des von seiner Lebenslast Überforderten und in der Masse und ihrer Kommunikationsflut Vereinsamten.

### *Die Antwort*

Da mit dem Erfurter Bischof Joachim Warnke zu befürchten ist, daß die kirchlichen Verlautbarungen zu wenig Rücksicht auf die Bedürfnisse und Sehnsüchte des konkret existierenden Menschen nehmen, ist Abhilfe nur von jener Instanz zu erwarten, die in letzter Zeit doppelt ins Zwielficht geraten ist: von der Theologie. Ungeachtet der Tatsache, daß sie vom Lehramt als heimliche Konkurrenz eingeschätzt und vom Kir-



chenvolk wie ein hermetisch geschlossener Bezirk gemieden wird, hat heute wie kaum einmal zuvor ihre Stunde geschlagen. Das hat freilich zur Voraussetzung, daß sie in den von der Situation geforderten Gestaltwandel einwilligt. Und das besagt vor allem: Anstatt dem gläubigen Menschen wie ein sich in abweisender Größe erhebender Monumentalbau gegenüberzustehen, muß sie sich ihm als geistige Wohnung darstellen und öffnen.

Das ist, so erstaunlich es klingt, fast noch leichter getan als gesagt. Denn zu den einzigartigen Vergünstigungen der Stunde gehört es, daß die Theologie zur Erreichung dieses Ziels nur der »konzentrativen Bewegung« zu folgen braucht, in der sie nach Walter Kern schon seit längerem begriffen ist. Wenn sie bei dieser »Verinnerlichung« bis dorthin gelangt, wo Paulus die Botschaft Jesu als eine umfassende Proklamation der Freiheit begreifen lernte, wird sie befähigt sein, auf die große Freiheitsereignis der Gegenwart und deren Voraussetzung, den Zusammenbruch der materialistisch-atheistischen Systeme, die sachgerechte Antwort zu finden und ihren Rezipienten so zu einer christlichen Deutung des Zeitgeschehens zu verhelfen. Wenn sie auf diesem Weg sodann bis zu dem von der revolutionären Lebensleistung Jesu gebildeten Zentrum vordringt, wird sie auf zeitgerechte Weise den Gott entdecken, der Barmherzigkeit, nicht Opfer will (Mt 9, 13), weil er der bedingungslos Liebende, der Gott »für uns«, der »Vater der Erbarmungen und Gott allen Trostes« (2 Kor 1,3) ist. Und mit dieser Entdeckung wird sie begreifen lernen, daß das Evangelium dieses Gottes von seiner Mitte her Trost, Licht, Friede, Freiheit und Hoffnung besagt. Doch damit verschüttet sie auch schon die Zentralquelle der Angst, während sie gleichzeitig dem sich entfremdeten, mit sich überworfenen und unter sein Niveau gedrückten Menschen den Weg zu seinem höchsten Sinnziel, der Gotteskindschaft, erschließt. Und wenn sie im Zug dieser Konzentration schließlich an das Geheimnis dessen rührt, der so sehr in die »Tiefen der Gottheit« eindrang, daß er selbst zum Wort und Bild seines Gottes wurde, gewinnt sie Anschluß an den Lebensdialog Jesu und dies mit der Folge, daß in ihrer Spekulation etwas von der ewigen Selbstverständigung des Sohnes mit dem Vater durchklingt, daß also in ihrem Wort von Gott das von Gott selbst gesprochene Wort, das »Wort Gottes«, hörbar wird.

Dazu wird sie freilich nur gelangen, wenn sie im Zug ihres Gestaltwandels auch den Paradigmenwechsel vollzieht, der ihr schon von Hans Küng, am eindringlichsten jedoch von Jürgen Moltmann abverlangt wurde. Während Küng die Ausrichtung der nahezu gesamten Theologiegeschichte auf das Inkarnationsmysterium unterstrich, besteht Moltmann auf der These Kählers vom Kreuz als dem alleinigen »Grund und Maß der Theologie«. Die Verpflichtung zu diesem Wechsel ergibt sich aus der erst neuerdings voll begriffenen Aufgabe der Theologie, von Gott in einer den Menschen in seiner Welt- und Geschichtsverhaftung erreichenden Weise zu reden. Demgegenüber wurde die Rechtsfrage schon zu Beginn der Theologiegeschichte geklärt. Während sich nach Irenäus von Lyon diejenigen hoffnungslos übernehmen, die Auskunft über die geheimnisvolle Geburt des Logos zu geben suchen, steht für Paulus fest, daß der Höhe- und Konvergenzpunkt der Gottesoffenbarung in der Auferstehung des Gekreuzigten erreicht wurde und daß er demgemäß die Inhalte seiner Heilsbotschaft der Einweihung in dieses Geschehen — der Damaskusvision — verdankte. Der Nachklang des Todesschreies Jesu im Herrlichkeitsbild des Auferstandenen machte ihn beredt.



### *Im Licht der Weisheit*

Eine darauf abgestimmte Theologie steht in einem anderen als dem gewohnten Licht. Auch wenn sie im Sinn ihrer abendländischen Denktradition fortfährt, ihre Inhalte im Horizont der Wahrheit zu bedenken, ist ihr übergeordnetes Erkenntnismedium doch nicht diese, sondern die Weisheit. Weisheit ist gelebte, erlittene und in beidem geschenkte Wahrheit. Es trifft sich seltsam, daß, kurz nachdem Karl Rahner sein Lebenswerk mit dem Entwurf einer »Sapientialen Theologie« (Seckler) krönte, durch die Öffnung im Osten die von der russischen Philosophie, insbesondere durch Solowjew, Florenski und Bulgakow bewahrte Weisheitstradition erneut ins westliche Bewußtsein trat.

Mit der Erweiterung des Horizonts geht aber auch ein Kategorienwechsel einher. Ohne die eingeübte Begrifflichkeit aufzugeben, wird die Theologie der Zukunft versuchen, die Erhellungskraft der Bilder und Symbole in den Dienst ihrer Wahrheitsfindung zu stellen. Wie sie dabei auf die augustinische Denkform und letztlich sogar auf das Vorbild Jesu zurückgreift, wird sie sich gleichzeitig durch das von Paulus geschaffene Modell dazu anleiten lassen, das Heilsgeschehen in dramatischen Kategorien zu entfalten.

Vor allem aber muß eine zu ihrer eigenen Zukunft entschlossene Theologie bemüht sein — und damit kehrt der Gedankengang zu seinem Ausgangspunkt zurück —, dem mystischen Zentralereignis der Stunde, der Selbstvergegenwärtigung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein, Rechnung zu tragen. Demgemäß wird sie nicht nur auf die bekannten Vorgaben in Gestalt der Äußerungen des Lehramts, der Schrift und Tradition, sondern auch auf die unbekannten zu achten haben, also auf das, was, paulinisch ausgedrückt, in ihr durch Christus insinuiert, geklärt und bewirkt wird (Röm 15,28). In dem Maß wie sie versucht, ihre Erkenntnisse im Medium der Weisheit zu gewinnen, wird sie sich dann letztlich selbst als das Medium verstehen, durch das der fortlebende und fortlehrende Christus im Glauben und Denken der Seinen sich selbst erkennt.

In der Annäherung an dieses Ziel wird sie den Glauben mehr noch auf insinuativem als instruktivem Weg anzubahnen suchen, wird sie in ihrer Ethik bei aller Betonung der subjektiven Verantwortung auf die »durch Gott vorgegebenen« Werke (Eph 2,10) abheben und wird sie in ihrer Lehre vom Gebet dieses mit Paulus als ein Selbstgespräch Gottes im Beter (Röm 8,26f) und nicht nur als dessen Anrufung Gottes deutlich machen.

Daß mit diesem Hochziel keine Utopie entworfen, sondern nur eine Erinnerung wachgerufen wurde, zeigt das auf die Kirche bezogene Augustinuswort von dem »unus Christus amans seipsum«. Es müßte nur geringfügig abgewandelt werden, um auch auf die Theologie zuzutreffen. Dann würde von dieser tatsächlich gelten, daß sich Christus, wie er sich in seiner Kirche liebt, auch in ihren Einsichten und Erkenntnissen begreift und im Maß dieses Verstehens zu sich selbst erwacht.



# MISSION UND DIALOG IN DER »EINEN WELT«

von Oskar Köhler

Es sind im folgenden Referat\* keine Darlegungen zu erwarten, die systematisch Punkt um Punkt gegliedert sind. Es soll vielmehr versucht werden, von unterschiedlichen Ansätzen her das Thema dieser Jahresversammlung »Mission und Dialog in der ›Einen Welt« zu umkreisen.

## 1. Verschiedene Dialogstile

Am 20. Juni 1991 wurde in Rom das Dokument *Dialog und Verkündigung* veröffentlicht, das von der »Kongregation für die Glaubensverbreitung« und dem »Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog« gemeinsam verfaßt worden ist.<sup>1</sup> Gemäß der allgemeinen Neigung, unser Verhältnis zur Geschichte an Jubiläen festzumachen, erschien diese Erklärung in Erinnerung an die 25 Jahre zuvor, am 28. Oktober 1965, beim Vaticanum II verabschiedete Declaratio, welche mit dem geschichtsträchtigen Wort »Nostra aetate« beginnt und versucht, das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zu klären. Gleich zu Anfang steht in dieser Declaratio der Satz: »Una enim communitas sunt omnes gentes«.<sup>2</sup>

Mit dem gleichen Wort, mit »Ad gentes«, beginnt das am Ende desselben Jahres, am 7. Dezember 1965, beim Vat. II verkündete Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, die bezeichnet wird als »Universalis salutis sacramentum«. Auf dessen 25jähriges Jubiläum hatte sich Papst Johannes Paul II. in seiner am 7. Dezember 1990 unterzeichneten Enzyklika *Redemptoris Missio* bezogen.<sup>3</sup>

Es ist bemerkenswert, daß sich das Problem, wie sich der universale christliche Missionsauftrag und die Achtung des »Radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines« (*Nostra Aetate*, 2) zueinander verhalten, niederschlägt in dem Umstand, daß innerhalb weniger Wochen zwei römische Dokumente zu diesem Thema erscheinen, mit recht unterschiedlicher Akzentuierung. Es wird berichtet, daß die Erklärung *Dialog und Verkündigung* bereits vor der Enzyklika abgeschlossen war und dann erst nach diesem lehr-

---

\* Gehalten am Arbeitstreffen des wissenschaftlichen Arbeitskreises katholischer Missionswissenschaftler am 26. Sept. 1991 in St. Augustin. Der Referent möchte ausdrücklich seine Bedenken erwähnen, in diesem *theologischen* Gremium aufzutreten. Darüber hinaus bleibt anzumerken, daß das Referat nicht systematisch angelegt, sondern bewußt offen gehalten wurde, um die Diskussion zu eröffnen. Dem persönlichen Gespräch sollen schließlich auch die Selbstzitate dienen.

<sup>1</sup> *Dialog und Verkündigung*, zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 102, Bonn 1991.

<sup>2</sup> *Nostra aetate*, 1, in: *Acta Apostolica Sedis*, 58 (1966) 740.

<sup>3</sup> *Redemptoris Missio*, zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 100, Bonn 1991.



amtlich viel höher qualifizierten Dokument publiziert wurde. So hat sich also die Reihenfolge der Beschlüsse im Gegensatz zum Vat. II umgekehrt. Ist dies ein Hinweis auf eine andere Perspektive?

Auch die recht umfängliche Enzyklika handelt in den Kap. 55-57 vom »Dialog mit den Brüdern aus anderen Religionen« (auch an Schwestern zu denken, daran muß man sich erst noch gewöhnen). Doch die Art, wie jeweils in den beiden Dokumenten vom »Dialog« gesprochen wird, zeigt Unterschiede in der Tonart.

Der Dialog ist »Teil der Sendung der Kirche«, ist »Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung«, soll also »nicht aus Taktik oder Eigeninteresse« entstehen. Aber der Dialog hat »eine besondere Bindung zur Mission ad gentes«, »ist sogar deren Ausdruck« (RM 55, 56). Als Ausdruck freilich ist der Dialog sekundär zur Missionierung.<sup>4</sup> Man kann da fragen, ob der Dialog doch nur eine feinere Art von »Taktik« ist.

Es ist manchmal hilfreich, ein theoretisches Problem ad hominem zu orten. Wenn mir jemand besonders viel Verständnis entgegenbringt, die Höflichkeit in Person ist, kann ich argwöhnen, er wolle mich gerade mit dieser »Methode« einwickeln. Und wenn er mir dann versichert, er verfolge kein »Eigeninteresse«, sondern meine es nur gut mit mir, werde ich den Verdacht nicht los, er wolle — um einen historisch belasteten Ausdruck zu verwenden — »Konvertiten machen«, und eben dies sei ja sein »Eigeninteresse«, nämlich seine eigene Überzeugung zu sichern, indem er möglichst viele andere überzeugt.

Auch der Text der beiden Dikasterien betont zwar, daß Dialog und Verkündigung »nicht auf derselben Ebene« stattfänden, weil ja der Christ wünschen müsse, »Jesus Christus besser erkannt und anerkannt zu machen und die Liebe zu ihm zu erwecken«. Wenn es aber heißt, daß Dialog und Verkündigung »eng aufeinander bezogen«, wenn auch nicht »gegeneinander austauschbar« seien, dann rangiert der Dialog eben doch nicht nur als ein besonderer »Ausdruck der Mission«, sondern steht vielmehr in einer Art Korrespondenz zu ihr.

## 2. Christliches Wahrheitsverständnis in Diskussion

Geht es hier zunächst um den Stil des zwischenmenschlichen Umgangs, der leider so oft schon im Binnenraum unserer Kirche verletzt wird, so stoßen die Überlegungen auf den harten Kern, wenn sie sich der Wahrheitsfrage unmittelbar stellen.

Ein Fall davon, wie Sätze des Vat. II selektiv und isoliert zitiert werden können, stellt die Forderung der Missionsenzyklika dar: »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 des Heiles ist« (RM, 55). Eine Fußnote verweist auf das Kap. 3 des Dekretes *Unitatis redintegratio* beim Vat. II. Wer es daraufhin durchliest, findet in der

<sup>4</sup> Dies ist erkennbar auch in der Wendung der sehr anregenden Publikation von Franz-Hermann Kochanek, die Mission mache den Dialog erforderlich. Vgl. F.-H. KOCHANER, *Theologie einer missionarischen Gemeinde. Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 39) Nettetal 1990, 205.



Tat einen Satz, auf den sich die Enzyklika berufen kann — aber erst ganz am Ende eines ökumenisch ungemein bewegten Textes.

Die Erklärung *Dialog und Verkündigung* betont, daß bei der Sichtung der »Spuren der Gnade« in anderen religiösen Traditionen nicht »die Widersprüche, die zwischen ihnen und der christlichen Tradition bestehen können«, übersehen werden dürfen (*Dialog und Verkündigung*, 31). Doch einige Sätze tasten nach einem Weg, wie solche Widersprüchlichkeiten in einer positiven Koexistenz durchgehalten werden können. Daß sich Christen und die Anhänger anderer Religionen »als Gefährten auf dem gemeinsamen Weg der Humanität« wissen können (Ebd., 79), gehört noch in den Rahmen der Konzeption der »Vereinten Nationen«. Weit darüber hinaus aber scheint der Satz zu gehen: »Alle Christen und die Anhänger anderer religiöser Traditionen sind von Gott selbst dazu eingeladen, in das Geheimnis seiner Beständigkeit einzudringen, als Menschen nach seinem Licht und seiner Wahrheit zu streben. Nur Gott kennt die Zeiten und Etappen der Vervollkommenung dieser langen, den Menschen eigenen Suche« (Ebd., 84).

Auch Papst Johannes Paul II. ermutigt die Missionare und die christlichen Gemeinschaften »im schwierigen und oft unverständenen Weg des Dialoges« auszuharren, auch »wenn sie weder Gehör noch Antwort finden«, wobei offen ist, wo das Echo ausbleibt. »Es steht uns nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht gesetzt hat« (RM, 57). Das Ziel des Dialoges im Sinn der Missio ist also gesetzt — offen ist nur die Zeit. Da gibt es wohl einen nicht unwesentlichen Unterschied zwischen den beiden Dokumenten. Einmal ist von einer »langen, den Menschen eigenen Suche« die Rede, das andere Mal von der Hoffnung der Missionare, daß eines Tages, wenn Gott es will, alle Menschen Christen seien. Gewiß, es wird auch in der Erklärung *Dialog und Verkündigung* eine »Vervollkommenung« der Suche angepeilt, und man darf aus dem Kontext schließen, daß damit eine ständige Annäherung an den christlichen Glauben gemeint ist. Doch stellt nicht das Symbol der Weg-Suche das endliche Ziel ausdrücklicher dem Willen Gottes anheim? Und fügt sich nicht so die Kirche »in statu viatoris« eher dem unerforschlichen universalen Heilswillen Gottes ein als wenn sie ihre »Notwendigkeit« betont, wobei dann ein triumphalistischer Ton, und sei es ganz pianissimo, mitklingen kann? Das Dekret *Presbyterorum Ordinis in Ecclesia* des Vat. II bemerkt, um die Geduld der Priester in ihren Nöten zu bestärken: »Ecclesiae suae non promisit perfectam in hoc saeculo victoriam« (22). Ein »Endsieg«-Glaube wird also verworfen.

Das Feld des Diskurses muß frei gemacht werden von zwei Positionen, die beide in entgegengesetzter Weise wahrheitsunfähig sind: vom Wahrheitsbesitzer und vom absoluten Skeptiker. Die Christen sollten wohl bei ihrem Absolutheitsanspruch gründlicher ein Paulus-Wort bedenken: »Wir sehen nämlich jetzt nur durch einen Spiegel rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist mein Erkennen Stückwerk, dann aber werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt worden bin« (1 Kor 13,12). Vielleicht ist es erlaubt, den vorausgehenden Vers, als Kind habe er geredet wie ein Kind, jetzt sei er jedoch ein Mann geworden und habe die »kindische Art« abgelegt, auf die Geschichte der christlichen Mission zu beziehen. Ist sie nicht erst seit der Aufklärung vollends zum »Mann« gereift — bekanntlich ein schmerzhafter Prozeß?

Vom Skeptiker aber sagt der Rumäne Emile Cioran, dieser gottstüchtige Gotteshasser, er habe nicht einmal den eigenen Hochmut besiegt. Wer aufmerksam ist, stellt seit eini-



ger Zeit eine bedenkliche Änderung des Gesprächsklimas hinsichtlich des Christentums fest. Ich habe dies persönlich erfahren: In einem von mir vor Jahrzehnten gegründeten Institut traf ich mit Religionswissenschaftlern und -philosophen zusammen, für welche das Christentum fast wie ein toter Gegenstand auf dem Objekteller lag. Alle waren freundlich zu mir, niemand äußerte sich antichristlich. Leider — denn diese kühle Gleichgültigkeit war viel schwerer zu ertragen.

Hans Waldenfels hat in einem Aufsatz den Satz geschrieben: »Eine christliche Theologie der Religionen, die aus der Wahrheit und dem Licht des Evangeliums heraus nicht nur dem Judentum, sondern allen Religionen Gerechtigkeit widerfahren läßt, steht noch weithin aus.«<sup>5</sup> Der Verfasser nimmt sicher nicht in Anspruch, diese Theologie im ganzen vorgetragen zu haben, aber er vermerkt — über die »objektive«, also religionswissenschaftlich feststellbare »größere Nähe und Ferne der einzelnen Religionen zum christlichen Glauben« hinaus — einige bedenkenswerte Ansätze. Besonders wichtig erschien mir bei der Lektüre die Feststellung, das Christentum setze »keinen absoluten Neuanklang«. Dies bezieht sich zunächst aber nicht nur auf den im Christentum fortlebenden Bund Gottes mit Israel, sondern auf den Schöpfungsplan Gottes, der »nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden betrifft«.<sup>6</sup> Der theologisch umstrittene Begriff »Uroffenbarung« wird vermieden (die Diskussion scheint mir als Historiker an der problematischen Unterscheidung von »natürlich« und »übernatürlich« zu leiden).

Indem nun Waldenfels das Christentum einbettet in die seit Ur-Anfang geschehene Heilsgeschichte Gottes, kommt es zugleich in den Horizont der Eschata dieser Geschichte, weil sie keine »endlose Geschichte« ist. Er findet unbestreitbar den »fundamentalen Ausdruck des christlichen Wahrheitsverständnisses« begründet in den Worten Jesu: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Es heißt dann in diesem Aufsatz weiter, es gehe zugleich um das »Tun der Wahrheit«.<sup>7</sup> Kann man einen Schritt weiter gehen und dieses Herrenwort auf Christus selbst beziehen, auf sein eigenes Weg-Sein, das erst in seiner Wiederkunft ganz offenbar wird? Bis dahin ist jede absolute geschichtliche Identifizierung auch bei allem Beistand des Geistes problematisch.

Doch bis zum Ende unseres Äons — und dies wird im 20. Jahrhundert deutlich wie nie zuvor — ist ein schwieriger Weg zu gehen. Der vielleicht markanteste Satz im Aufsatz von Waldenfels scheint mir dieser zu sein: »Die Begegnung der Religionen ist ein dynamischer Prozeß, der keinen Beteiligten ohne Transformation und Neuinterpretation entläßt. Niemand, weder Christ noch Nichtchrist, geht unverändert aus dem interreligiösen Diskurs hervor«.<sup>8</sup> Nur ein kleiner Hinweis auf ein römisch-katholisches Internum: Das Buch von Klaus Schatz: »Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart« (Würzburg 1990) gehört zu den besonders anregenden Publikationen in jüngster Zeit (vgl. meinen Artikel »Der Papst — in oder über die Kirche«, in: *StdZ* 209 (1991), 281–284).

<sup>5</sup> H. WALDENFELS, »Ist der christliche Glaube der einzig wahre?« in: *Stimmen der Zeit* 205 (1987), 471.

<sup>6</sup> Ebd., 470.

<sup>7</sup> Ebd., 469.

<sup>8</sup> Ebd., 474.



Wir alle wissen freilich, daß es wichtigere Probleme im Dialog der Religionen gibt. Selbst auf die Gefahr hin, Eulen nach Athen zu tragen, nenne ich das Buch des britischen Theologen John Hick: »The Myth of God incarnate« (1977), mit dem sich Karl Josef Kuschel jüngst gründlich auseinandergesetzt hat in seinem Aufsatz: »Christologie und interreligiöser Dialog«. <sup>9</sup> Der Verf. bedauert, daß das Buch in Deutschland kaum beachtet wurde —, darüber hinaus aber, daß es »im Rahmen einer kritischen Exegese und Dogmenhermeneutik« gegenwärtig »keine auf neuestem exegetischen Forschungsstand geschriebene ›biblische Theologie des interreligiösen Dialogs‹« gebe. <sup>10</sup> Wie es sich auch damit verhält, eine zusammenfassende These kann beeindrucken: »Normativität Christi ohne Absolutheitsanspruch, Finalität ohne Exklusivismus, Definitivität ohne Superiorität ist ... theologisch begründbar«. <sup>11</sup> Bei der Lektüre schrieb ich an den Rand: »Geht das?« Aber dann erinnerte ich mich — freilich sehr hoch gegriffen — an die christologische Formel des Chalcedonense.

### 3. Die »Eine Welt« — eine Überforderung?

Mit all diesen Bemerkungen aber habe ich mich illegitim weit hinausgewagt. Der Referent ist ein Historiker, wenn auch vornehmlich Kirchenhistoriker. Wie kommt er, Angehöriger einer Philosophischen Fakultät, dazu, sich in die Theologie einzumischen, zudem vor Kollegen jener Fakultät, die hierzulande noch immer an der ersten Stelle einer Universität rangiert? Er nimmt seine Bedenken durchaus ernst, und er hat sie bereits bei der Annahme dieser Einladung geäußert. Und so verstehe man diese theologischen Vorbe-merkungen wie den Prospekt einer Theaterbühne, auf der sich der Referent lange Jahre bemüht hat — in der Universalgeschichte der Menschheit. Da freilich kommt einer ohne diesen Prospekt nicht aus — es sei denn, er begnüge sich mit der Feststellung, daß da einer immer wieder über den anderen hinwegkriecht. Es soll also im folgenden versucht werden, das gegenwärtige Feld der Menschheit zu skizzieren, auf dem sich der Dialog der Religionen abspielt.

Mit dem Zeichenwort »Nostra aetate« beginnt die *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*. In der deutschen Übersetzung heißt es: »In unserer Zeit«, als begänne das Dokument mit den Worten »Nostris temporibus«. Doch aetas meint zunächst die Lebenszeit des Einzelnen, von der Jugend bis zum hohen Alter, dann aber das »Zeitalter«. So sprechen die Römer vom »Romuli aetas«, also nicht von irgendeiner Zeit, sondern vom Zeitalter der Gründung Roms, also vom Anfang der Geschichte. Das Konzilsdokument sieht zwar die »Gemeinschaft der Völker« bezogen auf den Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes in Gott, spricht also von einer seinshaf-ten communitas. »Nostra aetate« wird jedoch geschichtlich definiert, nämlich: »qua genus humanum in dies arctius unitur«. Im Blick auf die schöpfungsursprüngliche Ein-

<sup>9</sup> *Stimmen der Zeit* 209 (1991), 387–402.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd., 401.



heit des Menschengeschlechts könnte unser Zeitalter als die endliche Überwindung jener Folgen erscheinen, in welche der Turmbau zu Babel führte.

In dieser, wenn auch humanwissenschaftlich vorgetragenen Perspektive ist die Einleitung zum ersten, 1965 erschienenen Band der »Saeculum Weltgeschichte« geschrieben: »Der Weg der Menschheit zu sich selbst«. <sup>12</sup> Diese Einleitung ist unterschrieben von den Herausgebern, darunter Gelehrte wie Hubert Jedin oder der evangelische Kirchenhistoriker Peter Meinhold, aber auch andere, die sehr weitab von solchen Positionen stehen. Ich erinnere mich noch gut an die alljährlichen längeren Tagungen, in denen seit dem Jahr 1955 das Konzept des endlich im Jahr 1975 mit dem VII. Band abgeschlossenen Werkes beraten wurde — insbesondere auch an die Diskussionen, die nötig waren, damit alle so unterschiedlichen Herausgeber die Einleitung unterzeichnen konnten, die den problematischen Titel trägt: »Der Weg der Menschheit zu sich selbst«.

Denn danach sollte ja »Weltgeschichte« nicht erst in der Neuzeit beginnen, sollten auch nicht »Buchbindersynthesen« (E. Troeltsch) aller Kulturen vorgeführt werden, sondern war der »Welt-Gehalt« aller Epochen und Kulturen zu ermitteln, die »untereinander durch das innere Kontinuum der Menschlichkeit mit ihrem sich wandelnden Ausdruck in den Formen des sozialen und geistigen Daseins ... verbunden sind«. <sup>13</sup> Es wurde zwar betont, daß sich die Menschheit auch im Zeitalter von »One world« noch immer auf diesem Weg befinde, wenn auch »die Gemeinsamkeit des Weges in Heil und Unheil wie nie zuvor erkennbar geworden ist«. Aber, wenn auch diese Gemeinsamkeit in dieser Einleitung vom Jahr 1965 nicht gerade gefeiert wurde, so erschien die »Eine Welt« doch recht unreflektiert als das Ziel im Gang der Geschichte. Daß der Schlußband VII, welcher die gegenwärtigen Machtkämpfe behandelt, erst vier Jahre nach dem Band VI erscheinen konnte, brachte diesen Mangel des Bedenkens an den Tag.

Hans Waldenfels hat den Dialog der Religionen eine »Provokation« genannt. Ist nicht schon die Tatsache von »One world« eine ungeheuere Provokation, von der niemand sagen kann, ob sie den Menschen nicht schrecklich überfordert? Noch immer hat er seine kulturelle Identität in der Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen gefunden, lange die »Barbaren« genannt, hat er seine geschichtlich begrenzte Welt als *die* Welt im ganzen erfahren. Dies war ein bloß geographischer Irrtum; in der Lebenswirklichkeit war dieser physisch beschränkte Raum die wirkliche Welt, während unsere technisch unifizierte globale Welt paradoxer Weise Welt-los ist. Ist der Mensch eines konkreten Menschheitsbewußtseins, nicht nur der abstrakten Rede davon, wirklich fähig? Und drohen nicht gerade in »One world« Schrecken nie zuvor gekannten Ausmaßes? Die romantische Sehnsucht nach der Provinz ist verständlich.

Die Gewalt dieser Herausforderung wird voll erkennbar, wenn die Ohnmacht aller Weltorganisationen notiert wird. Der so viel beschworene »Weltfriede« wird zwar mit Recht als die einzige Alternative zur Weltkatastrophe bezeichnet, jüngst von Hans Küng in seinem »Weltethos«, <sup>14</sup> steht aber doch angesichts der immer neuen regionalen, nur

<sup>12</sup> *Saeculum Weltgeschichte*, Hg. von H. FRANKE u. a., Bd. 1: *Ursprung und Frühkulturen. Primäre Zentren der Hochkultur. Weltgeschichtliche Berührungszonen*, Freiburg–Basel–Wien 1965, V–XIII.

<sup>13</sup> Ebd., X.

<sup>14</sup> H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990.



mühsam begrenzten Konflikte in weiter Ferne. Doch selbst wenn sich eine durchsetzbare Weltordnung anbahnen sollte: wer garantiert sie, wer ihre Friedlichkeit und Gerechtigkeit? In den Jahrhunderten der kontinentalen Kriege hatten sich die Interessengegensätze immer wieder im Sinn einer pragmatischen Politik einigermaßen ausgleichen lassen, wenn dies auch seit der Zeit des kolonialen Imperialismus, dieses Vorboten der Verflechtung aller Länder in die »Eine Welt«, bezeichnender Weise immer schwieriger wurde. Ist die Menschheit des Friedens fähig?

Seit Beginn unseres Jahrhunderts haben Wirtschaftswissenschaftler den Begriff »Weltwirtschaft« eingeführt. Ernst v. Beckerath, ein Repräsentant der Freiburger Liberalen Schule, hat festgestellt, »daß der neue Wirtschaftsraum die Welt ausmacht, in der als Gesamtgefüge nicht allein die einzelnen Volkswirtschaften, sondern die Glieder der Volkswirtschaften direkt einbezogen und verflochten sind«. <sup>15</sup> In der Tat betreffen regionale Vorgänge über Preis-, Kurs- und Devisenstürze den letzten Winkel der globalen Welt. Der gesunde Menschenverstand, von höheren Motiven ganz abgesehen, verlangt agrarische Überschüsse, die hier ein Problem sind, dorthin zu bringen, wo Millionen von Menschen verhungern. Wirtschaftswissenschaftler rechnen uns mit guten Argumenten vor, daß dies so einfach nicht möglich sei. Es wäre unsachlich, den guten Willen zu bezweifeln, mit dem immer wieder einzelne Nöte gelindert werden können. Erweist sich aber die »Eine Welt« nicht gerade auch hinsichtlich der Erfüllung der einfachsten Bedürfnisse als eine Überforderung? Vom kirchlich verharmlosten Problem der Bevölkerungsexplosion soll hier nicht die Rede sein.

Seit der Religionskritik der Aufklärung am Christentum taucht auch die Vision einer »Weltreligion« auf, zunächst noch ganz eurozentrisch mit der These vertreten, man müsse aus dem christlichen Glaubensbekenntnis alle jene Sätze eliminieren, die nicht in eine universale menschliche Vernunft zu übertragen seien. Der eine Gott — die eine Religion: das klingt und klingt in der Tat plausibel. Man stelle sich aber vor, eine solche Weltreligion, die nach den Subtraktionsrechnungen in allen Religionen übrig bliebe, käme tatsächlich zustande, dann wäre der Atheist noch der einzige religiöse Mensch. Mit Recht hat Franz-Hermann Kochanek vor einer missiologischen Tendenz gewarnt, »synkretistisch alles mit allem zu verbinden«. <sup>16</sup> Denn jener Synkretismus, der sich mit einzelnen Elementen in der Kultur- und auch Religionsgeschichte findet, hat in der Absichtlichkeit längst alle Unschuld verloren.

Wäre es also die Alternative zu einem Konstrukt »Weltreligion«, daß *eine* der geschichtlichen Religionen nicht mehr nur »Weltreligion« heißt, weil sie sich über ihren Ursprung hinaus ausgedehnt hat, sondern *die* Religion der ganzen Welt, der Menschheit geworden ist? Es geht im Grunde nicht nur darum, ob eine solche Alternative Aussicht hat oder nicht — es geht um die Provokation der »Einen Welt«.

Ist das Lösungswort »Einheit« allein für sich genommen nicht ungemein verführerisch? Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski hat einmal von der »Todesgefahr« gesprochen, die der Menschheit drohe, wenn die »kulturelle Mannigfaltigkeit« der Welt einer »planetarischen Zivilisation« zum Opfer falle. Um noch einmal auf den Turmbau

<sup>15</sup> E. v. BECKERATH, »Weltwirtschaft«, in: *Staatslexikon Bd. 8*, Freiburg <sup>6</sup>1963, 558.

<sup>16</sup> F.-H. KOCHANER, *Theologie einer missionarischen Gemeinde*, 114.



zu Babel zurückzukommen: In universalhistorischer Sicht muß man fragen, ob alle »Trennungen« und »Spaltungen« schlechthin »Folgen der Sünde« sind,<sup>17</sup> wie empörend auch dieser Turmbau laut der Genesis gewesen ist.

Die moderne Technik hat die »planetarische Zivilisation« möglich gemacht: alle ihre Instrumente funktionieren, sieht man von klimatischen Unterschieden ab, auf dem ganzen Planeten gleich, sie allein machen seine absolute Einheitlichkeit aus. Sie ist keineswegs zu unterschätzen, denn die Technik bestimmt nicht nur die Herstellung von Gegenständen, sie verändert die Welt im ganzen. Vor einigen Jahrzehnten versuchte ein Theologe, den Prozeß umzukehren und die Technik sozusagen zu taufen. Aber man muß keineswegs ihr »grüner« Feind sein, wenn man ihr mißtraut.

Diese Skizze sollte nur ein wenig verdeutlichen, welche Herausforderung die Tatsache von »One world« darstellt. Sie rückt den Dialog der Religionen auf die höchste Dringlichkeitsstufe — und damit aber in den Brennspegel der Frage: Ist der Mensch in seiner *conditio* zu dieser »Einen Welt« fähig?

In diesem Horizont ist es bemerkenswert, daß das Vaticanum II in vielen Dokumenten immer wieder das Zusammenwachsen von Staaten und Kulturen zur einen Menschheit positiv hervorhebt, nicht nur in *Nostra aetate*, auch in der Konstitution *De Ecclesia*, im Dekret über den Ökumenismus, auch noch im Dekret *De Apostolatu Laicorum*. In der nachkonziliaren Zeit wurde das »Aggiornamento« als optimistische Anpassung an die Zeit kritisiert. Jüngst hat der Philosoph Alois Halder, Laienmitglied der Theologischen Fakultät Augsburg, in seiner sowohl Konzilseuphorie wie Resignation oder gar eine reaktionäre Kritik ausschließenden Abhandlung »Die Signaturen der Moderne und das Konzil« die »spätneuzeitliche Situation« gezeichnet, innerhalb derer, sie ernst nehmend, das Konzil stattgefunden hat.<sup>18</sup> So wird deutlich, daß das Konzil selbst teilhat an der Komplexität des Zeitalters, auch hinsichtlich des Problems der »Einen Welt«. Deshalb kann sich ja auch jeder nach seinem Gusto auf das Konzil beziehen. Und dennoch ist, was man als Mangel an Eindeutigkeit kritisieren mag, ein Vorzug des Konzils. Es »dokumentiert mit der Vielfalt seiner Sprechweisen und Denkebenen selber einen Pluralismus, in welchem kein Sprachgestus und keine Denkform die Wahrheit ausschließlich für sich reklamieren kann.<sup>19</sup> Dies gilt nicht zuletzt für das hier erörterte Problem »Mission und Dialog in der »Einen Welt«. Ob es jemals theologisch-systematisch zu lösen sein wird — oder ob es seiner Art entspricht, daß man es leben muß?

#### 4. Der eschatologische Horizont des »Missionsbefehls«

In meinem Aufsatz »Missionsbefehl und Missionsgeschichte« im Band II der 1964 erschienenen *Festgabe für Karl Rahner* ging es mir um den kirchen- und weltgeschichtlichen Ort, an dem Adolf von Harnacks These, der »Missionsbefehl« sei eine spätere Ein-

<sup>17</sup> Ebd., 80.

<sup>18</sup> A. HALDER, »Die Signaturen der Moderne und das Konzil«, in: *Zweites Vatikanisches Konzil*, Hrsg. J. PIEGSA, St. Ottilien 1991.

<sup>19</sup> Ebd., 72.



fügung, aufgetreten ist — um die in diese Situation mündenden Epochen der Mission, ihrer Methoden und ihres Verständnisses. Der Durchgang endet mit der Feststellung: Nachdem im 20. Jahrhundert die Menschheit ausgebreitet ist, ist auch die bisherige Missionsgeschichte als Ausbreitung des Christentums »an ihr Ende gekommen«. <sup>20</sup>

Was kann die exegetische Qualifizierung des »Missionsbefehls« als eines Wortes des auferstandenen Sohnes Gottes bedeuten für das Ende der bisherigen Missionsgeschichte — für die Eröffnung einer neuen Epoche, welche die Ausbreitungsgeschichte ebenso überholt wie der Auferstandene die regional eingeschränkte Perspektive des »historischen Jesus«? Mitfühlend stieß ich beim Wiederlesen meines Aufsatzes auf das Zitat des 1962 erschienenen, nach dem »Missionsbefehl« titulierten Buches des bahnbrechenden Missiologen Thomas Ohm: »Machet zu Jüngern alle Völker«. Da heißt es: »Keine nichtchristliche Religion ist gottgewollt« <sup>21</sup> — und dann: »Selbst in den Irrtümern der heidnischen Religionen ist Wahres«. <sup>22</sup>

Doch mein Aufsatz wurde 1963, also in der Anfangsphase des Vat. II, niedergeschrieben. Und so langte ich nicht aus nach einem Dialog der Religionen, sondern riskierte den Satz: »Es stellt sich gerade in missiologischer Perspektive die Frage, ob das unaufgebbare Chalcedonense auch der Abschluß der christologischen Lehre sein muß oder ob sie angesichts der konkreten Einheit der Menschheit, angesichts des sich entdeckenden und vor sich selbst erschreckenden *einen* Menschen in eine neue Dimensio vorstoßen muß«. <sup>23</sup> Wie viel behutsamer hat Waldenfels in seinem vorhin zitierten Aufsatz aus dem Jahr 1987 bemerkt, niemand werde »unverändert aus dem interreligiösen Diskurs« hervorgehen. <sup>24</sup>

## 5. Mission und Dialog im Horizont einer kritischen Aufklärung

Ich kehre lieber zu meinem Geschäft als Historiker zurück und suche dort nach einer Hilfe. Die eurozentrische Mission wird heute auch in der katholischen Kirche kritisch beurteilt, auch wenn undeutlich ist, was jeweils unter »Inkulturation«, über eine Folklore hinaus gemeint ist. Dennoch lassen sich vielleicht einige Hinweise gewinnen, wenn man bedenkt, wie diese »Eine Welt« profangeschichtlich entstanden ist.

Nicht die Inder und auch nicht die Chinesen, die dem Abendland machtpolitisch weit voraus waren in der Zeit, als Karl d. Gr. noch mit dem Ochsenkarren durch die Lande fuhr, haben die Welt entdeckt, sondern die Europäer. Und Europäer bedachten im 17./18. Jahrhundert reflexiv, was sie in einer Mischung aus expansivem Machtwillen und einer Praktizierung des »Missionsbefehls« in Gang gebracht hatten. Sollte es möglich sein, gerade in diesem Geist sozusagen homöopathisch ein Heilmittel zu finden, das unsere Not mit »One world« jedenfalls mindern könnte? Auf unser Thema bezogen: Könnte

<sup>20</sup> O. KÖHLER, »Missionsbefehl und Missionsgeschichte. Ein Versuch«, in: *Gott in der Welt: Festgabe für Karl Rahner*, Bd. II, Hg. von J. B. METZ, Freiburg 1964, 370.

<sup>21</sup> TH. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg 1962, 463.

<sup>22</sup> Ebd., 739.

<sup>23</sup> O. KÖHLER, *Missionsbefehl und Missionsgeschichte*, 369.

<sup>24</sup> H. WALDENFELS, *Ist der christliche Glaube der einzig wahre?*, 474.



die oft so peinliche, manchmal sogar unaufrichtig erscheinende Diskussion des Verhältnisses zwischen Dialog und Mission in einer solchen Besinnung auf eine andere Ebene gehoben werden? Allerdings setzt dies voraus, daß die pauschale Verurteilung der Aufklärung, jüngst in *Centesimus annus* wiederholt, korrigiert wird.

Eines der gängigen Schlagworte ist der Begriff *Relativismus*. Wo damit gemeint ist, alles sei gleich gültig, kann nur Gleichgültigkeit übrigbleiben. Ist aber die Wieder-Entdeckung (nicht die Erstentdeckung) des universalen göttlichen Heilswillens nicht zumindest auch eine Folge des säkularen Relativismus-Denkens, das jedem menschlichen Anspruch, absolut zu sein, den Boden entzogen hat? Daß der göttliche Heilswille der einzig mögliche Bezugspunkt ist, ohne den das Relativismus-Denken in Haltlosigkeit, Resignation, Apathie versinken muß, wird heute oft bekundet, selbst wenn seine gläubige Annahme nicht möglich erscheint. Vielleicht kann man von einem »Gottesbeweis«, freilich nicht scholastischer Art, sprechen.

Von »Toleranz« ist auch in kirchlichen Dokumenten oft die Rede. Doch eine ernsthafte Toleranz ist ohne Relativismus-Denken nicht möglich. Das schöne Augustinus-Wort, zu verwerfen sei nicht der Irrende, sondern nur sein Irrtum, greift nicht mehr, wenn wahrgenommen wird, daß, was Irrtum genannt wird, die ureigene Sache des Irrenden selbst ist. Wenn freilich die Toleranz nichts mehr toleriert als nur sich selbst, dann ist sie inhaltsleer. Es toleriert einer den anderen nur dann, wenn er dessen anderes Wahrheitsverständnis toleriert, welches Verständnis aber nur möglich ist, wenn die den Menschen übersteigende Wahrheit in allen menschlichen Wahrheiten vorausgesetzt wird. Wenn ein missionarisch denkender Christ sich bescheiden einfügt in diese eine Wahrheit, in den universalen Heilswillen Gottes, und es diesem anheimstellt, was für seinen Gesprächspartner heilsam ist, dann nur können Mission und Dialog glaubwürdig zusammengehen.

Ein anderes Schlagwort ist der Begriff *Individualismus*. Man kann sagen, daß sich im Rahmen einer allgemeinen Religionsgeschichte das Christentum auszeichnet im Respekt vor der Würde des einzelnen Menschen. Daß in der Kirchengeschichte, nicht zuletzt in der Missionsgeschichte dieses christliche proprium mißachtet wurde, ist offenkundig. Doch ebenso unverkennbar ist die Herkunft des europäischen Individualismus aus dem christlichen Glauben. Und unverkennbar ist auch, daß dieser Individualismus weltweiten Kollektivismen verschiedener Konzeption gegenübersteht — noch immer eine verhüllt christliche Sendung des europäischen Geistes.

Es ist ein uralter Satz der christlichen Glaubensgeschichte, daß der Glaube nur in Freiheit angenommen werden kann. Die Versuchung, der Augustinus mit seinem gegen die Donatisten gerichteten Wort »Compelle intrare« erlegen ist, und des Thomas von Aquin Satz, den Glauben annehmen, sei Sache des freien Willens, den angenommenen Glauben festhalten aber sei eine Sache der Notwendigkeit, also erzwingbar, sind dank dem so oft geschmähten Gang der Profangeschichte obsolet geworden, wenn man auch manchmal den Eindruck haben kann, man sehne sich nach dem »Arm des Staates« zurück. Die Erklärung des Vat. II über die Religionsfreiheit aber beginnt mit den gewichtigen Worten: »Dignitatis humanae personae«.

In der neuen Missionszyklika treten stark »die Völker« als Adressaten der Glaubensverkündigung in den Vordergrund. Aber schwerlich kann jemand die Zeit der Massentauf-



fen zurückwünschen, damals als missionarischer Erfolg gefeiert. Wenn man mit draußen tätigen Missionaren in Berührung kommt, kann man oft feststellen, wie weit eine missiologisch auf Gruppen ausgerichtete Literatur von der Praxis entfernt ist. Ein kleines Beispiel: Einen Ethnologen, der drei Jahre lang in einem im Norden Kenias lebenden Stamm geforscht hat, fragte ich nach dem Verhalten der Missionare. Zu meiner großen Freude erzählte er mir, ein katholischer Missionar habe ihm gesagt, er taufe auch einen angesehenen Mann erst dann, wenn der ihn mindestens dreimal darum gebeten hat. Von amerikanischen Instituten dagegen berichtete dieser Ethnologe, sie würden Bekehrungen geradezu finanzieren.

Einem befreundeten, in Kenia wirkenden Benediktiner erzählte ich jüngst von den Forschungen dieses Ethnologen, der besonders mit der Figur des »Heilers« beschäftigt ist, eines Mannes, dem magische Kräfte zugeschrieben werden, nachdem er einen Menschen getötet hat. Und da berichtete mir dieser Missionar, daß diese »Heiler«-Gestalt auch im Selbstverständnis und im sozialen Status afrikanischer Priester nachwirken kann. Man sollte also nicht gerade eine der Illusionen der Aufklärung, nämlich die vom »Edlen Wilden« beleben wollen, indem man dazu neigt, die alten aufgeklärten Christenländer abzuschreiben und die Hoffnung auf die sog. Dritte Welt zu setzen — es sei denn, man wolle zurück zu archaisch-hierokratischen Zeiten. Doch auch dies wäre eine Illusion. Die globale Technifizierung ist nicht aufzuhalten.

Als These formuliert: Nicht in einem Zurück hinter die Aufklärung, sondern in ihrer *kritischen* Fortsetzung laufen die Wege, auf denen der christliche Glaube weitergegeben werden kann, hierzulande und in der ganzen Menschheit, laufen die Wege, auf denen Menschen anderer Religionen und auch solchen, die nicht an Gott glauben zu können meinen, im Gespräch und vielleicht auch gemeinsamen Handeln christlich zu begegnen ist. Ein Christ wird sich in seinem Herzen freuen, wenn sein Partner sich dem auferstandenen Sohn Gottes zu nähern beginnt — und er wird nicht traurig oder gar enttäuscht sein, wenn dieser seines Weges weiter geht. Denn als Christ glaubt er, daß im Zeichen des dreifaltigen Gottes eine jede Einzelreligion — auch seine eigene, sofern sie ist, wie sie hoc saeculo nur existieren kann — erlöst werden wird am Ende dieser Weltzeit.

## 6. Abschied vom christlichen Abendland

Vom 28. November bis zum 14. Dezember 1991 findet in Rom die »Bischofssynode für Europa« statt. Nicht ohne Sorgen kann man diesen zwei Wochen entgegensehen. Denn es müßte im Blick auf Europa und auf die ganze Welt und damit auch im Blick auf das Verhältnis von Mission und Dialog um ein höchst schwieriges Vorhaben gehen: um den Abschied vom christlichen Abendland und um die Erkundung eines neuen Weges in der christlichen Glaubensgeschichte.

Will man verstehen, wie schwer ein solcher Abschied ist, empfiehlt sich ein Blick zurück ins 19. Jahrhundert. Im Jahr 1828 diagnostizierte der katholische Konvertit Friedrich Schlegel in Wien die drei Jahrhunderte seit der Reformation als ein »Dauerinterim«, nach dessen Beendigung »alles in den früheren Zeitepochen ... der christlichen Weltgestaltung



Versäumte in der vollendeten und wahren Wiederherstellung wird nachgeholt werden müssen«. Man beachte, daß in der Verbindung des konservativen Wortes »Wiederherstellung« mit dem Wort »nachholen«, welches ja Neues provoziert, ein Fortschreiten gerade nicht ausgeschlossen wird.

Drei Jahrzehnte zuvor, 1799, mitten im zweiten Revolutionskrieg, erschien die Schrift »Die Christenheit oder Europa« von Novalis. Sie wurde verstanden und sie könnte 1991 wieder verstanden werden als ein Signal der Hoffnung. Denn da heißt es, der Palmzweig des Friedens sei allein von einer »geistlichen Macht« zu erwarten. Dann freilich wird vermerkt: nicht vom »alten Papsttum, das im Grabe liegt«, sondern von einer »Regeneration der Christenheit«. In den rund 200 Jahren seither haben die Päpste gezeigt, wenn auch nur mühsam die Revolution zur Kenntnis nehmend, daß der Stuhl Petri nicht im Grabe liegt. Aber die Versuchung, jene »geistliche Macht« zu werden, von welcher der Dichter Novalis geträumt hatte, ist wohl nicht ganz ausgeräumt. Es ist schwer, von der Tradition eines Innozenz III. Abschied zu nehmen.

War die geschichtliche Wirklichkeit des christlichen Abendlandes bei Romantikern noch insofern Gegenwart, als es ein Traum von der Möglichkeit war, es wieder zu beleben, so ist selbst das bloße Wort »Abendland« verblaßt, seitdem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Nationalstaat und die arbeitsteilige Technik der Industrie die beherrschenden Mächte geworden waren. Doch nach den Katastrophen der beiden Weltkriege tauchte das Bild wieder auf. Das letzte Jahr des ersten Weltkrieges und ein faszinierender Titel waren wichtige Momente für den großen Erfolg von Oswald Spenglers Buch »Untergang des Abendlandes«. Es provozierte in Deutschland Bücher und Aufsätze, in denen für die Erhaltung des christlichen Abendlandes — es ist christlich oder es ist nicht, sagte man gegen säkularisierende Interpretationen — leidenschaftlich gekämpft wurde. Die Verfasser waren zumeist Katholiken. Der Konvertit Theodor Haecker — Anwalt des *einen* »Heiligen Römischen Reiches« gegen die aufkommende Rede vom »Dritten Reich« — schrieb sein tiefgründiges Buch »Vergil — Vater des Abendlandes«. Daß das Abendland aber im 20. Jahrhundert an Schreibtischen erinnert wurde, zeigt die gerade in dieser politischen Situation so peinliche Bemerkung Haeckers, es wäre eine Liebestat gewesen, wäre Martin Luther verbrannt worden.

Es ist nicht ganz ohne symbolische Bedeutung, daß die im humanistischen Geist des amerikanischen Präsidenten Wilson von Graf Coudenhove-Kalergi gegründete »Europa-Union« ihren Sitz in der Wiener Hofburg hatte. So unterschiedliche Männer wie Prälat Ignaz Seipel, österreichischer Bundeskanzler, und der Sozialdemokrat Paul Löbe, deutscher Reichstagspräsident, konnten Vorsitzende sein. Dann brach das österreichische Schicksalsjahr 1938 herein.

Ein Defizit an politischem Realitätssinn ist auch im Raum des Klosters Maria Laach zur Zeit Ildefons Herwegens anzutreffen. Man sollte aber wohl historisches Verständnis wie für andere Irrtümer aufbringen, auch für die um 1933 aufkommende und seit 1935 verstummende »Reichstheologie«. Ich meinte, damals 24 Jahre alt, in dem Benediktiner Damasus Winzen einen wieder erschienenen Bernhard von Clairvaux zu sehen — rothaarig alle beide. Der intellektuelle Grund dieses Irrtums ist auch heute noch nicht ganz ausgeräumt: Wie hältst du es nicht nur mit der Religion, wie hältst du es mit der liberalen Demokratie?



Und doch: aus all diesen Abendland-Gespinnsten tauchte nach dem Zweiten Weltkrieg nochmals ein Schimmer politischer Realität auf. Es war polemischer Spott, daß die drei katholischen Politiker, der Franzose Robert Schuman, der Italiener Alcide de Gasperi und der Deutsche Konrad Adenauer die »Karolinger« genannt wurden. Und doch waren da die drei Kernländer des mittelalterlichen Abendlandes in einem Europakonzept zusammengekommen. Es scheiterte damals an Großbritannien — und es kann 1991 nur noch eine historische Erinnerung sein. Es begann nun die ungemein farbige Geschichte der »Europäischen Bewegungen«, in der sich liberale, christdemokratische und sozialistische Gruppen in Unionen und Aktionen artikulierten. Das Leid vom christlichen Abendland schien verklungen.

Theologen aber sorgen sich um ein langes Gedächtnis. »Noch hat das Abendland sein letztes Wort nicht gesprochen«, schrieb Hugo Rahner im Jahr 1945, nämlich »weil wir glaubende Menschen sind« und weil »Gottes ewiges Wort sich gewürdigt hat, in diesen Raum der abendländischen Kultur herabzusteigen, um von da aus die Geister der ganzen Erde an sich zu ziehen«. Es war ein Trostwort im Jahr 1945 — und es dokumentierte, wie schwer es ist, vom christlichen Abendland Abschied zu nehmen. Doch im Jahr 1956 erinnerte dieser Jesuit — entgegen einem überzogenen Selbstbewußtsein in der Kirche, sie habe den Nationalsozialismus besiegt, ähnlich wie heute im Fall des kommunistischen Sozialismus — mit großem Ernst daran, daß die Kirche nicht nur eine Kirche der »Dynamik« ist, sondern auch eine Kirche der »Schwäche«. Dieser ungemein sympathische Mann, der sein Leiden bis zu seinem Tod 1968 vorbildlich getragen hat, schrieb von der Gnade des »erlittenen, enttäuschten und weisen Glaubens«, zu leben auch in einer »zerbrochenen Kirche«. Mögen es die Bischöfe bei der »Europa-Synode« bedenken.

Melancholie, gut dosiert eingenommen, dient der geistigen Gesundheit. Deshalb sei ein Aufsatz Reinhold Schneiders in der Zeitschrift »Neues Abendland« zitiert (sie erschien in den 50er Jahren als eine Reprise der von Hermann Platz in den 20er Jahren gegründeten Zeitschrift »Abendland«, einer der Fälle, wo man reanimieren will, was gestorben ist). Dort schrieb Reinhold Schneider: »Wir wissen, der Geist ist hingeschwunden, der diese Dinge geschaffen hat — und es hat keinen Sinn, ein Haus wiederherzustellen und bereitzuhalten für einen Geist, der nimmer einkehren wird«.

Eine Überdosis Melancholie freilich lähmt den Willen zur Zukunft. Um aber in sie hineingehen zu können, müssen Abschiede erlitten werden. Wie schwer dies noch immer fällt, zeigt sich manchmal auch in Worten unseres Papstes. Bei seiner letzten Reise in sein Heimatland Polen hat er sich jedenfalls mißverständlich geäußert, wenn er einerseits die »ideologische Neutralität« des Staates begrüßt, andererseits fordert, daß »die Dimension der Heiligkeit« zu Gesellschaft und Staat gehöre, weil sonst der Atheismus herrsche. Das Prinzip der Religionsfreiheit kennt keine Ausnahmen. Mit gutem Recht hat der Papst aus Polen betont, was seine Heimat in Europa gelitten und für Europa getan hat. Doch mit seiner Kritik an denjenigen, »die sich selbst das Patent für europäisches Wesen anmaßen«, meint er wohl den Westen. Von dort aber stammt das Prinzip der Toleranz.

Wenn die katholische Kirche zum Bau Europas mehr beitragen will als Appelle, dann muß sie sich in die Kunst des Dialoges einüben — hier wie in der Weltmission im Umgang mit anderen Religionen. »Die ketzerverbrennende Orthodoxie hat den Geist ernster genommen als die pseudoliberalen Schwätzer des 19. Jahrhunderts«, schrieb einst der



österreichische Historiker Friedrich Heer. Diese Tonart ist zwar, sieht man von fundamentalistischen Stimmen ab, verklungen, aber auch in der Mitte der Kirche ist inzwischen lauter als die Rede von der Freiheit die Forderung des Gehorsams geworden. Von Peter Hünermann stammt das merkwürdige Wort: »Die Kirche sündigt gegen ihr eigenes Wesen wo sie das erreichte Freiheitsniveau nicht rezipiert«. Die Freiheit gehört zum »eigenen Wesen« der Kirche — aber die Kirche muß dennoch »rezipieren«, d.h. an- und aufnehmen ein »Niveau der Freiheit«, das in Auseinandersetzung mit ihr erreicht worden ist und das dennoch nicht ohne ihre eigene Geschichte der Freiheit erreichbar war.

Nur auf diesem Niveau kann die Kirche bewirken, was ihr ureigenster Auftrag ist: die so viel beredete »Neuevangelisierung«. Es wird viel zu wenig bedacht, was das Wort »neu« in dieser Kombination bedeutet. Wenn darunter eine Art Wiederholung der Mission verstanden wird, dann wird übersehen, daß deren Geschichte zu Ende gegangen ist, dann wird der Überstieg versäumt, hier in Europa und in der ganzen Welt, dann können Mission und Dialog nicht in ein aufrichtiges Verhältnis zueinander kommen.

Wer einmal des Nachts in Rom über die Piazza Navona gegangen ist — seinen gescheiterten Vortrag im Campo Santo völlig vergessend und die Vorträge der Kollegen natürlich auch — dem kann aufgehen, was der 1706 gestorbene hugenottische Historiker Pierre Bayle gesagt hat, ohne recht zu ahnen, was er da sagte: »Ich bin ein Weltbewohner«. In der »Fontana dei Fiumi« von Bernini sind die Kontinente der Erde in ihren personifizierten Flüssen versammelt. Das Pendant zu dieser weltlichen Welt ist die geistliche Welt der von Borromini gebauten Kirche »Sant-Agnese«, die zusammen mit dem Brunnen die Piazza beherrscht. Wie kann da der Spaziergänger das christliche Abendland verhöhnen! Wie aber auch kann er, bedenkend, was seither in der Weltgeschichte geschehen ist, eine flammende Rede über ein wieder christliches Europa planen — jetzt verflochten in die Konflikte der damals geträumten und nun so bedrohend real gewordenen Welt. Es wäre vielleicht gut, wenn die Bischöfe der Europa-Synode über die Piazza Navona gingen — einzeln, nicht als Kollektiv einer manchmal gar zu unbedachtsam proklamierten Weltkirche, die ihre Identität nicht im Konstrukt eines »Welt-Katechismus«,<sup>25</sup> sondern nur in der weise gewordenen Nachfolge ihres Herrn, des als Zeichen für die ganze Menschheit auferstandenen Sohnes Gottes, bewahren kann.

<sup>25</sup> Das bezieht sich auf die damaligen Diskussionen und nicht auf den von Johannes Paul II. ausgefertigten Text.



# THE VULNERABILITY OF MISSION\*

by David J. Bosch

## *The Story of Fr Rodrigues*

One of the most moving and at the same time disturbing novels of our time is *Silence*, by the Japanese author Shusaku Endo. It is based on the seventeenth century persecution of Christians in Japan. In 1549 Francis Xavier arrived in Japan and started a missionary venture that was astonishingly successful. Within thirty years there was a flourishing community of some 150 000 Christians, whose sterling qualities and deep faith inspired in the missionaries the vision of a totally Christian country (Johnston 1976:3). It was »the Christian century in Japan« (Boxer 1967). Towards the end of the sixteenth century, however, opposition began to set in, culminating in the edict of expulsion of the missionaries in 1614. The purpose of the edict was the total eradication of Christianity from Japan. Some missionaries went underground, desperately trying to continue ministering to their Japanese converts. C.R.Boxer claims that the gruesome persecution that followed has been »unsurpassed in the long and painful history of martyrdom« both as regards the infamous brutality of methods used to exterminate the Christians and the heroic constancy of the sufferers (Boxer 1967:336f).

Those who were not executed were given the opportunity to apostatise. Often this took the form of placing the *fumie* before would-be apostates — a bronze image of Christ mounted in a wooden frame. All that was expected of them was to trample on Christ's face, which would then be taken as proof of their having renounced the Christian faith.

Missionaries, too, were arrested and tortured, usually by being suspended upside down in a pit filled with excreta and other filth, which quickly proved to be the most effective means of inducing apostasy. Still, for sixteen years no missionary apostatised. And then the blow fell. In October 1633 Christovao Ferreira, the Portuguese Provincial and acknowledged leader of the Catholic mission in Japan, after six hours in the pit, gave the signal that he was ready to recant (Boxer 1967:353).

Endo's story is not about Ferreira, however, but about Sebastian Rodrigues, one of Ferreira's former students in Lisbon. With two colleagues he left for Japan to carry on the underground apostolate and also to atone for the apostasy of Ferreira which had so wounded the honour of the Church (Endo 1976:25).

Eventually Rodrigues, too, was captured and tortured. And much of Endo's novel deals with his ordeal and his refusal to renounce the faith. For many months he refused. All

---

\* Paper read at the occasion of the twenty-fifth anniversary of St Andrew's College, Selly Oak Colleges, Birmingham, Great Britain, on 30 November 1991.



along he prayed fervently, prayed to God for guidance, for a clear direction to go. But there was only silence, as though God did not hear him, or was dead and did not exist. Then, one evening, the interpreter said confidently, »Tonight you will certainly apostatise«». To Rodrigues this sounded like the words addressed to Peter: »Tonight, before the cock crows you will deny me thrice« (Endo 1976:261).

From where he lay, this fateful night, he could hear a ceaseless snoring, as of somebody sleeping in a drunken stupor. Late that night, as if to add insult to injury, the interpreter returned with Ferreira, who had meanwhile assumed a Japanese name. And it was Ferreira who told him, »That's not snoring. That is the moaning of Christians hanging in the pit« (Endo 1976:263). Then Ferreira explained why he himself had apostatised. It was not because of being suspended in the pit, he said, but because »... I was put in here and heard the voices of those people for whom God did nothing. God did not do a single thing. I prayed with all my strength; but God did nothing« (Endo 1976:265f). And now once again, with Fr Rodrigues in the same cell, God was doing nothing for those suspended in the pit. Then the official told Rodrigues, »If you apostatise, they will immediately be rescued«. Rodrigues asked, »But why don't they apostatise?« And the official laughed as he answered, »They have already apostatised many times. But as long as you don't apostatise these peasants cannot be saved« (Endo 1976:267). And, of course, all he had to do was to trample the fumie, already trampled by thousands of Japanese apostates. It was as simple as that! This was the devilishness of the scheme: While God remained silent he himself would save not only his own skin, but also the lives of many Japanese Christians!

It was this silence of God that has given Endo's novel its title — the silence of a God, a Christ, who did not respond to prayers or to torture. Still, in the end the silence was broken. Christ did speak to Rodrigues — not, however, the beautiful, haloed, and serene Christ of his devotions, but the Christ of the twisted and dented fumie, the Christ whose face had been distorted by many feet, the concave, ugly Christ, the trampled-upon and suffering Christ. And what this Christ was saying to the priest shocked him to the marrow, »Trample, trample! ... It was to be trampled on by men that I was born into this world. It was to share men's pain that I carried my cross« (Endo 1976:271). And the novelist writes: »The priest placed his foot on the fumie. Dawn broke. And far in the distance the cock crew« (Endo 1976:271).

### *The Blood of the Martyrs*

I shall return to the story of Fr Rodrigues, for certainly there is more here than meets the eye. For the moment, however, I wish to pursue another point. The growth of Christianity was severely impeded by the persecutions in Japan, but not extinguished. The Christians went into hiding until Japan was reopened in 1865, for more than two centuries clinging tenaciously to a faith that ruthless vigilance could not stamp out (Johnston 1975:11f). What happened, then, was another confirmation of the famous saying of Tertullian, the second century North African theologian: »Semen est sanguis Christianorum« (freely translated: »the blood of the martyrs is the seed of the church«). What happened



in Japan has happened in thousands of other places, throughout two millennia of Christian history. True church growth, it would seem, takes place not where Christians call the shots, but where they suffer and perform their mission in weakness. A contemporary case in point is China. Even if China has, since 1989, again begun to wrap itself up in its own cocoon, we now know that a remarkable degree of growth had taken place in the Chinese church during the years of persecution and of the Cultural Revolution. In the wake of the Communist takeover in 1949 the work of *all* foreign missionaries was terminated. There was widespread despair over what was termed the missionary »débâcle« in China (Paton 1953:50). Many believed that the events had spelled the end of Christianity in China. And yet, today one has to ask whether China would have had as many Christians as it now has if the missionaries had stayed and been allowed to proceed with their work unhindered. The same story has frequently repeated itself elsewhere. Time and again the blood of the martyrs proved to be the seed of the church (even if many of us might have grave reservations about the type of Christianity that has emerged in some of these places).

It has even been suggested that the twentieth century has witnessed more martyrs for the faith than all previous centuries combined (cf. Hefley 1988). One may think of the genocide of Armenian Christians in Turkey between 1895 and 1915. On one fateful day alone, 24 April 1915, an estimated six hundred thousand were slaughtered (Hefley 1988:318f). One may also think of those killed in Nazi Germany, in the Soviet Union, in Africa, in Latin America, and elsewhere. Not only *Christians* were the victims, however. We know of the six million Jews annihilated by Nazi Germany, of thousands of Buddhist monks killed in the eastern Soviet Union, and of hundreds of Muslims slain by Christian Phalangists in the Beirut refugee camps of Sabra and Shatila — to mention only a few examples.

We may therefore never celebrate only our *own* martyrs. We are profoundly involved in all pain and tragedy occurring anywhere in the world. *Gaudium et Spes*, the Vatican II Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, puts it as follows in its opening lines:

The joy and hope, the grief and anguish of the people of our time, especially of those who are poor or afflicted in any way, are the joy and hope, the grief and anguish of the followers of Christ as well.

### *Whence Evil and Suffering?*

There is thus, quite apart from suffering for the sake of one's faith, also the phenomenon of *general* suffering in the world and, more poignantly, *the suffering of the innocent*, the presence of *inexplicable* evil. This has led to the problem of *theodicy*, that is of justifying God in the face of evil, pain, and tragedy. As far back as the third century BC the Greek philosopher Epicurus formulated the problem in classical fashion (quoted in Lactantius, *Liber de ira Dei*, caput XIII):



God is either desirous of removing evil but incapable of doing so; or he is able to do it but unwilling; or he is neither willing nor able; or he is both willing and able. If he is willing to eliminate evil but not able to do it, he is weak — something unheard of in God. If he is able to do it but unwilling, he is malicious — also something foreign to God. If he is neither willing nor able to do away with evil, he is both malicious and weak and therefore not God. If he is both willing and able to remove evil — the only posture that befits God — *where then does evil come from? Or why does God not take it away?*

*Unde malum?* Whence evil and suffering? This is a problem with which all religions wrestle. The commonest — and easiest — response is to explain suffering as the just punishment of God or the gods (cf. Ratschow 1986:169–173). We find it in all religions, including Christianity and Judaism, also in the form of punishment being meted out even to the children of the guilty. According to John 9:2, Jesus' disciples, when faced with a man who had been born blind, asked: »Rabbi, who sinned, this man or his parents, that he was born blind?« And in our own time we often hear that people who contracted AIDS are simply getting their deserved punishment. Sometimes this view becomes a rigid dogma that sees a simple cause-effect relationship between transgression and retribution.

At other times, however, there is a shift away from this: the »solution« is then found in the conviction that the creature can never criticise or even explain what the Creator does. One then flees into the doctrine of inscrutability of God. God has the *right* to do as God pleases. Nobody has the »right« *not* to suffer. This belief can manifest itself either in the form of resignation or fatalism, as in Euripides, or in the form of acceptance and faith, as in Job (Ratschow 1986:171–173).

The latter view would find its consummation in Martin Luther. He distinguished between the *Deus absconditus* — the hidden, incomprehensible God — and the *Deus revelatus* — the revealed God, whom we know in Jesus Christ. The Christian has to face both *God's opera aliena* — God's strange and inexplicable deeds — and *God's opera propria* — God's proper or salvific works.

Luther's *theologia crucis* (theology of the cross) thus attempts to give us some kind of handle on the theodicy question. I wish to use this as the basis for my reflection on theodicy but also for what I wish to say about mission in weakness.

First, however, I would like to ask whether it is perhaps not just a bit too neat to attribute the starvation of children in Ethiopia, the »killing fields« of Cambodia, the Holocaust, the occurrence of one natural disaster after the other in the Philippines, the misery caused by racial discrimination in all its many forms during the last few centuries, the tragic history of the Kurds, the plight of the civilian population of Vucovar and Ossijek, and similar atrocious occurrences simply to God's »strange works«? Have we »explained« these horrendous things once we have given them a label? I do not think so. Can we ever »explain« the shattered limbs and broken skulls of the innocent; can we ever, in our theologies, account for houses being reduced to rubble, forced removals, and emaciated children staring at cameras out of hollow eyes? There remains an unfathomable mystery here, and at the same time something so repugnant that we can never find peace with it, never supply it with a tag and file it away into our theological systems.



The Christian faith gives articulation to this mystery by saying that whenever the world suffers God is suffering too, with the world (cf. Ratschow 1986:176–179; Triebel 1988:8–15). The profoundest expression of this suffering-with, this *com*-passion, is God's *passion*, God's suffering-for. God is not an apathetic being. God is *pathetic*, in the original sense of the word, as one who suffers. Long after the terrible ordeal he had gone through, Fr Rodrigues was arguing bitterly with Christ, saying to him, »Lord, I resented your silence«», to which Christ replied, »I was not silent. I *suffered beside you*«» (Endo 1976:297; emphasis added).

### A Divine Beauty Contest?

It is this dimension, more than any other, that distinguishes the Christian faith from other faiths. I do not say this by way of cheap comparison, with the aim of scoring points. Too often such interreligious comparisons are nothing but »divine beauty contests«, as Koyama refers to them. And, of course, in such contests one compares beauty with beauty, strength with strength. We shall not, however, find the Christian gospel's distinctiveness along this road. Rather, its distinctiveness is to be looked for in its *weakness*, in its *inability* to prove itself or to force its way.

Another way of saying this, is to submit that Christianity is »unique« because of the *cross of Jesus Christ*. But then the cross must be seen for what it is: not as sign of strength, but as proof of weakness and vulnerability. The cross confronts us not with the power of God, but with God's weakness. A cross — symbol, above all, of shame and humiliation — cannot feature in a divine beauty contest: who would ever think of suggesting a cross as sign of beauty and strength?

And yet, this is precisely what Christians have often been tempted to do. We have done unimaginable things with the cross and in the name of the cross. Like Constantine and thousands of others since his time, we brandish it as a weapon, as a club, with which to clobber our own and God's enemies. Sometimes we try to hide it from the probing eyes of others, for a cross is such an embarrassment in public. At other times we wallow, masochistically, in the pain caused by the cross, since this makes us feel so much more virtuous; we even devise stratagems to make it heavier and more uncomfortable than it already is. Alternatively, we attempt to fit the cross with a handle, so as to make the carrying easier. We can then »whistle and light-footedly follow Jesus ›from victory to victory‹ ... If necessary, we can even walk ahead of Jesus instead of ›follow him«» (Koyama 1976:2).

The gospel picture of the cross, and of a faith based on the cross, is, however, a very different one. Helpless, painracked in body and spirit, a victim of trumped-up charges, taunted by the bystanders, Jesus hung between two thieves. Listen to Luke's description of the crucifixion and the jeering (Luke 23:35–37, 39):

The people stood watching, and the rulers even sneered at Jesus. They said, »He saved others; let him save himself if he is the Christ of God, the Chosen One.« The soldiers also came up and mocked him. They offered him vinegar



and said, »If you are the king of the Jews, save yourself« ... One of the criminals who hung there hurled insults at him: »Aren't you the Christ? Save yourself and us!«

According to all the bystanders that day (including Jesus' disciples), Jesus would have saved himself if he truly was the king of the Jews or the Son of God. According to their unassailable logic a strong God would not have allowed his son to suffer the way Jesus did. And so, if Jesus does nothing about the matter, it can only mean *one* thing: he is *unable* to do anything about it; so he is *not* the king of the Jews, *not* the Christ, *not* the Son of God. Nobody who can help it would have allowed things such as these to happen. What point is there in worshipping God, in claiming to be God's Son, if God renders no help in one's greatest need? Jesus »had not brought down rulers from their thrones — they had brought *him* down instead; he had tried to lift the humble, but had been trampled by them in return; he had on occasion filled the hungry with good things, and sent the rich empty away, but the rich now had their revenge« (Bonk 1991:120).

The logic behind all of this is indeed irrefutable. On Calvary Jesus failed the divine beauty contest, and he failed it miserably. After all, only the one who is victorious can claim to be divine. And we shall only follow such a lord, for in that way we too shall share in his victory and be successful and triumphant in everything we undertake.

This was, incidentally, also Satan's logic in the story of Job. In the very first chapter of the Book of Job (1:9, 10), we hear Satan say to God:

»Does Job fear God for nothing? Have you not put a fence around him and his house and all that he has, on every side?«

This, then, is Satan's explanation for the phenomenon of religion. People serve God for what they get out of it. Religion pays dividends. This and this alone is the reason for Job's piety.

Satan's religious logic is not foreign to our own time, even to Christians. Only too often we find that Christianity is marketed in a »things-go-better-with-Jesus« wrapping, that preachers tell us that it pays to be a Christian. I once found the following words on the dust cover of a book by the popular American preacher, Dr. Norman Vincent Peale:

Let Dr. Peale give you ten simple, workable goals for developing confidence; three proven secrets for keeping up your vigor; thirteen actual examples of how prayer power helped people in need; four words that lead to success; five actual techniques used by successful men to overcome defeat; an eight-point spiritual healing formula; a ten-point guide to popularity.

In this paradigm Christianity wins the divine beauty contest hands down. And it is from within *this* perspective on religion, *this* definition of what the entire phenomenon of religion is all about, that Satan challenges God (Job 1:11),

»... (just) stretch out your hand now, and touch all that (Job) has, and he will curse you to your face.«



In other words: the moment religion ceases to pay dividends, it forfeits its very reason for existence. Religion is a matter of give and take: if I pay homage to God, I want something for my trouble in return, otherwise there's no point in it. Why serve God if he does not fulfil his part of the bargain?

### *Christ's kenosis and the Christian Mission*

The gospel's reply to this is that, in the suffering Jesus, God embraces the suffering of the world for the sake of humanity (Ratschow 1986:179). Moreover, in Christ, God does not necessarily save us *from* suffering, but *in* and *through* it (Vicedom 1963:13). It also means, as Fr Rodrigues discovered, that Christ suffers when we suffer. The pain people suffer is the pain of Christ himself. Saul was not only — as he had thought — persecuting the *church*, but Christ as well (cf. Acts 9:5). Christ identifies himself with his followers; what is done to them, is done to him also (Vicedom 1963:26). Paul even says, »... in my flesh I am completing what is lacking in Christ's afflictions for the sake of his body, the church« (Col 1:24). He can say this only because Christ himself is suffering in him.

The cross is not accidental to the Christian faith. When the resurrected Jesus appeared to his disciples, his *scars* were proof of his identity; it was because of them that the disciples believed (Jn 20:20). Even so, it belonged to the essence of his life and ministry that he could not force his person and message upon people. Whatever he did was characterised by a complete inability to convince and dominate people by arguments based on the trappings of human culture. His ministry was a manifestation of the complete weakness and helplessness of unarmed truth (cf. Comblin 1977:81f). One New Testament term for this, made famous by Paul's Christological hymn in Philippians 2:5–11, is *kenosis*, »self-emptying« (cf. also Neely 1989). It is only in the way of giving up himself that Christ came to us. In his self-denial he came to us. In his dying for us he came to us (Koyama 1975:73). The broken Christ is the one who heals the broken world. The Japanese character for »sacrament«, I am told, is a combination of the characters for »holiness« and »brokenness«. »When holiness and brokenness come together for the sake of the salvation of others, we have Christian sacrament« (Koyama 1984:243).

This brings us back to the taunts hurled at Jesus on the cross: »He saved others, but he cannot save himself.« For the onlookers this meant that he was not what he had claimed to be. And yet, this is precisely the point the gospel is making: it is *false* gods who save themselves; the *true* God, however, saves others. It is in *not* saving himself that Christ reveals the fundamental character of the true God (cf. Koyama 1984:260).

It is at this point that the missionary significance of the cross emerges. I have said that, when we suffer, Christ suffers also. But the opposite is equally true: When Christ suffers, we suffer. »If any want to become my followers«, Jesus says (Mt 16:24), »let them deny themselves and take up their cross and follow me.« To those termed a chosen race and a holy people, designated to proclaim the mighty acts of God who had called them out of darkness into his marvellous light, the author of 1 Peter 2:21 directs the words, »For to this you have been called, because Christ also suffered for you, leaving you an example,



so that you should follow in his steps.« And Hebrews 13:13 exhorts us: »Let us then go outside the camp and bear the abuse he endured.« Similarly, when Ananias is sent to the penitent Saul in Damascus, he is given a message from Jesus for Saul, »I myself will show him how much he must suffer for the sake of my name« (Acts 9:17). And years later Paul echoes these words when he says, »I carry the marks of Jesus branded on my body« (Gal 6:17).

The affliction missionaries endure is intimately bound up with their mission. William Frazier (1987:46) refers to the Roman Catholic ritual that usually crowns the sending ceremony of missionary communities, when the new missionaries are equipped with cross or crucifix:

Somewhere beneath the layers of meaning that have attached themselves to this practice from the days of Francis Xavier to our own is the simple truth enunciated by Justin and Tertullian: the way faithful Christians die is the most contagious aspect of what being a Christian means. The missionary cross or crucifix is no mere ornament depicting Christianity in general. Rather, it is a vigorous commentary on what gives the gospel its universal appeal. Those who receive it possess not only a symbol of their mission but a handbook on how to carry it out.

»There is nothing attractive, easy, secure, comfortable, convenient, strategically efficient, economical, or self-fulfilling about taking up a cross« (Bonk 1991:118). And yet, says Dietrich Bonhoeffer in *The Cost of Discipleship* (1976:78),

To endure the cross is not a tragedy; it is the suffering which is the fruit of an exclusive allegiance to Jesus Christ. When it comes, it is not an accident, but a necessity ... the cross is not the terrible end to an otherwise god-fearing and happy life, but it meets us at the beginning of our communion with Christ. When Christ calls a man, he bids him come and die.

### *Exemplar or Victim?*

Let me now, on the basis of what has been said so far, reflect briefly on missionary communication. Looking at our theme from the perspective of a general theory of religious communication, we find that there are three fundamental and interlocking communicative ingredients in all religions: *myths*, *rites of passage*, and *sacrifice*. It is in the last of these that we may observe the most desperately urgent and dramatic attempt at communication, namely when destructive violence is unleashed on an innocent victim in sacrificial ritual (Verry 1983, drawing on Rollo May and René Girard). In the area of missionary communication this has profound consequences, for the missionary can enter the communications process in but one of two possible roles — as a model or as a victim.

Not surprisingly, it is the former that has always been the more popular. But it also has devastating consequences. It almost inevitably creates a master-disciple relationship, with



a general loss of freedom among the disciples who must perforce rely on their missionary-masters to lead them every step in the strange and new world they have chosen to enter. They cannot really cope, however, since they have to perform on the missionaries' terms (cf. Verry 1983:23). The result is what Hendrik Kraemer (1947:426) once described as a relationship of »controlling benefactors to irritated recipients of charity«. In a slightly different context, David Paton has portrayed the hearts of many Third World Christians as »the scene of a warfare between gratitude, politeness, and resentment« (Paton 1953:66).

The missionary can, however, also enter the communications process as *victim*. Victim-missionaries, in contrast to exemplar-missionaries, lead people to freedom and community (cf. Verry 1983:23 f). It seems to me that this is what the apostle Paul does, particularly as he comes across in 2 Corinthians (cf. Baum 1977; Bosch 1979; Prior 1988). No one has stressed the fragility and weakness of the missionary more than he does (Comblin 1977:80). He could have laid claim to the loyalty of the Corinthian Christians by virtue of his apostolic ministry, or the fact that he was the founder of that church. However, he declines to do this. He is prepared to take the risk of being rejected. He creates enough room for them to say no to him. Throughout the letter, he struggles with two issues: the thorn in his own flesh, and the controversy with the »super-apostles« who are arguing that he is weak and inefficient in his ministry, whereas they are powerful and successful. And gradually, painfully, he develops »the courage to be weak« (cf. the title of Baum 1977). He accepts the thorn in his flesh. And he opposes the impressive arsenal of his opponents with very weak and simple weapons: patience, truth, love, weakness, service, modesty, and respect. Then, towards the end of his letter, he makes one of the most astounding claims ever made in religion: »Whenever I am weak, then I am strong« (2 Cor 12:10). He says this on the basis of his experience of Christ who has taught him: »My grace is sufficient for you, for power is made perfect in weakness« (2 Cor 12:9).

It is this message he communicates to the church in Corinth, a church which is sorely tempted to follow the »high road« offered by the »super-apostles«, the road of success and power and progress, the road of proving the validity of the Christian faith by conducting divine beauty contests. Paul, however, teaches them about the validity of paradox, about a God who, in spite of being all-powerful, became weak and vulnerable in his Son, about a Christ who, in spite of the fact that he could ask the Father to dispatch twelve million legions of angels to rescue him from the cross and destroy his crucifiers, stayed on the cross and prayed: »Father, forgive them, for they do not know what they are doing«.

It is this life in paradox that gives Paul the courage to be weak and the power to continue his ministry. He expresses this in a moving litany (2 Cor 4:8–10):

We are afflicted in every way, but not crushed;  
perplexed, but not driven to despair;  
persecuted, but not forsaken;  
struck down, but not destroyed;  
always carrying in the body the death of Jesus, so that the life of Jesus may also be made visible in our bodies.



Nowhere, however, has this life in paradox been portrayed more profoundly than in yet another litany (2 Cor 6:8–10):

We are treated as impostors, and yet are true;  
as unknown, and yet we are well known;  
as dying, and see — we are alive;  
as punished, and yet not killed;  
as sorrowful, yet always rejoicing;  
as poor, yet making many rich;  
as having nothing, and yet possessing everything.

Nils-Peter Moritzen (1966:30 — my translation) says:

Nobody denies that Jesus did much good, but that in no way saved him from being crucified ... It belongs to the essence of God's merciful movement to people that it needs the weak witness, the powerless ambassador of the message. Those who are to be won and saved should, as it were, always have the potential to crucify the witness of the gospel.

So Paul writes in his first letter to the Corinthians, chapter 4:9–13:

... I think God has exhibited us apostles as last of all, as though sentenced to death, because we have become a spectacle to the world, to angels and to mortals. We are fools for the sake of Christ, but you are wise in Christ. We are weak, but you are strong. You are held in honor, but we in disrepute. To the present hour we are hungry and thirsty, we are poorly clothed and beaten and homeless, and we grow weary from the work of our own hands. When reviled, we bless; when persecuted, we endure; when slandered, we speak kindly. We have become like the rubbish of the world, the dregs of all things, to this very day.

### *The Ambience of Colonialism*

The lines just quoted almost sound like a depiction of Fr Rodrigues's experiences. So let me return to him and attempt to put him within the context of what we have been exploring.

Perhaps you have been getting the impression that I tend to idealise the victim-missionary and to glamorise martyrdom. However, if we scrutinise the life and ministry of Fr Rodrigues (and, for that matter, the ministry of most missionaries) there is much in it that cause warning signals to flash. In order to identify these, it will be necessary to make some critical observations about the modern missionary enterprise from the West. I know that it is fashionable to do so in some circles today. The missionary has become an anti-



hero, often looked upon as a throwback to a more primitive and bigoted era. Even in missionary circles the missionary enterprise is referred to as a »selfish war«, aimed at little but the self-aggrandisement of Western religious institutions (cf. Heisig 1981:363–386). I do not wish to join in this chorus and I have no intention of indulging in mission- and missionary-bashing. I wish to state unequivocally that I endorse the mission enterprise. I say this because I believe that the Christian faith (like Islam, for that matter) is intrinsically missionary, that the church — as Vatican II put it — is »missionary by its very nature«. Christians (again, like Muslims) care what other people believe and how they live. It is impossible to expunge the universalistic dimension from the Christian faith; if you do that, you cripple it. It is truth not only for me, for us; it is, as Polanyi says, a commitment held »with universal intent« (quoted in Newbigin 1989:35). As the World Council of Churches document *Mission and Evangelism* puts it: »Christians owe the message of God's salvation in Jesus Christ to every person and to every people« (para. 41).

Also, I do not wish to suggest that everything that went wrong in the so-called Third World and in Third World Christianity during the last four centuries or so is exclusively to be blamed on the West. Many Westerners, in their eagerness to exculpate the Third World, may not realise that this, too, may be an expression of paternalism: they do not even grant other people their own guilt but rob them of that as well.

Having said this, I have to go further and point out that much of what went wrong in Third World Christianity (to which I limit myself for the moment) undoubtedly had to do with the way in which the missionary enterprise from the West penetrated other cultures and religious hegemonies. Our scanty information about the Jesuit missionaries who went to Japan in the fifteenth and early sixteenth centuries does not tell us whether they entered the communication process as »exemplars« or as »victims«. Still, we know that their enterprise coincided with the beginning of the colonial expansion of the West and that, within the overall Christendom thinking of the era, it was *natural* for Western nations to argue that where their power went their religion had to go also. In the Catholicism of the time this found expression in the »royal patronage« (*patronato* in Spanish; *padroado* in Portuguese), a ruling of Pope Alexander VI who, in 1493 and 1494, for all practical purposes divided the non-Western world between the kings of Spain and Portugal, on the condition that they would christianise the inhabitants of the countries they colonise. Where the Spanish and Portuguese colonisers went, Catholic missionaries went also.

It is this close liaison between mission and power that, during the World's Parliament of Religions held in Chicago in 1893, prompted Swāmi Vivekānanda to tell the delegates what he heard people in India say about Christian missions (quoted in Neill 1970:6):

All those that come over here from Christian lands to preach have that one antiquated foolishness of an argument that the Christians are powerful and rich and the Hindus are not, ergo Christianity is better than Hinduism, to which the Hindu very aptly retorts, that that is why Hinduism is a religion and Christianity is not; because in this beastly world, it is Blackguardism and that alone that *prosper*s; virtue always suffers.



Still, it seems that, as long as the Japanese rulers were unaware of the intentions of the Europeans, the missionaries were welcomed and the church expanded rapidly (cf. Boxer 1967). This was soon to change. Around 1597 the pilot of a stranded Spanish ship, in an effort to impress the Japanese, boasted that the greatness of the Spanish Empire was partly due to the missionaries who always prepared the way for the armed forces of the Spanish king. This was enough to infuriate the Japanese ruler Hideyoshi, who had formerly been on intimate terms with the Jesuits (Johnston 1976:5). The outlawing of Christian mission and the persecutions that would lead to the apostasy of Fr Rodrigues almost half a century later, can be traced back directly to this incident.

Again, we do not know how the missionaries viewed things and whether they indeed saw themselves as the vanguard of the colonisation of Japan by Spain or Portugal. But in the final analysis this made little difference. What David Paton said with reference to China just before the Communist takeover certainly also applied to the Japan of Fr Rodrigues's time (Paton 1953:23):

In a country which is being revolutionised by the invasion of the Western world, a Christian missionary who comes from the Western world, be he as harmless as a dove, as unpolitical as Jane Austen, is in himself by his very existence a political fact.

So, even if the missionaries themselves were innocent, they could not help but carry something of the atmosphere of Western colonialism with them, just as the smell of stale cigarettes clings to the clothes even of a non-smoker coming out of a room full of people smoking.

Thus, Rodrigues and his confreres were by implication colluding with the colonial powers. And in the Japan of the early seventeenth century this was suicidal. It is interesting though that, throughout the period of persecution, the Dutch continued to trade with Japan virtually without difficulty. But by this time the shrewd Dutch Calvinists, under the influence of the early stirrings of the Enlightenment, had already begun to distinguish between trade and colonisation on the one hand and Christianity on the other. In the hostile political climate of Japan they could therefore conveniently suspend the idea of getting involved in mission work — even if they did do mission work in the more »congenial« climates of Formosa (Taiwan), Ceylon (Sri Lanka), and the Cape of Good Hope.

### *»Crusading Minds«*

On the whole, however, the Dutch, and later the British and other Western colonial powers, were no different from the Spaniards and the Portuguese. Neither were their missionaries. The military terminology used during and after the 1910 Edinburgh World Missionary Conference betrays much of this. Expressions such as »soldiers«, »forces«, »strategy«, »crusade«, »campaign«, »tactical plans«, »marching orders«, and the like abounded. The conference was praised as »a council of war« and John Mott compared to a military strategist. Mott himself lent credence to this when he concluded his final



speech at the conference with the words: »The end of the conference is the beginning of the conquest ...« (references in van't Hof 1972:28f). It is out the ambience of this culture that we still sing hymns like »Stand up, stand up for Jesus« and »Onward, Christian soldiers, marching as to war ...«.

In varying degrees, then — leaving aside, for the moment, the very important exceptions — missionaries from all these countries were guilty of paternalism. It is, of course, a simple fact that the activities of adherents of *any* religion which holds that it has a message of universal validity will invoke images of paternalism. And since the Christian faith, as I have suggested, is intrinsically missionary, it will often be *experienced* as paternalistic, even where it is not. This is, if you wish, simply an »occupational hazard« of Christian missionaries. The fact that these missionaries often were paternalistic, even condescending, and that the general world situation since the sixteenth century has helped to bring this about, is, however, an entirely different matter. Christianity, says Koyama (1974), exhibits a »crusading mind«, not a »crucified mind«; and it suffers from a »teacher complex« (Koyama 1975). In these circumstances it is easy for its missionaries to perceive themselves as »exemplars« rather than »victims«. Seventy years ago already Ronald Allen saw this with astounding clarity (Allen [1912] 1956:183 f):

... we have preached the gospel from the point of view of the wealthy man who casts a mite into the lap of a beggar, rather than from the point of view of the husbandman who casts his seed into the earth, knowing that his own life and the lives of all connected with him depend upon the crop which will result from his labour.

Allen, who was comparing Paul's missionary methods with ours, was actually suggesting the model of the »victim« missionary. So was D.T.Niles, one of the most remarkable Third World Christians of our time, who was wont to depict mission or evangelism as one beggar telling other beggars where to find bread. The point is, however, that we are as dependent on the bread as those are to whom we go. And it is only as we share it with them that we experience its true taste and nutritious value.

There is yet another ingredient to the story of Fr Rodrigues. William Johnston, the translator of Shusaku Endo's novel, remarks in his preface, »If this Christianity had been less incorrigibly Western, things might have been different« (Johnston 1976:12). This is an important point. Latourette (1971:416–482; see especially 478–481) suggests that the church has never successfully been planted in a previously alien culture unless there was also a profound and extensive communication between the Christian culture from which the missionaries came and the culture to which they went. Throughout the period Latourette surveyed in his multi-volume work on the history of the expansion of Christianity the church remained »largely identified with the culture of Europe« (1971:479). Koyama agrees, and suggests that this has been the case because of Western missionary Christianity's »crusading mind« and »teacher complex«. This »one-way-traffic Christianity«, as he calls it, has been an »ugly monster« (1975:73) and he adds (1975:74), »I submit that a good hundred million American Dollars, 100 years of crusading with 100,000 »Billy Grahams« will not make Asia Christian.«



## *Suffering and Hope*

From what we have surveyed and deduced from the story of Fr Rodrigues, we have to say, then, that not every persecution the church suffers is persecution purely for the sake of the gospel. Even our beautiful and moving stories about »Christian martyrs« contain elements that have little to do with dying for the sake of the gospel.

Whether we have eyes to see it or not, the time of the exemplar-missionary is over — in fact, it should never have been. Fr Bernard Joinet, a French Roman Catholic missionary, tells the story of how he first went to Tanzania some twenty years ago (Joinet 1972). He had been trained to »take over« the missionary enterprise the moment he arrived in Africa, he said. So he went with the idea that, metaphorically speaking, he would be the chauffeur of the missionary car. It took him some time to discover that what was needed was not a chauffeur, but a spare wheel. The chauffeur takes over the whole show and steers it in the direction he has chosen. The spare wheel's role, however, is merely complementary. It does not foist itself on the missionary »car«.

Fr Joinet had to make the painful discovery that he was not to enter the communications process as exemplar, but as victim. There are numerous other such victim-missionaries in our time. Was it not as such a victim-missionary that Terry Wait went to Beirut and was this not the role he played there during five years of captivity? I suggest that Desmond Tutu is another example of the victim-missionary. I remember 18 October 1977, the day when the South African government outlawed nineteen organisations, several of them explicitly Christian, arrested many of their leaders and served banning orders on others. That same afternoon the leadership of the South African Council of Churches held an emergency meeting to discuss the situation. Speaker after speaker took a strong stand on the need for a confrontational approach, the need for showing the state its muscle. Then Desmond Tutu remarked, »I fear that we have all been so seduced by the success ethic that we have forgotten that, in a very real sense, the church was *meant* to be a *failing* community«.

A church that follows the model of the victim-missionary is one that is called to be a source of blessing to society, without being destined to regulate it (cf. Verry 1983:19). It knows that the gospel ceases to be gospel when it is foisted upon people. Such a church will also take upon itself the sins of its own members and of its nation, as Toyohiko Kagawa did when his country had invaded China in the 1930s, as some German church leaders did in the Stuttgart Declaration of 1945, and as the Dutch Reformed Church in South Africa is beginning to do today, even if only haltingly and ambiguously.

Only if we turn our backs on false power and false security can there be authentic Christian mission. Of course, this will lead to opposition, perhaps even suffering, persecution and martyrdom. But martyrdom and persecution have always been among the lesser threats to the life and survival of the church. Moreover, they will not have the last word. Just as the last word in Scripture is not the cross but the resurrection and the triumph of God, so the last word for us is not suffering but *hope* — a hope, to be sure, that does not sever itself from suffering in and for the world, for that would cease to be *Christian* hope. True hope is hope-in-the-midst-of-adversity, and yet anchored in God's coming triumph over his rebellious world (Beker 1987:84). After all, we know and confess that God's fi-



nal triumph is already casting its rays into our present world — however opaque these rays may be and however much they may be contradicted by the empirical reality of adversity and suffering (Beker 1982:58). Caught, for the time being, in this inescapable tension, oscillating between agony and joy, we nevertheless trust that God's victory is certain. And on this we wager our mission and our future.

## REFERENCES CITED

- ALLEN, ROLAND, 1956: *Missionary Methods — St Paul's or Ours?* London 1956 (first published 1912).
- BAUM, HORST SVD, 1977: *Mut zum Schwachsein — in Christi Kraft. Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor*, St Augustin 1977.
- BEKER, J. CHRISTIAAN, 1982: *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1982.
- BEKER, J. CHRISTIAAN, 1987: *Suffering and Hope. The Biblical Vision and the Human Predicament*, Philadelphia 1987.
- BONHOEFFER, DIETRICH, 1976: *The Cost of Discipleship*, London 1976 (first published 1948).
- BONK, JONATHAN J., 1991: *Missions and Money. Affluence as a Western Missionary Problem*, Maryknoll—New York 1991.
- BOSCH, DAVID J., 1979: *A Spirituality of the Road*, Scottdale 1979.
- BOXER, C. R., 1967: *The Christian Century in Japan 1549–1650*, Berkeley-Los Angeles 1967.
- COMBLIN, JOSÉ, 1977: *The Meaning of Mission. Jesus, Christians and the Wayfaring Church*, Maryknoll—New York 1977.
- ENDO, SHUSAKU, 1976: *Silence*, London 1976 (translated by W. Johnston).
- FRAZIER, WILLIAM MM, 1987: »Where Mission Begins: A Foundational Probe«, in: *Maryknoll Formation Journal* (Summer 1987), 13–52.
- HEFLEY, JAMES & MARTI, 1988: *By Their Blood. Christian Martyrs of the 20th Century*, Grand Rapids 1988.
- HEISIG, JAMES W, 1981: »Christian Mission: The Selfish War«, in: *Verbum SVD*, vol 22, 363–386.
- JOHNSTON, WILLIAM, 1976: »Translator's Preface«, in: SHUSAKU ENDO, 1976: *Silence*, London 1976, 1–18.
- JOINET, BERNARD, 1972: »I am a Stranger in my Father's House«, in: *Afer*, vol 14, 243–253.
- KOYAMA, KOSUKE, 1974: »What Makes a Missionary? Toward Crucified Mind not Crusading Mind«, in: *Mission Trends No. 1* (ed. by G. H. Anderson & T. F. Stransky), Grand Rapids 1974, 117–132.
- KOYAMA, KOSUKE, 1975: »Christianity Suffers from »Teacher Complex««, in: *Mission Trends No. 2* (ed. by G. H. Anderson & T. F. Stransky), Grand Rapids 1975, 70–75.
- KOYAMA, KOSUKE, 1976: *No Handle on the Cross. An Asian Meditation on the Crucified Mind*, Maryknoll—New York 1976.
- KOYAMA, KOSUKE, 1984: *Mount Fuji and Mount Sinai. A Pilgrimage in Theology*, Maryknoll—New York 1984.
- KRAEMER, HENDRIK, 1947: *The Christian Message in a non-Christian World*, London 1947 (first published 1938).
- LATOURETTE, KENNETH SCOTT, 1971: *A History of the Expansion of Christianity*, Volume 7, Exeter 1971 (first published 1945).
- MORITZEN, NIELS-PETER, 1966: *Die Kirche als Missio* (Das Gespräch, No 66), Wuppertal-Bar-men 1966.



- NEELY, ALAN, 1989: »Mission as Kenosis: Implications for our Times«, in: *The Princeton Seminary Bulletin*, vol 10, 202–223.
- NEILL, STEPHEN C, 1970: *Call to Mission*, Philadelphia 1970.
- NEWBIGIN, LESSLIE, 1989: *The Gospel in a Pluralist Society*, Geneva 1989.
- PATON, DAVID M., 1953: *Christian Missions and the Judgment of God*, London 1953.
- PRIOR, MICHAEL C.M, 1988: »Paul on »Power and Weakness«, in: *The Month*, No 1451, 939–944.
- RATSCHOW, CARL HEINZ, 1986: »Ist Gott angesichts der Leiden in der Welt zu rechtfertigen?«, in: C.H.RATSCHOW, *Von den Wandlungen Gottes*, Berlin 1986, 168–181.
- TRIEBEL, JOHANNES, 1988: »Leiden als Thema der Missionstheologie«, in: *Jahrbuch Mission*, vol 20, 1–20.
- VAN T HOF, I.P.C., 1972: *Op zoek naar het geheim van de zending: In dialoog met de wereldzendingconferenties 1910–1963*, Wageningen 1972.
- VERRYN, T.D., 1983: »What is Communication? Searching for a Missiological Model«, in: *Missionalia*, vol 11, 17–25.
- VICEDOM, GEORG F., 1963: *Das Geheimnis des Leidens der Kirche* (Theologische Existenz Heute No 111), Munich 1963.



# NACHRUF

David J. Bosch (1929–1992)

Vor gut zweieinhalb Jahren, aus Anlaß seines sechzigsten Geburtstags, wurde David Bosch von seinen Freunden durch eine Festschrift geehrt, die zweierlei ausdrücken sollte: einmal Dankbarkeit für das, was er bisher für die Missionswissenschaft sowohl im allgemeinen als auch besonders in Südafrika getan hatte, zugleich aber auch eine Vorschau auf die beginnende neue Etappe seines Wirkens. Der Titel der Festschrift sprach für beide Intentionen: »Mission in Creative Tension: In dialogue with David Bosch« (erschieden als Heft 1/1990 der von Bosch 1968 begründeten und seitdem redigierten Vierteljahresschrift »Missionalia«). Niemand konnte ahnen, daß die erwartete neue Etappe abrupt zum Ende kommen sollte, ehe sie recht begonnen hatte, daß mithin auch die Festschrift nachträglich zum Buch des Gedenkens werden würde. Am 15. April dieses Jahres, mitten in der Karwoche, setzte ein Autounfall David Boschs Leben und Lebenswerk ein jähes Ende.

Wer aber war David Bosch? Schon auf diese Frage gibt es, streng genommen, keine eindeutige Antwort, sondern nur den Hinweis auf jene »schöpferische Spannung« heterogener Komponenten — in erster Linie bestimmt durch die burisch-südafrikanische Herkunft einerseits und die ökumenische Gesinnung und Wirkung andererseits. Manchen nicht-südafrikanischen Kollegen mochte es irritieren, daß dieser weiße Afrikaner nicht die Male und Zeichen militanten Widerstands gegen ein rassistisches Regime weithin sichtbar an sich trug. Tatsächlich blieben ihm der dramatische Bruch mit der Vergangenheit, die akute Krise des Lebenslaufs erspart, die für manche andere geradezu zu einem Saulus-Erlebnis wurden. Indessen hatte Bosch auf seine Weise einen kaum weniger schmerzhaften Preis zu zahlen. Von Anfang an gab es für ihn keine Kompromisse mit der Macht der Apartheid in Gesellschaft und Kirche. So trat er, trotz Aufforderung, gar nicht erst in den berüchtigten burisch-nationalistischen »Broederbond« ein, mußte deshalb freilich darauf verzichten, auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Stellenbosch berufen zu werden. Erst die Professur an der UNISA, der großen staatlichen Korrespondenz-Universität in Pretoria, die Bosch 1971 übernahm, bot ihm die Möglichkeit, ebenso besonnen wie entschieden für die Überwindung der rassenpolitischen Polarisierung in Staat und Kirche zu wirken. Sein Engagement für Organisationen wie SACLA (Südafrikanische Vereinigung für »Christian Leadership«) oder NIR (Nationale Initiative für Versöhnung) brachte ihm allerdings nicht nur Respekt, sondern auch Kritik von rechts und von links ein — auch dies ein Symptom für jene »creative tension«, die ihm das Leben nicht immer leicht machte, zumal sie ihn auch dazu führte, am »KAIROS-Dokument« der radikaleren christlichen Widerstandsbewegung Kritik zu üben.



Kevin Livingston, ein junger amerikanischer Gelehrter, hat in seiner noch ungedruckten Dissertation über David Bosch (Aberdeen 1989) die spezifisch theologischen Implikationen dieser Sachverhalte unter das Thema »A missiology of the road« gestellt. Boschs eigene Dissertation, 1956 bei Oscar Cullmann in Basel vorgelegt (Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu, Zürich 1959), markierte eine erste Weichenstellung auf diesem seinem Weg, die vor allem noch Karl Barths Einfluß reflektiert: Heilsgeschichte als Ursprung und Bezugsrahmen einer Mission, die »wesensmäßig Zeugnis von der in Christus gekommenen Gottesherrschaft auf die *kommende* hin« ist (197). Das kritische Gespräch mit diesem Konzept, eingeleitet bereits durch Ludwig Wiedenmann SJ (Mission und Eschatologie, Paderborn 1965, 126ff) und dann mannigfach weitergeführt, hat Bosch selbst bald zu neuen Schritten auf dem Weg seiner missiologischen Reflexion veranlaßt. Die Dominanz des heilsgeschichtlichen Prinzips erwies sich für ihn schließlich als — im doppelten Sinn — »aufgehoben« in der Dialektik eines Geschichtsverständnisses, in dem Gottes gesamtes Welthandeln zugleich als das eigentliche movens der Mission identifiziert wird und die Kirche als Gottes »alternative community« erscheint. Soweit Bosch der Kirche damit auch angesichts einer Welt der Gewalt ein gewaltloses Zeugnis zumutete, blieb die Spannung zwischen Befreiung und Versöhnung bestehen, die er auch nicht im Sinne der KAIROS-Dokumente aufgelöst wissen mochte — mit allen Folgen, denen er nicht hat ausweichen wollen. Es macht seine Größe aus, daß er in diesem Sinn bis in seine beiden letzten opera magna »Witness to the World« (London 1980) und insbesondere »Transforming Mission« (Maryknoll 1991) hinein ein »missiologist of the road« geblieben ist, dessen Vermächtnis weit über Südafrika hinaus auch ökumenisch fruchtbar sein wird: »Jedes Teilgebiet der Theologie, auch die Missionswissenschaft, bleibt Stückwerk, verletzlich, vorläufig. Die Missionswissenschaft kann es deshalb nicht geben. Nur so kann sie aber werden, was sie sein soll — nicht bloß ancilla theologiae, sondern auch ancilla Dei mundi« (Transforming Mission, 498).

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen



## Buchbesprechungen

**Bernhardt, Reinhold (Hg.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn / Gütersloh 1990; 251 S.**

Als neue Haltung gegenüber anderen Religionen wird seit einigen Jahren von John H. Hick, Paul F. Knitter u. a. eine sog. »pluralistische Theologie der Religionen« propagiert. BERNHARDT möchte mit seinem Band einen Einblick in das Denken dieser bislang weithin im nordamerikanischen Raum wirksamen Gruppe bieten und zugleich mit der Diskussion vertraut machen. Das Ergebnis ist zweifelhaft. Schwierigkeiten bereitet schon der Begriff.

BERNHARDT selbst erläutert die Problematik der Bezeichnung: »Pluralismus« ist a) nicht nur ein deskriptiver Begriff der Wirklichkeitsbeschreibung (Pluralität der Religionen), sondern zugleich normativer Begriff einer Haltung (partnerschaftlich-dialogische Einstellung); b) in diesem Begriff bleibt das Postulat der Einheit in aller religiösen Pluriformität unerkennbar und c) bleibt inhaltlich der Zeitindex (nachauflärerisches Bewußtsein oder Koexistenz der Religionen in Geschichte und Gegenwart) unberücksichtigt (9f). Ausgangspunkt ist neben dem Erlebnis religiöser Pluralität der Schock über das lange vertretene Superioritätsgefühl des Christentums und den an diesem formulierten Absolutheitsanspruch. Umrißhaft nennt BERNHARDT in seiner Einleitung als Momente der neuen theologischen Konzeption a) die Forderung einer paritätischen Dialogizität (8; wie J. B. Metz und ich selbst seit Jahren nicht zuletzt aus dem Umgang mit Juden fordern), b) ein perspektivisches, kontextbezogenes Wahrheitsverständnis, das unter dem Terminus »plurale Wahrheit« an der von BERNHARDT selbst genannten Aporetik des »Pluralismus«-Begriffs leidet — das Extrem wird, wenn es denn so stimmt, an P. KNITTERS Einstellung zum Satz des Widerspruchs sichtbar (vgl. 14, Anm. 8), c) die Rückbindung »der unaufhebbaren Pluralität aller Wahrheit bzw. aller Offenbarung« an das »Postulat einer letztlichen Einheit in oder hinter dieser Wirklichkeit« (15), die sich auf drei Ebenen zeigt: in einer globalen Weltwahrnehmung, in der Annahme eines alle Religionen umfassenden Sinnzusammenhangs, in der doppelten Bewegung menschlicher Selbsttranszendierung und göttlicher Selbstoffenbarung (16, letzteres ist eindeutig aus einem vorwiegend christlichen Selbstverständnis heraus formuliert). Die weiteren Umrißmomente, die BERNHARDT aufführt, beziehen sich eher auf einzelne Gesichtspunkte, die sich bei verschiedenen Autoren finden: »Transzendenteologie« bei W. C. SMITH, der zu Gott, der den Gott der Religionen transzendiert, gelangen möchte, »Messianologie«, die den »Christus« von Jesus löst und auch in anderen Heilsgestalten wiedererkennen will. Der erfahrungstheologische Ansatz kann als Gemeinsamkeit der verschiedenen Überlegungen angesehen werden; er wirkt sich auch da aus, wo Gemeinsamkeit und Verschiedenheit der Religionen in den Blick kommen. Offen bleibt die Frage, wieweit am Ende (wie bei einigen Autoren, etwa G. D. KAUFMANN) die christliche Theologie »ein auf andere Traditionen hin offenes und unvoreingenommen dialogbereites, doch unhintergebar an den partikularen christlichen Kontext gebundenes Glaubensdenken« ist (konsequenter Pluralismus) oder ob sich nicht doch im Bewußtsein einer gemeinsamen Mitte auf die spirituellen Ressourcen aller Religionen zurückgreifen läßt (unitar oder monistischer Pluralismus, etwa bei HICK, SMITH, SWIDLER, KNITTER). Die Nennung der Namen besagt aber dann, daß die Hälfte der in eigenen Beiträgen vorgestellten Autoren, zumal die aus dem deutschsprachigen Raum, im strengen Sinne nicht zu den Vertretern der pluralistischen Religionstheologie gehört. Autoren wie H. OTT, M. VON BRÜCK und TH. SUNDERMEIER beweisen höchstens — zu Recht —, daß auch in Europa die Diskussion der anstehenden Fragen längst begonnen hat, — das aber wiederum gilt nicht nur für den evangelischen Raum, wenn der Blick über den konfessionellen Graben bewußter getan würde und nicht bei K. Rahner und H. Küng Halt machte.

BERNHARDT hat die verschiedenen Beiträge — mit seiner ausführlichen Einleitung, der abschließenden Überlegung von R. FISCHER und A. GRÜNSCHLOß' Einführung zu W. E. SMITH vierzehn an der Zahl — unter sechs Gesichtspunkten zusammengestellt:

*Herausforderungen:* H. OTT fordert angesichts der begonnenen Begegnungssituation zwischen den Religionen ein neues Paradigma in der Religionstheologie, deren positive Gesichtspunkte —



Erfahrungsansatz, Nähe, gegenseitige Erleuchtung und Vertiefung in Reziprozität, Dialogik, die dem Fremden im Eigenen Platz gewährt, — nicht nur konsensfähig, sondern auch in weiten Kreisen zumindest der katholischen Theologie Gemeingut sind. Bei G.D. KAUFMANNs Beitrag »Geschichtlichkeit der Religionen als Herausforderung an die Theologie« stellt sich die Frage, wieweit sich KAUFMANN noch wirklich durch die zentrale Botschaft des Christentums geprägt sieht. Theologie ist für ihn weniger korrespondierende Wissenschaft als »kreative Imagination«, die Behandlung des Christentums distanziert-kritisch. Der Beitrag ist im Grunde nicht mehr als christlich-theologischer, sondern eher als religionsphilosophischer Aufsatz zu lesen.

*Gott und Gotteserkenntnis:* J. HICK möchte die Frage der Vielheit von Gottes- und Götternamen in den Religionen unter Rückgriff auf die Kantsche Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, das Kantsche Götterpostulat und die moderne Bewußtseinsstruktur klären. Danach steht hinter aller menschlicher Realitätserfahrung das unzugängliche Reale an sich. Die christliche Erfahrung reiht sich ein unter die vielen Erfahrungen. Die Diskussion des Personverständnisses bleibt leider sehr hinter der wissenschaftlichen Diskussion zurück. (Die Übersetzung hätte im übrigen größere Sorgfalt verdient, sowohl in der Übersetzung von Termini wie auch in den Zitaten.) M. VON BRÜCK bietet eine begrifflich saubere und in der Durchführung des Gedankenganges verständnisvolle Besprechung mystischer Erfahrung und ihres Verhältnisses zur Versprachlichung in den verschiedenen religiösen Traditionen. Es ist aber — wie schon gesagt — eine Überlegung in pluralistisch geprägter Zeit, nicht aber eigentlich ein Beitrag zu einer pluralistischen Theologie. Die Wahrheitsdiskussion (94ff) setzt mit Thomas von Aquin eher zu spät an, wie auch der im abendländischen Denken bedeutsame Gegensatz von griechischem und semitischem Wahrheitsverständnis ein hilfreicher Ansatz gewesen wäre.

*Jesus Christus:* Die drei Beiträge von G. SWIDLER (Eine Christologie für unsere kritisch-denkende, pluralistische Zeit), R. RADFORD RUETHER (Kann Christologie befreit werden von Patriarchalismus?) und A. RACE (Christus und das Skandalon der Partikularitäten) spiegeln eher christologische Anfragen im englischsprachigen Raum wieder. SWIDLER und RADFORD RUETHER, beide katholisch, sind denn hier auch kaum unter der Rücksicht der Religionstheologie zu diskutieren. RACES Versuch möchte den Skandal christlicher Partikularität im »Skandalon der Partikularität« aufgehoben wissen. An alle drei Beiträge stellt sich aber die Frage, ob die Lösung nicht eher in der Destruktion als in der Konstruktion gesucht wird. Die christologische Fragestellung bleibt aber, wie auch die von P. KNITTER aufgeführten Rückfragen, zentral.

*Glaube und Religion:* Die Relativierung des christologischen Standpunktes führt zu Verlagerungen im Glaubensverständnis. Für einen im Grunde genommen im Humanum des Menschseins gründenden menschlichen Glauben steht W.C. SMITHs Beitrag, der — wie die meisten Aufsätze — kein Originalbeitrag ist, sondern aus seinem Buch *Faith and Belief* gekürzt übernommen ist. Auch dieses anregende Kapitel würde ich allerdings weniger der christlichen Theologie als der Religionsphilosophie zuordnen. Damit erweist sich aber einmal mehr die Hermeneutik des Verfahrens als ein grundlegendes Problem. Die mit dem christlichen Glauben für die christliche Theologie gegebene Normativität bleibt außerhalb des Gesichtskreises.

*Wahrheitsanspruch und Mission:* Wo von partnerschaftlicher Dialogizität die Rede ist, kann Mission nicht mehr als einseitige Einstellung angesehen werden. Der Begriff »Mission« ist denn auch längst nicht mehr für das Christentum zu reservieren. Wer in den Dialog eintritt, besagt damit zugleich wechselseitige Begegnung. TH. SUNDERMEIER prüft unter dieser Rücksicht die Wahrheit der Religionen, exemplifiziert am Buddhismus. So sehr ich den Ansatz beim jesuanischen »Weg, Wahrheit, Leben« (Joh 14, 6) teile, so sehr hätte ich gewünscht, daß die christliche Wahrheit deutlicher Relief gewonnen hätte. Mission ergibt nur dort einen Sinn, wo der Missionierende überzeugt ist, etwas zu sagen zu haben. S.G. SAMARTHAS Beitrag »Mission in einer religiös pluralen Welt« geht über die Beschreibung des Wandlungsprozesses seit H. Kraemers Signal für die Konferenz von Tambaram 1938 nicht hinaus.

*Zur Diskussion um eine pluralistische Theologie der Religionen:* P.F. KNITTER listet zunächst die Einwände der Kritiker auf (204–208), geht aber dann nicht direkt auf diese ein, sondern formuliert



unter dem Stichwort »Soteriozentrismus« seine bekannte These neu. Dabei versucht er zugleich eine Brücke zur Befreiungstheologie zu schlagen. Soteriozentrik könnte ein gemeinsamer Nenner der Religionen werden. Sicher verbindet er, wo wie im Buddhismus »Gott« nicht ausdrücklich verbindet. Zu prüfen wäre aber die Reaktion etwa im Islam. Die christologische Seite bleibt aber unbefriedigend. R. FISCHER, Studentenpfarrer in Hannover, versucht eine Quersumme. Deutlich markiert er die Grenze der Entwürfe: Sie sind innerchristlich im Horizont der abendländischen Geistesgeschichte beheimatet und haben bislang im konkreten interreligiösen Dialog noch kaum Reaktionen erzeugt. Ihre Bewährung steht somit noch aus. Der dreifache Brückenschlag — eine historisch-kulturelle, eine historisch-mystische, eine ethisch-praktische Brücke — muß versucht werden. Dabei ist die Praxis leichter zu verwirklichen als der theologische Diskurs. Die Problemunkte sind abschließend nochmals zusammengestellt (vgl. 228–236). Mit den großen Worten wie »Paradigmenwechsel«, »Kopernikanische Wende« und »Überschreiten des Rubikon« sollte man freilich vorsichtiger umgehen, auch wenn sich im nachhinein zeigt, daß ein Paradigmenwechsel stattgefunden hat.

Fazit: Es ist nützlich, daß die amerikanischen Versuche sympathisch garniert mit deutschen evangelischen Beiträgen vorgestellt werden. Es ist notwendig, daß sich die deutsche bzw. kontinentaleuropäische Theologie der Aufgabe stellt, Theologie im Horizont des Pluralismus zu treiben. Identität und Relevanz der Botschaft, Dialog und Zeugnis verlangen dabei nach einer neuen Selbst- und Fremddarstellung. Auf der Rückseite exklusiver Absolutheitsansprüche ertönt der Ruf nach neuen Einstellungen zwischen den Religionen, die Treue zur eigenen Inspiration mit Offenheit verbindet. Angesichts der vorgestellten Ansätze bleibt allerdings zunächst der Verdacht, daß die angestrebte Offenheit bislang nicht ohne einen Substanzverlust im christlichen Selbstverständnis verwirklicht wird.

Bonn

Hans Waldenfels

**Bornhorst, Bernd / Dolzer, Hermann / Dütting, Martin u.a.: Entwicklungsarbeit auf dem Land: Beispiele aus drei Kontinenten** (Misereor Dialog 7) Misereor / Aachen 1990; 231 S.

Der vorliegende Band aus der Reihe Misereor-Dialog umfaßt sieben detailreiche Schilderungen ländlicher Entwicklungsprojekte in Argentinien, Peru, Elfenbeinküste, Mosambik, Zimbabwe, Indonesien und Bangladesh sowie eine landübergreifende Analyse der Probleme ländlicher Wasserversorgung in Afrika. Trotz der großen Unterschiede der Situation in den jeweiligen Ländern, welche in den Beiträgen ebenfalls dargestellt werden, und verschiedener prioritärer Zielgruppen der von Misereor unterstützten Projekte lassen sich viele Gemeinsamkeiten ausfindig machen, die H. DOLZER und W. SCHOOP in einem Einleitungsteil zusammenfassen. In einem Prozeß gemeinsamen und ständig reflektierten Lernens werden Fähigkeiten erworben, die nicht nur der Alltagsbewältigung und Lösung unmittelbarer ökonomischer Probleme dienen, sondern den Zielgruppen auch zur Selbstorganisation verhelfen und schließlich ihr Selbstbewußtsein soweit stärken, daß sie politisch mündig werden. Ihre Aktivitäten erreichen so im Idealfall die Ebene politischer Mitverantwortung. Letztere betrifft Fragen der Agrarverfassung, der Steuergesetzgebung, der Sozialpolitik etc. und ist für eine langfristig angelegte Entwicklungszusammenarbeit unverzichtbar. Die Autoren machen darauf aufmerksam, daß an diesem Punkt auch die zwischenstaatliche Entwicklungspolitik ihre genuine Aufgabe finden müßte: in einem politischen Einwirken auf das Partnerland, die Politik zu demokratisieren, politische Partizipation zu ermöglichen, Rechtsstaatlichkeit zu garantieren und die Sozial- und Wirtschaftspolitik an den Bedürfnissen vor allem auch der ländlichen Armen auszurichten.

In allen Beiträgen werden anschaulich die Schwierigkeiten und Konflikte sichtbar, mit denen die Projekte zu kämpfen haben. Auch Erfahrungen des Scheiterns und tiefgreifender Krisen werden nicht totgeschwiegen. So läßt der Band die Projektarbeit von Misereor transparent werden und könnte dazu beitragen, manch falsches Bild von »Entwicklungshilfe« zu korrigieren, ganz gleich,



ob es aus ungerechtfertigter pauschaler Ablehnung besteht oder aus der naiv-assistenzialistischen Einstellung vieler Spender, ihr Geld müsse unmittelbar der Rettung aus lebensbedrohendem Hunger dienen. Vor allem denjenigen Gruppen, die sich in Pfarreien und Laienorganisationen der Umsetzung von Misereor-Aktionen widmen, dürfte das Buch eine große Hilfe sein. Aber auch dem Wissenschaftler bietet es wertvolle Einblicke in einen Bereich konkret-praktischer Tätigkeit vor Ort. Ärgerlich ist allerdings, daß zumindest das Rezensionsexemplar wegen der schlechten Bindung nach wenigen Seiten Lektüre in Einzelblätter zerfiel.

Würzburg

Gerhard Kruip

**Bosch, David J.:** *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* (American Society of Missiology Series 16) Orbis Books / Maryknoll-New York 1991; XVII u. 587 S.

Zehn Jahre nach seinem ersten Versuch »Witness to the World: >The Christian Mission in Theological Perspective« hat der inzwischen verstorbene international bekannte südafrikanische Missionswissenschaftler DAVID BOSCH ein veritables opus magnum vorgelegt, dessen Besprechung sich auf einige wichtige Linien und Inhalte beschränken muß.

In der Anlage an G. Rosenkranz (Die christliche Mission. Geschichte und Theologie, 1977) erinnernd, ist BOSCHS Buch eine sehr eigenständige, durch vier Merkmale ausgezeichnete Arbeit. Zunächst hat der Autor eine stupende Literaturverarbeitung geleistet, so daß das Buch in vieler Hinsicht auch als eine Art Nachschlagewerk verwendet werden kann, jedenfalls in dem Sinne, daß es geschichtliche Vorgänge oder exegetische Urteile nach dem neuesten oder glaubwürdigsten wissenschaftlichen Stand darstellt. BOSCH entfaltet dabei eine bemerkenswerte integrative Kraft für abweichende Meinungen, ohne sie jedoch zu vereinnahmen. Zweites Merkmal, das einem deutschen Leser auffallen muß, ist ein Text, der aus dem Blickwinkel der anglophonen Mission und Missionsgeschichte, speziell der amerikanischen Diskussion geschrieben ist, jedoch in der Rolle des außenstehenden Beobachters. Damit ist nicht etwa ein Defizit an Kenntnissen der europäisch-kontinentalen Literatur, Vorgänge und Ereignisse verbunden (mit Ausnahme vielleicht des französischen Sprachbereichs); es hat nur mit Mentalität und Sichtweise zu tun. Hauptthese des Buches ist dann, daß die neutestamentliche, die geschichtliche und die gegenwärtige Mission unter dem Stichwort des Paradigmenwechsels, wie er von Th. Kuhn und H. Küng auch der Theologie suggeriert worden ist, zu verhandeln seien; allerdings erkennt BOSCH die Schwierigkeiten dieser These nicht und weist auch darauf hin, daß wir gegenwärtig in und mit zwei Paradigmen leben (349). Missionswissenschaft wäre dann das Studium der verschiedenen Paradigmata, mit der Folge, daß es niemals nur eine Missionstheologie oder -theorie geben kann und darf, sondern immer »a pluriverse of missiology in a universe of mission« (8, nach Soares-Prabhu). In dreizehn Punkten formuliert BOSCH eine vorläufige Definition von Mission, die in der Durchführung des großen Werks präzisiert und nuanciert wird. In diesem Zusammenhang ist ein viertes Merkmal der Arbeit zu verstehen. Von Paradigmenwechsel zu sprechen setzt voraus, daß sowohl das überholte wie das neue Paradigma dargestellt sowie geschichtlich, philosophisch und kulturell eingeordnet werden. Der Leser wird daher mit bspw. zeitgenössischen (postmodernen) Gedankengängen konfrontiert, die man normalerweise vergeblich in einer Missionstheologie sucht.

Ausgangspunkt ist für BOSCH die zeitgenössische Krise der Mission, deren endogene und exogene Ursachen, soziologischen und psychologischen Aspekte aufgelistet werden. Es ist im Unterschied zu früher unklar, was heute Mission heißen kann und soll. Das ist aber nur der Introitus zum ersten Teil, der in Anknüpfung an M. Kähler und M. Hengel davon ausgeht, daß die Bibel ein Missionsdokument und die Mission die Mutter der Theologie ist. BOSCH diskutiert hier alle relevanten Fragen zum AT, zu Person und Amt Jesu sowie zur urchristlichen Mission, um dann Mt 28 und Lk 4,16ff sowie die Mission des Paulus als drei verschiedene urchristliche Paradigmata (B. spricht hier aber auch von Modellen!), immer unter Verwendung der wissenschaftlichen Literatur, vorzustellen. Teil 2 diskutiert eingangs die Paradigmentheorie, bevor sie in großflächigen Überblicken



auf die Alte (Ost-) Kirche, die mittelalterliche katholische Kirche, die protestantische Reformation (einschließlich Pietismus und Puritanismus) und die Mission im Gefolge der Aufklärung appliziert wird. Letzterer Abschnitt — gemeint ist der Zeitraum von 1700 bis 1950 — nimmt besonders breiten Raum ein und enthält am meisten historische Details, ohne doch eine eigentliche Missionsgeschichte zu bieten. Ausführlich kommen hier verschiedene missionarische Motive der Moderne zur Sprache (Ehre Gottes, Liebe, Kultur und Evangelium, Manifest Destiny, Kolonialismus, Millenium, Voluntarismus), verbunden mit erhellenden Ausführungen z. B. zu der auch heutige Polarisierungen erklärenden Spaltung in »premillenaristische« und »postmillenaristische« Gruppen.

Unter dem Titel »Toward a Relevant Missiology« (Teil 3) erklärt BOSCH zunächst die Herausbildung des postmodernen Paradigmas und die Situation, in die die gegenwärtige Mission gestellt ist. Das ökumenische Paradigma scheint geeignet, die Prüfung zu bestehen und der Postmoderne angemessen zu entsprechen. Hier ist die oben angesprochene Einbettung der Missionsdiskussion in die allgemeine geistesgeschichtliche Entwicklung besonders frappierend. BOSCH steht bei der Überwindung des rationalistischen Paradigmas besonders auf dem Boden von Polany, dessen Epistemologie die personale Struktur der Erkenntnis herausstellt. Folgende dreizehn Elemente eines sich herausbildenden ökumenischen missionarischen Paradigmas werden nacheinander besprochen und dokumentiert (wobei jedes dieser Elemente je wieder eine andere Seite des erreichten oder zu erreichenden Konsenses beleuchtet). Danach kann Mission gesehen werden als:

- Kirche mit anderen (anstatt für andere, oder: Konvivenz),
- Missio Dei (Verankerung in der Trinität als theologische Innovation),
- Vermittlung von Heil (alle Bereiche menschlicher Existenz umfassend, aber nicht ohne Buße und personale Glaubensentscheidung),
- Suche nach Gerechtigkeit (Verhältnis von Evangelisierung und Solidarität),
- Evangelisierung (Dimension und missionarisches Handeln der Kirche in Wort und Tat, das Einzelnen und Gruppen Umorientierung des Lebens anbietet),
- Kontextualisierung (Korrektur der gängigen Thesen durch eine kreative Spannung zwischen Theorie, Praxis und Poiesis),
- Befreiung (Segundos Paulusinterpretation und Gutiérrez' neues Vorwort zu seiner Befreiungstheorie als signifikante neue Entwicklungen),
- Inkulturation (Austausch von vielen Theologien, also Interkulturation, aber nicht Provinzialität),
- gemeinsames Zeugnis (Einheit in der Mission, Mission in der Einheit, Trennung als Sünde),
- Amt des ganzen Volkes Gottes (allgemeines Priestertum, Ämter)
- Zeugnis gegenüber Menschen anderen Glaubens (Dialog und Mission in Demut),
- Weg von einer Theologie der Mission zu einer missionarischen Theologie (mit K. Barth als entscheidendem Faktor),
- hoffendes Handeln (keine Wahl zwischen Heilsgeschichte und Profangeschichte; Aufnahme und Umkehrung von Margulls »Hoffnung in Aktion«).

In jedem dieser längeren oder kürzeren Abschnitte zeigt BOSCH anhand der ökumenischen Diskussion — und hier sind wirklich protestantische und katholische Dokumente an der Herausbildung des Konsenses gleichermaßen beteiligt — Mission als Teilnahme an Gottes Mission und, dabei immer auch die evangelikale Seite berücksichtigend, welchen Stand der Diskussion wir erreicht haben und welche Probleme offen bleiben. Allen einseitigen Lösungen stellt er die überall vorhandene »creative tension« entgegen (z. B. zwischen Kirche als Heilsvermittlerin und als Illustration von Gottes Handeln an der Welt, oder zwischen Eschatologie und Mission), denn er redet selbst einer ganzheitlichen Schau der Dinge das Wort, der des Enthusiasmus (384). »It follows that the church can be missionary only if its being-in-the-world is, at the same time, a being-different-from-the-world.« (386).

BOSCH wendet sich gegen die Überforderung der Mission durch Weltverbesserung aber ebenso gegen die traditionell evangelikale Entlastung der Mission von dieser Aufgabe oder eine Zwei-Mandamententheorie. Instruktiv und überzeugend sind seine Kapitel zur Kontextualisierung und zur



Befreiungstheologie; er äußert nicht Gravamina, sondern zeigt Entwicklungen zu Kurzsichtigkeit und Möglichkeiten zu deren Überwindung.

Die Ausgewogenheit läßt aber gelegentlich eine neue weiterführende eigene These BOSCHs vermissen. Fragen drängen sich auf bei seinem Gebrauch des Attributs »postmodern« oder des Begriffs »Paradigmenwechsel«: ist es mehr als ein modischer Sprachgebrauch, und was trägt diese Sprachregelung wirklich für die Missionswissenschaft aus?

Das Schlußkapitel erinnert an Emilio Castro, ohne jedoch explizit an in anzuknüpfen: Mission in many modes. Es ist außerordentlich schwierig, Mission genau zu bestimmen, sagt der Autor, wobei solche Bestimmung ein modernes, dem Plausibilitätsschwund entspringendes Bedürfnis ist. Es handelt sich letztlich um einen kontinuierlichen Prozeß des Prüfens, Umformulierens und Wegwerfens. Verändernde Mission ist sowohl als Realität verändernde Aktivität als auch als Notwendigkeit der Selbstveränderung zu verstehen (511). Mit Ludwig Rütli ist BOSCH einem als Kerygma, Koinonia, Diakonia, Martyria und Leitourgia definierten Missionsverständnis gegenüber kritisch eingestellt: »we need a more radical and comprehensive hermeneutic of mission« (399, 512). Deren facettenreiche Realität verankert BOSCH christologisch in der Inkarnation, Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung Jesu, sowie in Pfingsten und der Parusie. Wie fast überall in der Missions-theologie der letzten zwanzig Jahre ist hier Moltmann mit seiner christologisch und pneumatologisch akzentuierten Hermeneutik der Sendung stark präsent. Die hermeneutische Frage nach der Mission beantwortet BOSCH am Schluß seines Werks mit einer Formulierung, die zugleich als eine Art Zusammenfassung und Ergebnis heutiger theologischer Bemühung um die Mission gelten kann:

»Mission is not competition with other religions, not a conversion activity, not expanding the faith, not building up the kingdom of God; neither is it social, economic, or political activity. And yet, there is merit in all these projects. So, the church's concern is conversion, church growth, the reign of God, economy, society and politics — but in a different manner! The missio Dei purifies the church. It sets it under the cross — the only place where it is ever safe. The cross is the place of humiliation and judgement, but it is also the place of refreshment and new birth. As community of the cross the church then constitutes the fellowship of the kingdom, not just church members; as community of the exodus, not as a religious institution, it invites people to the feast without end« (519).

Lausanne

Klauspeter Blaser

**Bouman, Johan:** *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie* (WB-Forum 53) Wiss. Buchgesellschaft / Darmstadt 1990; VII u. 130 S.

Das Buch beschreibt, wie der Untertitel sagt, vornehmlich anhand des Koran und der jüdischen Traditionsliteratur die engen und charakteristisch unterschiedlichen Bezüge in den Lehraussagen über Moses, Abraham und Noah als Tatbestand einer Tragödie. Bemerkenswert sind die Aussagen S. 10f zum historischen Vorkommen von Juden und Christen auf der Arabischen Halbinsel zur Zeit der Geburt Mohammeds. S. 59 wird die Zahl der erwachsenen jüdischen Männer in Medina auf rund 2000, die der ganzen jüdischen Bevölkerung auf 10.000 geschätzt. S. 67f wird gezeigt, daß man eher von einem (verordneten) Edikt als von einem Vertrag mit den Juden als »Verfassung von Medina« reden sollte. S. 69ff wird gezeigt, weshalb wohl die zeitgenössischen Juden Mohammed als Propheten abgelehnt haben. S. 73ff werden dann der Sieg Mohammeds über die Juden in der Schlacht bei Badr und die damit zusammenhängenden negativen Folgen für das islamisch-jüdische Verhältnis beschrieben. S. 93ff wird das Urteil des Koran über die Juden zusammengefaßt. S. 101ff wird der dhimmi-Status für die Juden im Laufe der Geschichte kurz dargestellt. Im Nachwort (S. 108–110) wird die Tragödie mit Blick auf heute noch einmal pointiert zusammengefaßt.

Hannover

Peter Antes



**Brandewie, Ernest:** *When Giants Walked the Earth. The Life and Times of Wilhelm Schmidt SVD* (Studia Instituti Anthropos, 44) University Press / Fribourg 1990; 357 S.

Der Titel dieser Biographie findet gegen Ende des Buches (333) seine Erklärung, wenn P. Wilhelm Schmidt (1868–1954), zusammen mit Tylor, Frazer, Max Müller und Pettazzoni, als einer der Riesen in der Geschichte der Ethnologie und Religionswissenschaft bezeichnet wird. Die vorliegende Biographie, von echter Sympathie für W. Schmidt getragen, zeigt eindrücklich, daß er tatsächlich ein Riese war, wenn auch einer mit Schwächen und Fehlern, geehrt von den einen, angefeindet von anderen. Das Buch stellt ihn als Ethnologen und Religionshistoriker vor und geht auf jene umstrittenen Hauptideen seines wissenschaftlichen Werkes ein, die ihn bekannt gemacht haben: Urmonotheismus und vor allem die Kulturkreislehre. Darüber ist schon so viel geschrieben worden, daß sich die Ausführungen dazu in dieser Biographie richtigerweise im Rahmen halten (107–119). Man darf das ganze Werk von W. Schmidt nicht zu sehr mit der Unhaltbarkeit der Kulturkreislehre verknüpfen (118). Nach Meinung von BRANDEWIE sah Schmidt selber als seinen wichtigsten Beitrag die »Zerstörung der Evolutionstheorie« (343). Die Frage, ob oder inwieweit Schmidt selber nicht auch eine Form von Evolutionismus vertrat, wirft der Autor nicht auf. Leider wird von ihm die Bedeutung übersehen, die Schmidt in der heutigen Matriarchatsdiskussion zukommt. Manche seiner diesbezüglichen Äußerungen sind, einmal abgesehen von patriarchalen Formulierungen, nicht einfach abwegig. Zu Recht wird der von Freund und Feind anerkannte wissenschaftliche Beitrag gewürdigt, den W. Schmidt mit der Gründung und Leitung des *Anthropos* und mit seinem Einsatz für andere Zeitschriften und auch für Museen geleistet hat. Die Bedeutung des *Anthropos* für die Arbeit der Missionare charakterisiert und relativiert BRANDEWIE: »Die Missionare taten mehr für den *Anthropos*, zumindest in den Anfängen, als der *Anthropos* für die Missionare tat.« (336) In zunehmendem Masse übergang Schmidt die praktischen Bedürfnisse der Missionare und setzte deren Beiträge gezielt für seine Ideen ein (48). Das Hauptinteresse des Biographen gilt weniger dem wissenschaftlichen Werk als der Person und dem Umfeld, in dem der in Österreich eingebürgerte Schmidt gewirkt hat. Er charakterisiert ihn als treuen Kirchenmann, besonders deutlich in den Kapiteln *The Importance of Scholasticism* (77–95) und *Schmidt and Apologetics* (120–140). Der oft gemachte Vorwurf, er sei als Priester und als Mitglied eines missionarischen Ordens in seiner wissenschaftlichen Arbeit voreingenommen, hat W. Schmidt immer besonders schmerzlich getroffen und zu heftigen Reaktionen geführt (116 u. a.). BRANDEWIE ist aber der Meinung, daß Schmidt tatsächlich Apologet war; er wollte *religiosa*, *Christiana* und *Catholica* mit *scientifica* untrennbar verbinden (129), der wissenschaftlichen Welt Gottes Existenz beweisen (56). Sein ungewöhnliches schriftstellerisches und praktisches Engagement in der Seelsorge, im sozialen und politischen Bereich dürfte den meisten Lesern nicht bekannt sein. Schon sehr früh zeigte er höchstes Interesse an der Politik (16). Sehr eingehend wird die Frage der möglichen Sympathie für den Nationalsozialismus und den Antisemitismus behandelt. Nach Meinung von BRANDEWIE war Schmidt kein Nazi, wohl aber könne er dem Vorwurf des Antisemitismus nicht ganz entgehen (167–168, 232–242). Schmidt war für die Oberen des Ordens und besonders für die jeweilige lokale SVD-Gemeinschaft ein unbequem-eigensinniges Mitglied, wie BRANDEWIE immer wieder deutlich macht (162, 181, 188 u. a.). Der Gehorsam war ihm immer dann ein Problem, wenn Vorschriften den Bedürfnissen seiner wissenschaftlichen Tätigkeit (Reisen, Kongresse, Publikationen) im Wege standen. Als »Riese« konnte er »kleine Geister« nicht ertragen. Wie BRANDEWIE die letzten Lebensjahre von W. Schmidt in der kleinen Gemeinschaft am Anthropos-Institut in Froideville bei Fribourg (Schweiz) detailliert und schonungslos schildert, insbesondere die beschämend-zermürbende Auseinandersetzung mit Fritz Bornemann, dem damaligen Schriftleiter, läßt die Frage aufkommen: Was hat diese äußerst peinliche Offenlegung letztlich für einen Sinn?



**Colsmán, Michael:** *Definitionen psychologisch-ethischer Faktoren in der systematischen Philosophie des Buddhismus*, Centaurus-Verlagsgesellschaft/Pfaffenweiler 1989; 221 S.

Bereits Lama Anagarika Govinda hat 1961 die psychologische Grundhaltung der frühbuddhistischen Philosophie hervorgehoben und auf der Grundlage der Abhidhamma-Tradition analysiert. Die vorliegende Studie, die auf eine Magisterarbeit von 1981 zurückgeht, will spezifisch die bekannten 51 »seelisch-geistigen« Faktoren (dieser Begriff bedürfte der genaueren Klärung) analysieren und aufeinander zuordnen, und zwar auf der Grundlage eines tibetischen Kommentars von dem in Dharamsala lehrenden Geshe Lobsang Gyatso (geb. 1928). Dabei geht es vor allem um Definitionen der mentalen Faktoren, die in der Tat das mahayana-buddhistische Bewußtseinsverständnis wie auch die gegenwärtig geübte Praxis der Gelugpas (an entscheidenden Stellen wird Geshe Rabten zitiert) ausgezeichnet erhellen. Der Vf. bemerkt zutreffend, daß alle Kategorien bes. in der frühbuddhist. Philosophie einen »erlösungspragmatischen Charakter« (78) haben, was erkennbares Leitmotiv bei der Übersetzung einzelner Begriffe ist. Die relative Unabhängigkeit von Konzeptbildung und Sprache, wie sie mit jeweils unterschiedlichen Argumenten von der tibetischen Tradition wie auch in der modernen experimentellen Psychologie vorgetragen wird (18), ist ein anderer Schlüssel zum Verständnis der Begriffsketten. Der Vf. zieht bei der Erklärung die Erörterungen im Abhidharmasamuccaya zu Rate und versucht auch, die Wurzeln bestimmter Vorstellungen in den Sutras aufzuzeigen, wobei allerdings der Versuch genauerer historischer Analysen und evtl. begriffssoziologischer Studien interessant gewesen wären. Die gelegentlichen Parallelen zur Ethik des Aristoteles, zur Stoa, zu Spinoza, Kant und Nicolai Hartmann sind interessant, ermangeln aber der historischen Einordnung in die europäische Wissenschaftsgeschichte und wirken eher zufällig. Die jedem Topos angefügte Sammlung von Sprichworten aus den unterschiedlichsten Kulturen ist höchst problematisch — gerade auch Sprichtworte darf man nicht des historischen Kontextes berauben, wenn sie nicht zu leeren Allgemeinplätzen verkommen sollen und dann letztlich alles bedeuten können.

Der Vf. arbeitet die Differenz zwischen vielen Stellen im Pali-Kanon und im Abhidhamma bei der Wahrnehmungstheorie heraus und kommt auch zu interessanten Vorschlägen der Unterscheidung der verschiedenen Gruppen von Faktoren (z. B. S. 166 f zu II, 1). Er betont, daß das System nicht klar ist, daß Überlagerungen von Bedeutungen auftreten und manchen Klassifikationen durchaus auch etwas Zufälliges eignet (100). Die Zuordnung der sekundären geistigen Unreinheiten zu den primären läßt dennoch deren Charakter gut erkennen. Überhaupt sind einzelne Begriffsanalysen als gelungen und originär zu bezeichnen, so etwa in bezug auf *smṛti* (28), *kuśāla* oder *śraddhā* (36 f u. 171 A III, 9); der Vergleich mit den Parallelen im Christentum ist aber schwach und eklektisch (38). Wichtige Überlegungen stellt der Vf. zum *anatta*-Verständnis an, wenn er das Problem der buddhistischen Ich-Aufgabe mit der westlich-psychologischen Kategorie der Individuation kontrastiert und die Frage im Sinne von Jean Gebbers phylo- und ontogenetischen Entwicklungsphasen lösen will (81 ff). Das Buch stellt eine philologisch solide gearbeitete Studie zu den für das Verständnis des Buddhismus wichtigen 51 mentalen Faktoren dar, die ihresgleichen bisher noch nicht hatte. Die Analysen auf Grund des tibetischen Kommentars sind Definitionen, die allerdings (wie etwa bei »Grausamkeit« oder »Gewalttätigkeit«, 125 f) keine Analyse der intrapsychischen Grundlagen von bestimmten Affekten leisten. Es wäre wünschenswert, daß diese Aufgabe, möglichst in interkultureller und interdisziplinärer Diskussion, in einem Folgeband geleistet würde.



**Corless, Roger / Knitter, Paul F. (Ed.):** *Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Explorations*, Paulist Press / New York- Mahwah 1990; 109 S.

Der Buchtitel bringt zwei in unterschiedlichem Zusammenhang diskutierte zentrale Themen des buddhistisch-christlichen Dialogs, wie er vor allem in den USA geführt wird, zur Sprache. In drei Essays, die auf einer Konferenz am Hawaii Loa College im Januar 1984 vorgetragen wurden, geht es a) um das Verhältnis von Kenose und Leere (M.ABE), b) um Leere und Trinität (M. VON BRÜCK), c) um die Frage, ob Hinsichtlich der Leere von Willen gesprochen werden kann (R. CORLESS), eine Frage, die M. ABE seinerseits bereits anspricht. Zu allen drei Essays gibt es je einen Antwortversuch: zu a) von H. KÜNG (allerdings aus anderen Veröffentlichungen für diese präpariert), zu b) von P. O. INGRAM, zu c) von D. FOSTER. P. KNITTERS direkter Beitrag zur Edition geht offensichtlich über die Verwendung seines Namens im Titel nicht hinaus. Das Buch ist ein Versuch, der als solcher deshalb hier genannt zu werden verdient, weil das Thema Leere in Buddhismus und Christentum, im christlichen Gottes- und im buddhistischen Buddha-Verständnis zu einem zentralen Thema zu werden beginnt. Zwei Texte sind von besonderer Bedeutung: M. ABE trägt seine Thesen zur Sache inzwischen seit 1984 immer wieder vor in der Hoffnung, daß Gesprächspartner auf ihn eingehen. Das wäre ihm zu wünschen. Hier findet er einen solchen nur bedingt. Der zweite Text, den ich meine, ist INGRAMS Antwort auf M. VON BRÜCKs Versuch, seine Sicht der Trinitätslehre in den buddhistisch-christlichen Dialog einzubringen, den Ingram aus linguistischer und historischer Sicht anfragt. Tatsächlich liegen die grundlegenden Probleme des kulturübergreifenden Gesprächs offensichtlich im Bereich der Hermeneutik, ohne daß sie wirklich zur Sprache kommen. Der schlichte Verweis auf Th. Kuhns Paradigmenwechsel leistet hier zu wenig. Auch wenn das Buch über eine Problemansage kaum hinauskommt, bleibt es doch dort anregend, wo Probleme dieser Art noch gar nicht gesehen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

**George, Francis E.:** *Inculturation and Ecclesial Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II.*, Urbaniana University Press / Rome 1990; 380 S.

Der Autor war jahrzehntelang in der Administration seines Ordens (OMI) tätig, zunächst in den Vereinigten Staaten, dann in Rom. Die Diskussion um Kirche und Kultur, nicht zuletzt in der Zeit des Pontifikats des jetzigen Papstes, aber dann auch die Erfahrungen seines eigenen Landes waren für ihn Anlaß, dem gewählten Thema in einer Monographie nachzugehen. In zwei großen Teilen und 10 Kapiteln behandelt der Vf. zunächst das Verhältnis von Glaube und Kultur, sodann die kirchliche *Communio* als Kontext der Inkulturation. Kap. 1 erläutert den päpstlichen Standpunkt anhand der einschlägigen Verlautbarungen. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Pontifikaten kommen m.E. nicht sehr deutlich zum Vorschein. Kap. 2 untersucht exemplarisch päpstliche Reisen zu historischen katholischen Völkern wie den Polen, Iren, Brasilianern und Portugiesen, zu »stark protestantisch beeinflussten« Kulturen wie Deutschland und Großbritannien und fremdreligiös beeinflussten Kulturen wie Korea, Thailand, dann Afrika, schließlich zu säkularisierten, aber kulturell offenen Gesellschaften wie der kanadischen, der schweizerischen, — Zuteilungen, die interessant, aber teilweise nicht unproblematisch sind. Kap. 3 ist der Reflexion auf das Verständnis von »Kultur« gewidmet; es wird dann mit dem päpstlichen verglichen. Kap. 4 verfolgt die Frage der Weitergabe des Glaubens im kulturellen Kontext, das Problem der Inkulturation, konkretisiert an den Erfahrungen seiner amerikanischen Heimat und seines Ordens. Kap. 5 bietet Richtlinien für den Inkulturationsprozeß. Der kürzere zweite Teil geht dann auf die Lokalkirche unter Berücksichtigung ihres Kulturbezugs ein, Kap. 6 eher prinzipiell, Kap. 7 dann im Blick auf die Äußerungen des Papstes zur Sache. Dabei zeigt sich, daß die römische Sicht der *Communio*-Ekklesiologie den vielfach diskutierten Unterschied zur pyramidalen Hierarchie-Ekklesiologie kaum zur Sprache bringt



und die in den letzten Jahren so belastenden Spannungen folglich auch ausgeblendet bleiben. *Kap. 8* ist in seiner Zusammenstellung von einschlägigen römischen Verlautbarungen seit Vaticanum II eher ein Stück Fleißarbeit, bei dem der konkrete Weltbezug ausfällt. Das gilt auch für *Kap. 9*, das vom kirchlichen Selbstbewußtsein in der Sache handelt. Als Zielvorstellung tritt in *Kap. 10* eine Gemeinschaft von Kirchen in den Blick, die sich durch inkulturierten Glauben unterscheiden. Problembewußtsein ist stets ein von innerkirchlichen Entwicklungen und außerkirchlichen Momenten geprägtes Bewußtsein. Wo das Problembewußtsein halbiert ist, können leider — trotz aller Sorgsamkeit in der behandelten Hälfte — die gemachten Einsichten kaum greifen.

Bonn

Hans Waldenfels

**Gort, Jerald D. / Vroom, Hendrik M. / Fernhout, Rein / Wessels, Anton (Ed.):** *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, William B. Eerdmans Publ. Comp. / Grand Rapids, Mich.; Ed. Rodopi / Amsterdam 1990; 230 S.

Mit diesem Band eröffnet die Theologische Fakultät der Freien Universität Amsterdam eine neue Reihe zum Thema: *Currents of Encounter: Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs, and Cultures*. Bd. 1 faßt die Vorträge eines Symposiums zum Thema aus dem Jahre 1988 zusammen. Die Beiträge sind unter zwei Rücksichten zusammengefaßt: Teil I: Annäherungen an die Phänomene des Synkretismus, Teil II: Fallbeispiele interreligiöser Begegnung und des Synkretismus. Das Schwergewicht liegt auf dem Teil I, in dem zunächst die Frage der Definition von Synkretismus (A. DROOGERS) behandelt wird, dann in der Abfolge der Beiträge das Verhältnis von Synkretismus und Dialog — philosophisch (H. M. VROOM) und christlich-ökumenisch (J. D. GORT), das Pro und Contra in den biblischen Voraussetzungen (A. WESSELS), die interreligiöse Normativität, erläutert am Phänomen der Heiligen Schriften (R. FERNHOUT), der Dialog der Berührungspunkte als Annäherung an den interreligiösen Dialog (M. FRIEDMAN). Für DROOGERS Definitionsversuch ist das Element der Kontestation bedeutsam. Nach ihm reicht weder die subjektive Feststellung einer illegitimen Vermischung noch die objektive Beobachtung der Koexistenz einander fremder Elemente aus. Ihm geht es bei der Forschung um die Frage, in welchem Maße die interreligiöse Interpenetration, um die es in einem Studium geht, bezeugt ist und von wem. Auf diese Weise gewinnt er einen breiteren Spielraum der Erkenntnis, aber auch der Beurteilung. Um die Eröffnung eines neuen Spielraumes geht es dann im Anschluß an den einführenden Aufsatz auch den nachfolgenden, relativ kurzen Ausführungen. — Die Teilstudien des Teils II sind hier nicht ausführlicher zu referieren. Ihre Zusammenstellung ergibt sich mehr oder minder zufällig aus den Interessensgebieten der Teilnehmer des Symposiums. Ein Beitrag stammt aus dem islamischen Bereich, zwei weitere aus dem afrikanischen Raum. T. VETTER prüft J. B. Cobbs Einstellung zur Begegnung mit dem Buddhismus, J. H. KAMSTRA das Phänomen der japanischen Religiosität. Alle übrigen Beiträge dieses Teils — die Hälfte der zehn — sind dem Hinduismus gewidmet. — Im kurzen abschließenden Teil III rekapituliert D. C. MULDER das Ergebnis, das letztlich weniger in der Lösung als in der Beschreibung eines Problems besteht. Dazu gehört die Beobachtung, daß die christliche Theologie in ihrer Systematik immer weniger der Begegnung mit anderen Religionen ausweichen kann und daß die Frage nach der Heilserlangung sich neu stellt. In den Religionen stellt sich die Frage nach Heil und Unheil. Religionen sind aufgrund dieser Frage ihrerseits zum Anlaß von Disharmonie und Leiden in der Welt geworden. Heil und Wahrheit sind nicht einfach identisch. Von Beobachtungen dieser Art aus ist weiterzudenken.

Bonn

Hans Waldenfels



**Greiner, Sebastian:** *Gewißheit der Gebetserhörung. Eine theologische Deutung, Communio* / Köln 1990; 292 S.

Die von Jesus verheißene »Gewißheit der Gebetserhörung« (vgl. vor allem Mt 7,7 par; 21,22 par) sei das »*proprium christianum* des Gebetes« (20) und — mehr noch — »Leitgedanke nicht nur der Dogmatik, sondern auch der theologischen Ethik« (278). Diese auf den ersten Blick erstaunliche und unvermutet weitreichende These zu untermauern, ist Ziel der vorliegenden Studie, die das Thema in einer vierfachen Annäherung reflektiert. Die Überlegung setzt ein mit der philosophischen Frage nach der Möglichkeit, Gebet als menschlichen Grundakt zu verstehen (1. Kap: »Das Problem der Gebetserhörung«). In Auseinandersetzung mit den bekannten Argumenten neuzeitlicher Religionskritik (Kant, Feuerbach und Freud werden ausdrücklich herangezogen) wird dem magischen Mißverständnis die antimagische Gebetslehre, wie sie aus Schrift und Tradition zu erheben ist, an ausgewählten Beispielen gegenübergestellt. Unter dem Stichwort vom »Ernst des Gebetes« (35 ff) wird Gebet als ganzheitlicher, das Leben des Menschen selbst einfordernder Vollzug dargestellt. In der folgenden Erörterung des Zusammenhangs von »Gebet und Naturgesetz« (58 ff) wird die Denkmöglichkeit der Erhörungs-gewißheit unter der Voraussetzung sich wandelnder Weltbilder problematisiert, um schließlich mit der Frage nach der »Erkenntnis der Gebetserhörung« (72 ff) die subjektbezogenen Voraussetzungen der Thematik zu erreichen. Mit der These, »der Ort, an dem ... Gebetserhörung erkannt wird, (sei) die Gebetserhörung erkennen wollende Erinnerung, das aufmerksame Vergleichen zwischen dem Erbetenen und dem Erhaltenen« (76 f), eröffnet der Vf. eine auch glaubenspsychologisch interessante Perspektive auf die durchaus ambivalente Beteiligung von Vernunft und Phantasie im Wahrnehmungsgeschehen der »Erhörung«, führt zugleich aber auch weiter auf das Problem der Nicht-Erhörung und damit zur Theodizee-Frage.

Das 2. Kapitel (»Der Grund der Gebetserhörung«) geht in Anlehnung an neuere exegetische Arbeiten auf das Zeugnis der Evangelien über Jesu Beten und Gebetslehre ein. Die von der Verheißung der Erhörung unterfangene Gebetsunterweisung der Jünger (87 ff) — ins Zentrum stellt Greiner eine Auslegung des Vaterunsers — wird rückgebunden an die Gefährdung dieser Gewißheit in der Bewährungsprobe des Beters Jesus im Garten Gethsemani (105 ff), vor deren Hintergrund die Auferweckung Jesu als der eigentliche Grund der Erhörungs-gewißheit deutlich wird (117 ff). Damit ist die Rückbindung an das Glaubensgeschehen, an die Kraft prospektiver Hoffnung und retrospektiv Gewißheit schaffender Deutung gegeben, oder theologisch gesprochen: an das dynamisierende Wirken des Heiligen Geistes, der nach Röm 8,26 f in den Glaubenden betet. Über diese Brücke gelangt der Vf. zu der das Kapitel abschließenden Reflexion auf die trinitarische Struktur des Gebetes (nach dem von J. A. Jungmann herausgearbeiteten Liturgieverständnis der alten Kirche wie vor allem nach der von Hans Urs von Balthasar entworfenen Gebetsauffassung).

Das dritte Kapitel (»Die Erfahrung der Gebetserhörung«) versucht eine Beleuchtung des Themas in ekklesiologischer Perspektive, wobei das Verhältnis von privatem und liturgischem Beten, von Gebetserhörung und Sakrament, von Gebet und (tätiger) Liebe besprochen wird. Ergänzend zu diesen Überlegungen wird unter dem Axiom »*lex orandi lex credendi*« die Verhältnisbestimmung von Liturgie und Dogma diskutiert. Ein letzter Abschnitt erwägt die Möglichkeit des Gebetes um die Kircheneinheit von dem Gedanken der Erhörungs-gewißheit her (als alternativer Ansatz zu dem lange Zeit aporetisch vom Primat der Wahrheitsfrage her angegangenen Problem).

Die erstaunlichste Wende nimmt der Gedankengang der Studie mit dem vierten und letzten Kapitel, das mit dem Thema »Gebet und Moral« einen in den bisherigen Gebetstheologien wenig berücksichtigten Aspekt aufnimmt (vgl. 20). Es geht dem Autor darin um die »idealtypische Erfassung der wichtigsten Momente von Naturrecht und autonomer Moral, die als Basis für eine grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses von Gebet und Moral dienen kann« (210). Dementsprechend bietet er zunächst sowohl eine knappe Darstellung zur Entwicklung der Naturrechtslehre als auch zu Grundpositionen der autonomen Moral (vor allem in Anlehnung an Böckle und Auer). Vor diesem Hintergrund entwickelt der Vf. in dem Abschnitt »Sittlichkeit und Gebetserhörung« seine eigene Position. Er nimmt den kritischen Einwand gegen die autonome Moral auf, sie arbeite mit



einem abstrakten Vernunftbegriff, und stellt ihm den Aspekt der sittlichen Beanspruchung in der Zeit gegenüber. Um die richtige Entscheidung zur rechten Zeit aber müsse im Gebet gerungen werden (263). In diesem Zusammenhang wird das bereits früher eingeführte Engagement von Vernunft und Phantasie in der Wahrnehmung der Gebetserhörung wieder aufgenommen: Wenn mit dem Einsatz dieser Kräfte die Klärung der anstehenden Entscheidung geleistet werde, könne »das Gebet als erhört betrachtet werden ... Der so durch Vernunft und Überlegung erkannte Auftrag des Menschen ist dann Gottes gnädiger Wille« (263), den der Autor terminologisch als »Gesetz« von der rein rational, also ohne Gebet gewonnenen »Norm« unterscheiden möchte.

Mit den Schlußüberlegungen zu »Evangelium und Supererogation« bzw. zum Verhältnis von »Gesetz und Evangelium« spitzt der Vf. die Differenz zwischen seiner Deutung der Sittlichkeit von der Gebetserhörung her und der autonomen Moral noch einmal zu. Seine Zurückweisung der Trennung von Heils- und Weltethos gründet in der Überzeugung, »erst das Gebet und die Gewißheit seiner Erhörung (ermöglichten) ein authentisches sittliches Leben« (277), womit dann für den Vf. die Propriumsfrage im eingangs genannten Sinne entschieden ist. Freilich bleibt die Frage unbeantwortet, wie auf dem Boden einer so explizit glaubensbezogenen Interpretation der Sittlichkeit das Postulat der Universalisierbarkeit noch eingeholt werden kann.

Von hier her ist nun — von diskussionswürdigen Einzelfragen abgesehen — an die materialreiche, über weite Strecken recht anregende Studie des theologisch wie literarisch sehr belesenen Autors eine grundsätzliche Rückfrage zu stellen: Angesichts der Frage nach dem Zusammenhang von Gebet und Moral erstaunt der Ansatz bei Naturrecht und autonomer Ethik, dem dann — doch etwas unvermittelt — die glaubensethische Wendung entgegengesetzt wird. Für die Aufarbeitung dieses wichtigen Bereiches wäre eine Reflexion auf den ursprünglichen, seit dem Spätmittelalter jedoch verdunkelten und erst allmählich wieder entdeckten Zusammenhang von Ethosreflexion und Spiritualität in der Theologie hilfreich gewesen. Ein solcher Zugang hätte die Annäherung an eine hermeneutisch ansetzende ethische Theorie — wie sie etwa in den Arbeiten von Klaus Demmer entwickelt ist — und damit gegen eine Selbstgettoisierung eher gewappnete Vermittlung zwischen Normtheorie und Glaubensethik denkbar gemacht. Dies wäre umso wünschenswerter gewesen, als der Vf. mit der Erörterung philosophischer, bibeltheologischer und dogmatisch-liturgischer Grundlagen des nur scheinbar sehr speziellen, die gesamte Gnadentheologie berührenden Erhellungsgedankens ein breites Fundament für eine Theologie des Gebetes legt, den Leser jedoch mit der Frage, wie diese Gewißheit im Glauben zu gewinnen sei — also mit der Frage nach einer Spiritualität des Gebetes — ein wenig ratlos zurückläßt. Eben hier könnte ein Anknüpfungspunkt zum Thema »Gebet und Moral« gefunden werden, der das so notwendige Gespräch zwischen Dogmatik und theologischer Ethik entscheidend befruchten könnte.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

**Heim, Walter:** *Geschichte des Institutes Bethlehem. Bd. VI: Die Errichtung des Schweizer Missionsseminars*, Missionsgesellschaft Bethlehem / Immensee 1990; III u. 180 S.

Unter den schweizerischen Missionsinstituten nahm die 1895 von Pierre Marie Barral als Apostolische Schule gegründete Missionsgesellschaft Bethlehem zu Immensee im katholischen Missionswesen jahrzehntelang eine führende Stellung ein. Von Beginn an sah dieses Institut, das stets Wert auf seinen internationalen Charakter legte, die primäre Aufgabe darin, junge Menschen für das apostolische Leben und Wirken auszubilden. Nach Barrals erzwungenem Ausscheiden leitete seit 1907 Direktor Dr. Pietro Bondolfi mit Regens Msgr. Dr. Anton Gisler als Präsidenten des Zivilrats die Geschicke der Gesellschaft. Die kirchenrechtliche Zuständigkeit lag in Händen des Churer Ortsordinarius. Bis zum Ersten Weltkrieg schrieb der Studienverlaufsplan acht Jahre Gymnasium inklusive zwei Jahre Philosophie in Immensee vor und anschließend vier Jahre Theologie, die in einem Priesterseminar oder in einer Ordensgemeinschaft zu absolvieren waren. Aus finanziellen, personellen und politischen Gründen entschloß sich 1913 die Leitung von Immensee, das Institut



Bethlehem nicht länger als klerikale Gemeinschaft (Quasikorporation), sondern lediglich als Apostolische Schule zu führen. Ihre Absolventen mußten sich entscheiden für den Dienst unter einem Missionsbischof bzw. in einer Missionsgesellschaft oder für die Arbeit in der Diaspora. Laien bot man die Möglichkeit, sich als Missionshelfer ausbilden zu lassen.

Der Erste Weltkrieg stellte in der historischen Entwicklung von »Bethlehem« eine tiefgreifende Zäsur und zugleich einen signifikanten Wendepunkt dar. Ein Großteil der Gymnasiasten und alle bis auf einen Theologiestudenten waren eingezogen worden. Viele von ihnen fielen im Feld oder erlitten Verwundungen. Die Zahl der ausländischen Schüler nahm drastisch ab, das Gymnasium wurde deutschsprachig und auf das schweizerische Schulsystem umgestellt. In der Zwischenkriegszeit bildeten die ausländischen Pennäler, insbesondere die deutschen, nur noch eine bescheidene Minderheit. Vor allem Regens Gisler, Präsident des »Vereins des Missionshauses Bethlehem«, verfolgte trotz der ungünstigen Zeitverhältnisse die 1919 vom Vikar Franz Höfliger und dem Missionswissenschaftler Josef Schmidlin angeregte Idee eines Weltpriester-Missionsinstituts, das der Propagandakongregation in Rom unterstellt werden sollte, unentwegt weiter. Tatsächlich erfolgte 1921 die Umwandlung von Barrals Gründung in ein Missionsseminar.

In vorliegender Studie — sie bildet den Abschluß der »Geschichte des Institutes Bethlehem« und ist der Missionsgesellschaft Bethlehem als Festgabe zu ihrem 70. Geburtstag dediziert — zeichnet HEIM, seit 1980 Archivar der SMB, die mühsame Wegstrecke bis zum Erreichen des projektierten Ziels, die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten, die empfindlichen Rückschläge und retardierenden Momente minuziös nach.

Propagandisten des Projekts eines großen internationalen Weltpriester-Missionsseminars mit Sitz in Luzern verknüpften es mit dem seinerzeit ebenfalls eifrig betriebenen Vorhaben, eine deutschsprachige katholische Universität in Luzern als Pendant zu Freiburg i. Üe. zu gründen, der die dortige Theologische Fakultät angegliedert werden sollte (48–58). Man hoffte, dabei insbesondere von Rom nachdrücklich unterstützt zu werden. Aus dieser Verquickung resultierten jedoch gravierende Komplikationen, vor allem als im Mai 1920 die Universitätsangelegenheit publik wurde. »In der Folge agitierten dann kirchliche und universitäre Kreise Freiburgs heftig gegen das Luzerner Universitätsprojekt« (51). Diese befürchteten, daß dadurch die noch nicht konsolidierte Universität Freiburg gefährdet werden könnte. Als im Dezember 1921 Benedikt XV. seinen Wunsch bekundete, »man möge die Luzerner Universitätsfrage nicht forcieren, bis die Universität Fribourg ganz gesichert sei« (56), ließ man den Plan fallen. Während dessen machten die Bemühungen um Höfligers emsige Werbe- und Sammeltätigkeit (42–46) für das Projekt eines Missionsseminars gute Fortschritte. Angesichts der nachkriegsbedingten personellen und finanziellen Engpässe in den Missionen zeigte sich die Propaganda daran sehr interessiert. Um die Ausbildung dringend benötigter Missionskräfte nicht über Gebühr zu verzögern, wurde durch Dekret vom 30. Mai 1921 (79) das unter die Jurisdiktion der obersten kirchlichen Missionsbehörde gestellte Institut Bethlehem als »Schweizerisches Missionsseminar für auswärtige Missionen« kanonisch errichtet, obwohl die Statuten der neuen Organisation noch nicht approbiert waren. Seine Errichtung fand in der Öffentlichkeit »ein freundliches Echo« (99; 103f). Nach langwierigen Verhandlungen über den angemessenen Standort konnte das Institut am 22. Oktober 1922 in Wolhusen eröffnet werden (57), das dann 1932 von dort nach Schöneck NW (83; 84) verlegt wurde.

Die Bearbeitung der Statuten (113–117) wurde dadurch erheblich erschwert, daß man ein obligatorisches Noviziat in sie aufnahm (114). »Mit den Konstitutionen von 1922 aber erhielt das Gesamtwerk die Bezeichnung »Gesellschaft der auswärtigen Missionen von Bethlehem in der Schweiz«. Von einem Schweizer Missionsseminar ist in diesen Konstitutionen nirgends die Rede, aber auch nicht mehr vom »Institut Bethlehem« (115). Dadurch war die Missionsgesellschaft Bethlehem eine ordensähnliche Genossenschaft ohne Gelübde im Sinn des CIC von 1918 (can. 673–682) mit einem eigentlichen Noviziat als Charakteristikum geworden. Die ursprüngliche Konzeption eines Weltpriester-Missionsseminars nach dem Vorbild etwa der »Missions Etrangères de Paris« war damit weggefallen.

St. Augustin

Karl Josef Rivinius



**Herder Lexikon Germanische und Keltische Mythologie.** Bearbeitet im Auftrag der Lexikonredaktion von Dorothea Coenen und Otto Holzapfel. Mit rund 1.400 Stichwörtern sowie über 90 Abbildungen und Tabellen, 4. Aufl., Herder / Freiburg–Basel–Wien 1990; 192 S.

Durch diese sehr handliche Ausgabe bekommt der Suchende einen ersten Eindruck von der reichhaltigen Sagen-, Helden- und Götterwelt der Germanen und Kelten, deren Kenntnis in den letzten Jahrzehnten — aufgrund bestimmter historischer Erfahrungen mit ihrer Revitalisierung im Dritten Reich — in der Bundesrepublik Deutschland kaum noch vermittelt worden ist. Auch im Bereich der Forschung blieben die Arbeiten zahlenmäßig bescheiden, doch sind inhaltlich wichtige Einsichten gewonnen worden, die in diesem Lexikon ebenso vermittelt werden wie Elementarinformationen (etwa der Inhalt des Nibelungenliedes). Für den wissenschaftlichen Gebrauch ist das Lexikon nur als Erstinformation zu empfehlen, da bei keinem Stichwort gezielt Literaturhinweise gegeben werden, so daß man, um das vorgetragene Wissen zu belegen, in jedem Einzelfall alle Titel der »Literaturhinweise« auf der letzten Seite des Lexikons durchsehen muß.

Hannover

Peter Antes

**Hisamatsu, Shinichi:** *Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus*, Theseus / Zürich–München 1990; 112 S.

In dieser Veröffentlichung werden zwei für das Verständnis des japanischen Philosophen und Zen-Meisters S. HISAMATSU (1889–1981) zentrale Texte zusammengeführt und einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Beide Texte lagen bereits in Übersetzung vor, der erste in dem von U. Luz und S. Yagi 1973 herausgegebenen Buch »Gott in Japan«, der zweite in dieser Zeitschrift (vgl. ZMR 62 [1978] 268–296). Die Entstehung der Übersetzung des Beitrags Atheismus, die ich selbst begleitet und bearbeitet habe, wird merkwürdigerweise unterschlagen. Die Eigenleistung der Herausgeber ist geringfügig.

Bonn

Hans Waldenfels

**Homeyer, Josef:** *Aufbruch zu neuer Gemeinschaft: Kirche in nachchristlicher Gesellschaft*, Bernard Verlag / Hildesheim 1991; 150 S.

»Religion ist Privatsache« als heute noch immer gültiges Schlagwort der Aufklärung — »Jesus hat Gemeinschaft hergestellt« als Kernpunkt der Botschaft Jesu: Diese beiden Pole umreißen das Spannungsfeld, das nach HOMEYER die Situation des christlichen Glaubens in heutiger Gesellschaft kennzeichnet. Religion, hier immer verstanden als christliche Religion, ist reduziert auf ein gesellschaftliches Subsystem neben anderen, das nur seiner sozialen Effektivität wegen anerkannt wird. Der Glaube als Grundpfeiler der Religion ist weitestgehend individualisiert. Individualismus als gesamtgesellschaftliches Phänomen spiegelt jedoch in seiner pessimistischen Grundhaltung die Sehnsucht des Menschen nach Beziehungen, nach Gemeinschaft wider.

In einem ersten Teil der vorliegenden Zusammenstellung verschiedener Vorträge, Hirtenbriefe und Ansprachen des Hildesheimer Bischofs JOSEF HOMEYER konfrontiert der Verfasser die aufgezeigte gesellschaftliche Situation mit der gemeinschaftsbildenden Botschaft Jesu. Er stützt sich dabei auch auf dasjenige der ekklesiologischen Leitbilder des II. Vatikanischen Konzils, das eben diesen Aspekt besonders hervorhebt: Kirche als communio. Auch nach mehr als 25 Jahren steht die Verwirklichung dieser Idee noch aus. Als hervorragender Ansatzpunkt für eine solche Gemeinschaftsbildung bieten sich die Pfarreien an, die in kleinen Gruppen, in Familienkreisen, in durch die jungen Kirchen inspirierten Basisgemeinschaften zusammenwachsen können, um sich dem noch immer bestehenden Sendungsauftrag der Kirche in die Welt und für die Welt zu stellen. Innerhalb dieses Zusammenspiels von communio und Sendung findet auch die katholische Erwachsenenbil-



dung ihre Aufgabe: Die bisherigen Frustrationen über die nicht erreichten kirchlichen »Out-sider« müssen zu einer Reflexion ihrer Ziele führen. Diese liegen dem Verfasser zufolge darin, den Mitgliedern der Kerngemeinde die Möglichkeit zu bieten, ihr oft defizitäres und fehlerhaftes Glaubenswissen und ihre Glaubenspraxis an der apostolischen Lehre auszurichten, um sie so instandzusetzen, als Modell- und Kontrastgesellschaft wieder »Attraktivität für diejenigen (zu) erlangen, die sich nach und nach ... verabschiedet haben« (88).

In zwei weiteren Beiträgen widmet sich der Verfasser wirtschafts- und sozialpolitischen Fragestellungen. Das gesamtgesellschaftlich vorhandene Bewußtsein ökologischer, ökonomischer und sozialer Krisen ruft zu unverzüglichen politischen Grundsatzentscheidungen. Diese bedürfen jedoch der Orientierung an einem Leitbild. In diesem Zusammenhang verweist HOMEYER auf die Grundzüge der katholischen Soziallehre, die, basierend auf der Würde des von Gott geschaffenen und durch Christus erlösten Menschen, nicht unwesentlich die Soziale Marktwirtschaft mitgeprägt und geformt hat. Das kirchliche Menschenbild (102) vorausgesetzt, scheint es »gegenwärtig keine — zumindest praktisch »umsetzbare« — Alternative zur »Idee« der Sozialen Marktwirtschaft zu geben.« (102) Die Lösung der aktuellen gesellschaftlichen Probleme muß somit im Horizont dieser wenn auch »möglichlicherweise qualitativ bereicherten« (102) (der Verfasser denkt an eine ökosoziale, arbeitsorientierte, weltweite Marktwirtschaft) Wirtschaftsform gefunden werden.

In einem »Kirche im gemeinsamen Europa« überschriebenen Vortrag deutet der Verfasser den Interpretationsrahmen der vorhergehenden Beiträge an. Anknüpfend an den Prozeß der europäischen Einigung betont HOMEYER das der Verkündigung des europäischen Binnenmarktes zeitlich bereits vorausliegende Interesse der Kirche an der Einigung des Kontinentes. Nicht nur die Identität der Völker und Kulturen sind durch das Christentum mitgeprägt, auch das wesentliche Element der europäischen Friedensordnung, die Verpflichtung auf die Menschenrechte, ist christliches Gedankengut, wenn auch zunächst gegen die Kirche durchgesetzt. Somit bleibt die Kirche auch von den derzeitigen europäischen Umbrüchen nicht unberührt: Neben Herausforderungen z.B. ökonomischer und sozialer Art, der sie sich zu stellen hat, muß sie sich fragen lassen, ob sie der Notwendigkeit Rechnung trägt, »immer wieder und verstehbar an die Herkunftsbedingungen Europas zu erinnern« (132), da diese für die Authentizität des Kontinentes konstitutiv bleiben. So kann der den immer enger werdenden wirtschaftlichen und politischen Verflechtungen fehlende geistige Zusammenhang nur in der Botschaft des Evangeliums liegen. Diese wieder bekannt und erfahrbar zu machen, ist das Ziel einer neuen, zweiten Evangelisierung.

Bei aller Würdigung des Versuchs, sich dem wohl herausragenden theologischen Problem des Europa des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu stellen, muß doch resümierend festgehalten werden, daß der Titel »Aufbruch zu neuer Gemeinschaft: Kirche in nachchristlicher Gesellschaft« mehr verspricht, als das Buch mit seiner zumeist innerkirchlichen Perspektive hält. Weder die sog. »nachchristliche« Gesellschaft wird adäquat analysiert noch eine Standortbestimmung der Kirche in ihr vorgenommen. Der Verfasser bemüht sich darum, angesichts der vielbeschworbenen Entchristlichung der Gesellschaft und anläßlich des europäischen Einigungsprozesses das Christliche an der Identität des Kontinentes zu retten: Er deklariert die Anwesenheit des Christentums und der katholischen Kirche in den Europa bestimmenden Werten (z.B. in den Menschenrechten), die er originär auf das Christentum zurückführt, ebenso wie in der Wirtschaftsform der Sozialen Marktwirtschaft. Der »Entchristlichung/Entkirchlichung« der Menschen soll durch eine Erneuerung des Gemeindelebens mittels der Revitalisierung der vorhandenen Strukturen Einhalt geboten werden. Das Ziel dieser Bewegung ist die *communio* der Christen, die auf diese Weise für sich Abwendende neue Attraktivität erlangen und für ihren gemeinsamen Sendungsauftrag rekrutiert werden sollen.

Der vorgelegte Entwurf HOMEYERS rechnet zwar mit nichtchristlichen gesellschaftlichen Faktoren (z.B. Sonntagsarbeit), aber nicht ernsthaft mit nichtchristlichen Menschen, für die das Christentum als einheitsstiftende Idee Europas nicht akzeptabel sein kann. Weder die Entscheidung von Atheisten noch die Zweifel von der Kirche »Fernstehenden« werden ernstgenommen. Und die Tatsache, daß Europa ein multi-kultureller und multi-religiöser Kontinent ist — ein Faktum, dem man



nicht allein durch angestrebte *communio*-Bildung zwischen der jeweiligen Ortskirche und den Gemeinschaften der Migranten gerecht wird — wird vollkommen ignoriert. Durch die Reduzierung des Phänomens »Religion« allein auf das Christentum wird jeder interreligiöse Dialog überflüssig. Selbst die pastoralen Beiträge des Buches hinterlassen trotz ihrer guten Ideen einen Hauch von Ungleichzeitigkeit: Sie scheinen eine unwiederbringlich beendete konziliare Euphorie wiederherstellen zu wollen und verführen den das Gesamtwerk überblickenden Leser zu dem Eindruck, daß hier statt des vorwärtsgewandten, sich der Welt öffnenden, dialogbereiten Aufbruchs des II. Vatikanischen Konzils ein Aufbruch zu einer sich zwar der Welt verantwortlich wissenden, jedoch geschlossen christlichen Front intendiert wird.

Münster

Sigrid Nienhaus

**Jüngel, Eberhard:** *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens* (Theologische Erörterungen III) Chr. Kaiser Verlag / München 1990; XIV u. 405 S.

Die Brisanz dieser Aufsatzsammlung mit Beiträgen aus den Jahren 1979 bis 1989 — ein Beitrag ist bislang unveröffentlicht — wird erhellt aus dem Appell des Titels »Wertlose Wahrheit«, den JÜNGEL im Vorwort erläutert. Er macht auf seine Weise JÜNGELS eigene Theologie zu einem »Gegentwurf«. Knapp heißt es bei ihm: »der christliche Glaube steht für Wahrheit gut, nicht für Werte. Die Wahrheit des Evangeliums hat nur deshalb die ihr im Johannesevangelium (Joh 8, 32) zugeschriebene befreiende Wirkung, weil sie im präzisen Sinne des Wortes wertlos ist. Darin gleicht sie dem Sein der Person, die ihrerseits keinen Wert hat, sondern Würde.« (XI) Theologische Erkenntnis lokalisiert nach JÜNGEL das Erkannte nicht im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkennenden, sondern umgekehrt den Erkennenden im Zusammenhang des Erkannten und eröffnet so neue Möglichkeiten. Entsprechend unterscheidet er die »Logik des Wertes«, die ihren Wert in der Entwertung des Gegenteils, in der Dialektik von Auf- und Abwertung, auf jeden Fall in einer »ontologischen Aggressivität« des Denkens in Werten erweist. Gott ist nach JÜNGEL nicht als »höchster Wert« zu vermitteln. Ausdrücklich schließt er das auch für den mit H. Küng verbundenen »Dialog der Religionen« aus, sofern es in diesem darum geht, »die humanen Vorzüge der einen Glaubensweise gegen die der anderen abwägen und eine als gegenseitiges Tauschgeschäft mißverständene Reform der real existierenden Religionen empfehlen zu müssen« (XIII). In diesem Sinne dienen die verschiedenen Beiträge dem einen Thema, »daß sich durch die Konzentration auf die Identität des christlichen Glaubens und seinen Wahrheitsanspruch dessen Relevanz für unsere Zeit vermittelt« (ebd.). JÜNGEL widmet seinen Band den Männern und Frauen in der alten DDR, die in geistlicher und weltlicher Hinsicht auf die befreiende Kraft der Wahrheit vertraut haben. Unter den genannten Prämissen sind dann die aus Sammelbänden, Festschriften und anderen Veröffentlichungen größtenteils bekannten Beiträge einer »relecture« zu unterziehen. Weithin geht es um theologisches Verstehen, immer wieder um Facetten des unerschöpflichen Themas »Gott«, nicht selten um Gespräche mit anderen Denkern, vor allem aber um die zentralen Themen »Jesus Christus«, sein Opfer, das Sakrament und den Gottesdienst, um das Leben aus Gottes Handeln. Die von JÜNGEL vertretene theologische Grundthese sollte ihn auch zu einem Gesprächspartner derer machen, die den Dialog der Religionen suchen.

Bonn

Hans Waldenfels

**Magnis-Suseno, Franz von:** *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, Kindt Verlag / München 1989; 214 S.

Der deutsche Jesuit und Ethiker FRANZ VON MAGNIS (geb. 1936) lebt und arbeitet seit 1961 in Indonesien. Er lehrt keine abstrakte und zeitlose Ethik, sondern betont den Einfluß der lokalen Kultur auf ethische Entscheidungen. In seiner Dissertation bot er einen kritischen Entwurf der Ja-



vanischen Ethik (*Etika Jawa: sebuah analisa filsafat tentang kebijaksanaan hidup Jawa*, Jakarta 1984). Sein indonesisches Interesse, ja sogar seine indonesische Identität symbolisierte er, indem er seinen Namen mit dem Zusatz Suseno erweiterte, nach Seno, dem jungen Bhima, dem tapferen Kriegerführer aus dem Mahabharata-Epos, das noch heute in den javanischen Schattenspielen aufgeführt wird. In diesem Büchlein sind nun seine kulturphilosophischen und anthropologischen Beobachtungen zusammengefaßt. Dabei hat sich VON MAGNIS konzentriert auf den javanischen Kulturkreis, nicht nur weil die Javaner mit etwa 70 Millionen Einwohnern ungefähr 40 Prozent des indonesischen Volkes stellen, sondern auch weil sie die am stärksten ausgeprägte Kultur besitzen. Kernthema des Buches sind die Schritte von den alten Traditionen in die Moderne. Dazu wird ein Überblick über die Geschichte seit 1945 gegeben (31–58), vor allem aber wird in anekdotischer Weise reflektiert auf persönliche Begegnungen und Erfahrungen des Autors. Er selbst sagt über seine Methode: »Da ich über keine Untersuchungen zu diesem Thema verfüge, beschränke ich mich ... auf subjektive Beobachtungen« (118). Und später: »Ich habe ... auf sehr sporadische und intuitive Weise versucht, einige Seiten des Modernisierungsprozesses darzustellen« (204).

VON MAGNIS bietet uns eine Anzahl von scharfen Beobachtungen über Aspekte der javanischen Kultur. So über das praktische Ziel der Religion: »Eben weil das Entscheidende eines Glaubens darin besteht, in diesem Leben innere Sicherheit zu geben, ist für den Javaner die Frage nach dem Weiterleben nach dem Tode nicht besonders wichtig ... Er bemüht sich nicht um intensive religiöse Gefühle und ausdrucksvolle gemeinschaftliche Liturgien« (186–190). Die Schlußfolgerung ist jedoch sehr allgemein: »[die Javaner] waren immer sehr geschickt darin, religiöse und kulturelle Einflüsse von außen gewissermaßen widerstandslos und unverändert aufzunehmen« (191). Dieses kann doch aber auch von Indern, Griechen, Germanen und Gläubigen der afrikanischen Religionen gesagt werden!

Leiden

Karel Steenbrink

**Mensing, Gustav:** *Leben und Legende der Religionsstifter*, hg. von Peter Parusel, Pattloch / Augsburg 1990; 280 S.

Gäbe es nicht den in den meisten Bibliotheken wieder entfernten Klappentext des Einbandes, so müßte der nicht spezialisierte Leser den Eindruck gewinnen, es handele sich bei dem vorliegenden Buch um eine posthume Veröffentlichung des 1978 gestorbenen Bonner Religionswissenschaftlers Mensching. In Wirklichkeit aber wird hier das unter diesem Titel vor vielen Jahren im Holle-Verlag erschienene und dann auch in die Goldmann-Taschenbuchreihe aufgenommene Buch Menschings mit geringen Veränderungen neu aufgelegt. Insofern handelt es sich zweifellos um einen »Klassiker« der deutschen Religionswissenschaft.

Vergleicht man nun die im Holle-Verlag erschienene Fassung mit der auf dem Buchmarkt neu erschienenen, so stellt man fest, daß Text und Anmerkungen bezüglich der vorgestellten Religionsstifter Moses, Jesus, Mohammed, Zarathustra, Buddha, Konfuzius und Laotse völlig identisch sind. Dies bedeutet im Klartext, daß die religionshistorischen Forschungsergebnisse der letzten 30 Jahre in dieser Darstellung nicht berücksichtigt werden, was selbstverständlich Mensching selbst nicht angelastet werden kann, wohl aber dem Herausgeber vorgeworfen werden muß, zumal dieser — wie erwähnt — im Buch selbst nirgends auf diesen Zusammenhang mit einer früheren Buchveröffentlichung hinweist.

Neu sind in diesem Buch neben jeweils einem Bild zur Einstimmung auf den zu behandelnden Religionsstifter die Quellennachweise 256–262, die dem Leser erst recht den Eindruck vermitteln, daß der neueste Forschungsstand in die Darstellung selbst mit eingearbeitet worden sei, zumal es diesbezüglich irreführenderweise noch im Klappentext heißt: »Für die Neuausgabe seines bis heute grundlegenden Werks (erstmalig erschienen 1955) wurden Überarbeitungen vorgenommen, die neue Forschungserkenntnisse mit einbeziehen und das Thema aktualisieren.«

Weggelassen wurde im Vergleich mit der Ausgabe im Holle-Verlag die Einleitung (dort S. 13–17) und nun durch eine neue ersetzt (S. 19–22), die insofern wohl besser und weniger pro-



blematisch als die frühere ist, als Parusel sich im Anspruch sehr bescheidet und nur noch den Begriff Religionsstifter problematisiert und damit anders als Mensching auf Abgrenzungsversuche der Erzählkategorien Mythos, historischer Bericht, Sage, Märchen und Legende verzichtet.

Positiv hervorzuheben ist noch das Vorwort (S. 11–16), in dem Parusel Leben und Werk Menschings würdigt und versucht, seinen Stellenwert innerhalb der deutschen Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts zu bestimmen. Diese Würdigung ist anerkennend und kritisch zugleich und umso mehr zu begrüßen, als Mensching weder in der von M. Eliade herausgegebenen *Encyclopedia of Religion* (16 Bde., New York–London 1987) noch in der Prosopographie des von H. Cancik, B. Gladigow und M. Laubscher herausgegebenen *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Bd. 1, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1988) eines Namensartikels gewürdigt wird. Gerade weil Menschings Stellung innerhalb der deutschen Religionswissenschaft keineswegs unumstritten ist, wäre ihm und seinem Werk mehr gedient gewesen, wenn in der hier besprochenen Neuausgabe unmißverständlich gesagt worden wäre, daß es sich lediglich um die Neuausgabe eines »Klassikers« handelt, und dadurch der Eindruck vermieden worden wäre, es handle sich um ein Werk auf dem aktuellen Stand des gegenwärtigen Wissens.

Hannover

Peter Antes

**Renck, Günther:** *Contextualisation of Christianity and Christianisation of Language. A Case Study from the Highlands of Papua New Guinea* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 5) Verlag der Evang.-Luth. Mission / Erlangen 1990; XVI u. 316 S.

Diese Dissertation, die 1987 der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen vorgelegt wurde, erwuchs aus den Erfahrungen des Autors, der seit 1957 als Missionar bei dem Volk der Yagaria im Hochland von Papua Neuguinea gearbeitet hat.

Nach einer Darstellung der Umwelt, der Kultur, des Kulturwandels und der Missionierung weist die Untersuchung in allen Einzelheiten nach, wie die christliche Botschaft in dem Lebensraum eines Volkes mit einer individuellen Sprache kontextualisiert wird. Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Beziehung der Lokalsprachen zu der Arbeit der Kirche. Der Autor kommt u. a. zu folgenden wichtigen Schlüssen: Es zeigt sich, daß die Sprache eine unerschöpfliche Quelle geistig/seelischer Kräfte ist, die dazu beiträgt, das Evangelium in einer angemessenen Art und Weise zu erfahren. Sprachen verändern sich unter dem Einfluß der christlichen Botschaft und umgekehrt verändert sich die Botschaft, wenn sie durch eine andere Sprache ausgedrückt wird; dieser Prozeß darf nicht unterbunden werden. Es ist eine Form von Solidarität mit den Unterprivilegierten, wenn die Kirche ortsübliche Sprachen einsetzt, die vom Aussterben bedroht sind. Eine gesprochene Sprache wird gestärkt, wenn sie schriftlichen Niederschlag findet. Der Einsatz von einheimischen Mundarten wirkt der Ablehnung des Christentums entgegen, unterstützt die Inkulturation und wertet das Leben im Dorf neu auf. Um sich allen Menschen dieser Welt zu offenbaren, geht das Ewige Wort immer wieder in die Grenzen der menschlichen Sprache ein, in immer neuen Prozessen von »Inkarnation« und »Kenosis«.

Die Sprache der Yagaria ist eine von den 865 Sprachen, die in Papua Neuguinea (3,7 Millionen Einwohner) gesprochen werden — die Dialekte sind dabei nicht mitgerechnet. Trotz Englisch und Pidgin-Englisch behaupten sich die Lokalsprachen im dörflichen und städtischen Leben. Es ist das Verdienst der ausgezeichneten Fallstudie, die Bedeutung von Lokalsprachen auch für das kirchliche Leben an der Basis nachgewiesen zu haben.

Aachen

Hermann Janssen



**Schenk, Heinrich (Hg.):** *Philosophie, Religion und Wissenschaft. Dokumentation der Eröffnung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover am 23. September 1988*, Bernward-Verlag / Hildesheim 1989; 83 S.

Am 23.9.1988 eröffnete der Bischof von Hildesheim das von ihm gegründete Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover. Der Hildesheimer Generalvikar dokumentiert in der kleinen Schrift die Eröffnungsveranstaltung mit den Reden des Bischofs und des Staatssekretärs im Niedersächsischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst sowie die Antrittsvorlesungen der beiden Direktoren PETER KOSLOWSKI («Christliche Gnosis und Philosophie unter Bedingungen der Postmoderne») und REINHARD LÖW («Christentum und Ökologie»), im Anhang den ersten Jahresbericht. Als Schwerpunkte der Forschung werden vorwiegend Gesichtspunkte der eigenen postmodernen Kultur genannt: die kritische Rekonstruktion der ontologischen und sozialontologischen Prämissen des herrschenden Kulturbewußtseins, die hermeneutische und systematische Aufklärung der Synthese von biblischem und griechischem Denken, die Weiterentwicklung einer freiheitlichen Gesellschaftstheorie, die produktive Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Paradigmen der Gegenwart. Die Tätigkeit ist offensichtlich im wesentlichen auf europäische Fragestellungen beschränkt, wobei sich freilich die Frage stellt, ob die Vielfalt pluraler kultureller und religiöser Perspektiven so ausgeblendet bleiben kann, wie es auf den ersten Blick erscheint. Ob die von P. KOSLOWSKI neu ins Gespräch gebrachte »christliche Gnosis« ein glücklicher Gesprächsansatz ist oder nicht, kann an dieser Stelle nicht ausführlicher diskutiert werden; er sollte aber beachtet werden.

Bonn

Hans Waldenfels

**Stanley, Brian:** *The Bible and the Flag. Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*, Apollos / Leicester 1990; 212 S.

Daß christliche Mission und westlicher Kolonialismus/Imperialismus historisch in engerer Verbindung standen, als dies lange Zeit die Missionsgeschichtsschreibung wahrhaben wollte, ist inzwischen — auch angesichts des im Zuge der 500-Jahr-Feiern der Entdeckung Amerikas evident werdenden Befunds zur spanischen Conquista — kaum noch umstritten. In diesem Zusammenhang ist eine politisch-pädagogisch engagierte revisionistische Missionsgeschichtsschreibung nun allerdings so weit gegangen, Mission und Kolonialherrschaft letztlich nur als die zwei Seiten einer einzigen Medaille zu charakterisieren. Die relative Autonomie des missionarischen Antriebs und die relative Eigenständigkeit der missionarischen Sphäre — relativ, weil alles Handeln der Kirchen und der in ihrem Auftrag agierenden Individuen notwendig historisch und sozial bedingt ist — wird auf diese Weise übersehen oder in Frage gestellt. Gegen diese Nichtanerkennung des missionarischen Autonomiebereichs wendet sich die breit recherchierte, auf einer Reihe von Fallstudien beruhende historische Untersuchung BRIAN STANLEYS. Der Lehrbeauftragte für Kirchengeschichte am Spurgeon's College in London ist weit davon entfernt, die Problematik des vielzitierten »Hand-in-Hand-Gehens« von Mission und Kolonialismus zu übersehen und die mannigfaltigen Verstrickungen der christlichen Missionstätigkeit in den kolonialen Eroberungs- und Repressionsapparat zu leugnen. Dennoch sucht er, anknüpfend an Stephen Neills Pilot-Studie von 1966 (*Colonialism and Christian Missions*), beide Bereiche auseinanderzuhalten und das Proprium religiös-missionarischer Motivation herauszuarbeiten.

Im 1. Kapitel seiner Studie referiert der Autor die Vorwürfe von marxistisch-kommunistischer Seite gegen die Mission, die radikale spät- und nachkoloniale Kritik an ihr, die Vorwürfe der Nationalisten der jungen afrikanischen Staaten gegen sie sowie die Entstehung der Dritte-Welt-Theologien, während sich das 2. Kapitel mit dem schillernden Begriff des »Imperialismus« auseinandersetzt. Die eigentliche Untersuchung beginnt mit dem 3. Kapitel, in dem STANLEY die Entstehung



der Missionsbewegung in England im ausgehenden 18. Jahrhundert allein theologisch aus der Erweckungsbewegung erklärt. Vielleicht übersieht der Autor aber doch, daß es Zusammenhänge zwischen dem Evangelical Revival einerseits und den sich im Zuge von Industrieller und Französischer Revolution politisch und gesellschaftlich emanzipierenden mittelständischen Gruppen und Schichten andererseits gibt und daß diese Emanzipation wiederum das Milieu und Substrat der kolonialen und imperialen Ambitionen im 19. Jahrhundert schuf. Mit dem bezeichnenden Programm des »Commerce and Christianity« ergibt sich ja auch Mitte des 19. Jahrhunderts die Verbindung zum Freihandelsimperialismus der Briten. In den Fallbeispielen der Kapitel 4–6, die den Mittelpunkt der Arbeit darstellen, ist denn auch von diesem »Commerce and Christianity«-Programm immer wieder die Rede. Im einzelnen untersucht werden vom Autor: das Engagement der Missionare hinsichtlich der Abschaffung der Sklaverei in Westindien, der britische Freihandelsimperialismus in China und Indien und die kolonialen Aktivitäten der Briten in Afrika und in der Südsee. Als ganz oder teilweise in den englischen Imperialismus verstrickt sieht STANLEY die Mission im Falle der Annexion Fidschis, Bechuanalands, Nyasalands (Malawi) und Ugandas. Nach der imperialistischen Hochphase haben sich die Missionare dann zunehmend aus der (partiellen) Zusammenarbeit mit dem Kolonialstaat zurückgezogen. Das Christentum spielte nunmehr ebenso eine Rolle im Dekolonisationsprozeß und hinsichtlich der Entstehung eines einheimischen Nationalismus, wie andererseits Missionare nicht frei von »kulturellem Imperialismus« und selbst rassistischen Vorurteilen waren (Kapitel 7). Am Ende der Untersuchung (Kapitel 8) steht daher für STANLEY ein »sowohl-als — auch«, d. h. Missionare waren sowohl in den Imperialismus verstrickt als auch seine Gegner. Sie mochten für das britische Empire eintreten, ihr letztes Ziel war das nicht. Allerdings verwechselten sie den Weg der Imperialisten — so das Fazit der wertvollen, aber auf den englischen Imperialismus und seine politische Seite eingegrenzten Studie — oft mit ihrem eigenen.

Münster

Horst Gründer

**Vierling, Hermann:** *Hermeneutik — Stammesreligion — Evangelium. Interkulturelle Kommunikation bei den Kendayan* (Missionswissenschaftliche Forschungen 23) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn / Gütersloh 1990; 468 S.

In dieser überarbeiteten Fassung seiner Heidelberger Dissertation reflektiert VIERLING auf die kognitiven Bedingungen der Kommunikation des Evangeliums in einer sog. Stammeskultur, in seinem Fall der Kendayan, einer Ethnie in Indonesien. Die äußere Veranlassung seiner Arbeit findet der Verfasser im raschen Wachstum der Christenheit in Indonesien, die innere in seiner Erfahrung, daß bei den Kendayan der Zugang zur Wirklichkeit anscheinend in anderer Weise als in des Verfassers eigener gesellschaftlicher und theologischer Heimat erschlossen wird. Diese Erfahrung hat den Autor veranlaßt, Th. Bomans bekannte Kontrastierung hebräischen und griechischen Denkens aufzugreifen und zu einem »hermeneutischen Netz« auszubauen, das in einer Reihe polarer, komplementärer Begriffspaare die Wirklichkeitserfahrung der Kendayan mit westlich-kognitivem Denken zu vermitteln sucht. Den Kontrast sieht er darin, daß bei den Kendayan ein pathisches Erfahren der Welt dominant und kognitiv objektivierende Zugriffe auf die Wirklichkeit nachgeordnet scheinen, während in des Verfassers theologischer Heimat pathische Erfahrung der Welt zwar nicht verschüttet, aber dem kognitiv objektivierenden Zugriff nachgeordnet scheint (12–101). Der Verfasser erarbeitet ein detailliertes Deuteschema (102–227). Dieses Deuteschema erprobt er, indem er je einen konservativen und progressiven Strang kendayanischer Stammesreligion durchgeht. Die eigenartige und eigenwillige Terminologie, die der Verfasser ersonnen hat, erleichtert dem europäischen Leser und vermutlich auch den kendayanischen Theologinnen und Theologen, an deren Urteil der Verfasser letztlich appelliert, die Benutzung dieses Netzes vermutlich nicht. Vielleicht wäre es plausibler, statt ein hermeneutisches Schema zu konstruieren, das doch im strikten Sinne des Wortes kein Netz sein kann und das in wohl allzu scharfer Weise kognitive und pathische Erschlie-



Bung der Welt kontrastiert, die narrative Durchlässigkeit unterschiedlicher Plausibilitätsstrukturen zu bedenken und stärker auf die gesellschaftliche Verankerung kendayanischer Religion abzuheben. Es bleibt merkwürdig, daß in dieser wie in vielen ethnographischen und missiologischen Überlegungen die Konkretheit der Kontexte, auf die reflektiert wird, die Anschaulichkeit der Erfahrungen zu allgemeinen theologischen Stimmungen verdunsten, die weniger der interkulturellen Besinnung als den Legitimationsprozeduren europäischer Theologie dienen.

Hamburg

Theodor Ahrens

**Vroom, Hendrik M.:** *Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspectives*, William B. Eerdmans Publ. Comp. / Grand Rapids, Mich.; Editions Rodopi / Amsterdam 1990; 388 S.

Die Begegnung der Religionen erfordert im Hinblick auf die wachsenden Anforderungen an das wechselseitige Verständnis eine vertiefte Beschäftigung mit den Voraussetzungen des Verstehens. Dazu gehört nicht zuletzt die Wahrheitsfrage, die verbindet oder trennt. Eine erste Anfrage ist hier: Geht es den verschiedenen Religionen wirklich um dasselbe, wenn sie von »Wahrheit« sprechen? Der niederländische Religionsphilosoph und -wissenschaftler H. M. VROOM ist dieser Frage in einer instruktiven, umfassenden Studie nachgegangen.

*Teil I: Einführung* geht die Frage nach der Wahrheit unter zwei Gesichtspunkten an. Es wird I. die Frage nach der Wahrheit in interreligiöser Perspektive gestellt und II. der Debatte über die religiöse Wahrheit in der westlichen Philosophie Aufmerksamkeit geschenkt. Nach einleitenden Überlegungen zur Problemstellung (§1) erläutert VROOM einige grundlegende Aspekte der Wahrheitstheorie (§ 2) und einige Momente der abendländischen Wahrheitsgeschichte, dann die Schlüsselemente der Wahrheitstheorien: das persönliche Engagement, die Autorität, die persönliche Erkenntnis, die Vorläufigkeit der Erkenntnis, die Kommunikation, den Gebrauch der Sprache, den Kontext, die Frage der Entsprechung, die Kriterien, schließlich die heute diskutierten Wahrheitstheorien. Diese Diskussion wird in II an ausgewählten Themen und Autoren vertieft, so an der analytischen Philosophie, am Wahrheitsanspruch der Religionen (W.A.Christian, W.C.Smith, J.Hick, D.Wiebe, S.Ch.Thakur). Die Quersumme dieser Überlegungen führt zu einer Reihe von Fragen: Geht es in der religiösen Wahrheit um die Erkenntnis von Wirklichkeit? Welches ist das vorrangige Interesse? Wie steht es um den Widerspruch und die Überschneidung von Religionen, um die Stufen der Erkenntnis, den Referenzrahmen? Welchen Bezug hat die Frage zur persönlichen Veränderung? Meint der/das Transzendente in allen Religionen dieselbe Wirklichkeit? Und nochmals: Der Wahrheitsbegriff — meint er überall dasselbe?

*Teil II: Beschreibung* geht den verschiedenen Wahrheitsverständnissen in ausgewählten religiösen Traditionen nach in der Reihenfolge: Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam. Es kommt dabei zu Einführungen in die genannten Religionstraditionen unter der Rücksicht der Wahrheit. Inhaltlich gibt es hier viele Berührungspunkte zu den Ausführungen, die ich selbst weniger ausführlich zur Frage gemacht habe (in W.Kern u.a. [Hg.], *Handbuch der Fundamentalthologie II*, Freiburg 1985, 241–265, bzw. in H.Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, 305–319). VROOM hat auch hier vielfach die religionsgeschichtlichen Daten durch die Aussonderung einzelner Autoren vertieft (für den Hinduismus Śaṅkara, Rāmānuja, Radhakrishnan, Gandhi; für den Buddhismus Nāgārjuna, Jñānagarbha, Nishitani; für das Judentum Maimonides, Heschel, Fackenheim; für das Christentum Augustinus, Thomas v. A., Calvin, K.Barth, K.Rahner; für den Islam Al-Kindī, Al-Fārābī, Al-Ghazālī, Ibn Rushd, S.Hosseini Nasr). Die verschiedenen Kapitel behandeln jeweils mit einer allgemeinen Einführung, stellen dann die zentralen Einsichten vor, behandeln sodann das Wahrheitsverständnis im Ursprung bzw. in den Urkunden und bei den genannten Repräsentanten in der Geschichte und bedenken abschließend die Wahrheit im Hinblick auf andere Religionen.



*Teil III: Analyse* als Schlußteil diskutiert das vorgefundene Material unter den Rücksichten: Wahrheit in der Religion (Kap. VIII), Religiöse Überzeugungen und Erfahrungen (Kap. IX), Wahrheit und Lehre (Kap. X), Bewertung und Kriterien (Kap. XI), Exklusivität und Universalität (Kap. XII). Ausgangspunkt ist hier die Erkenntnis, daß bei der Frage nach der Wahrheit in einer Religion der genaue Aspekt zu beachten ist, unter dem die Frage angegangen wird: Geht es um die allgemein verbreitete Erkenntnis oder um die verstandenen Wahrheiten oder um die Wahrheit der gelebten Religion oder um die Weise des Verstehens oder um die Wahrheit schlechthin, das mit Transzendenz Bezeichnete? Der fünffache Angang an die Frage der Wahrheit findet seine Vertiefung, wo nach dem Verhältnis von Einsicht und Erfahrung als Grundlagen religiöser Überzeugungen geforscht wird. Hier wie schon zuvor geht VROOM von Einsichten und Erfahrungen aus, die unabhängig von einer bestimmten Religionszugehörigkeit gewonnen und gemacht werden, etwa von der Einsicht in die Begrenztheit menschlicher Existenz, von der Erfahrung menschlicher Verantwortung und menschlichen Versagens, der Erfahrung des Guten, des Glücklicheins, des Friedens u. ä., vom Empfang von Einsicht, vom Leiden und vom Bösen. Erfahrungen und Einsichten sind die Grundlage für das, was als Lehre weitervermittelt wird, d.h. sich als Existential erweist, zur Tradition und zu Glaubenssystemen wird. Aus diesen Überlegungen kommt VROOM zu folgenden kritischen Gesichtspunkten: 1. Religiöser Glaube muß sich mit dem Transzendenten befassen. 2. Er muß Erfahrungen integrieren. 3. Er muß universale Gültigkeit beanspruchen. 4. Er muß dem Menschen zur Verwirklichung wahren Menschseins verhelfen. 5. Er muß in Basiserfahrungen wurzeln. Aus diesen Prämissen sucht VROOM Kriterien interreligiöser Art abzuleiten. Die Frage, die er sich stellt, ist, ob sie für die interreligiöse Begegnung tauglich sind. Am Ende stehen vier Modelle interreligiöser Beziehungen: a. Alle Religionen sind im wesentlichen gleich. b. Religionen sind alternative Weltanschauungen. c. Religionen sind elliptische Weltanschauungen mit einem doppelten Zentrum: dem gemeinsamen Zentrum des Transzendenten und dem je verschiedenen Zentrum des geschichtlichen Ausgangspunkts. d. Religionen sind multizentrierte Weltanschauungen, d.h. sie können nicht auf eine einzige Grunderfahrung reduziert werden; sie lassen folglich auch eine Mehrzahl von Überschneidungen zu; entscheidend aber ist das Verhältnis von Erfahrung und Interpretation. VROOM ist der Überzeugung, daß das vierte Modell der Wirklichkeit am weitesten Gerechtigkeit widerfahren läßt

Ohne hier in eine eigentliche Diskussion einzutreten, kann festgestellt werden, daß es VROOM mit diesem Buch gelingt, den augenblicklichen Diskussionsstand der Frage überzeugend vorzustellen. Die Akzeptanz des Ergebnisses muß sich aus dem Gespräch sowohl der Philosophen untereinander wie mit Vertretern der verschiedenen Religionen, also auch den Theologen ergeben.

Bonn

Hans Waldenfels



# EDITORIAL

## Die Schuld Bekennen

Am 12. Oktober dieses Jahres werden sich die Repräsentanten der Katholischen Kirche Lateinamerikas in Santo Domingo versammeln. Die vierte Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) steht unter dem Leitthema: »Neue Evangelisierung — menschliche Förderung — christliche Kultur«, und die Erwartungen, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche mit dieser Konferenz verbunden werden, sind groß. Das liegt nicht nur daran, daß nach der weniger bekannten ersten Konferenz von Rio (1955) vor allem die zweite von Medellin (1968) aber auch die dritte von Puebla (1979) eine »Eigengesetzlichkeit« in Bewegung brachten, die gerade von dieser Kirche immer wieder Großes und Ermutigendes zu erhoffen veranlaßt, wie es bei anderen Kontinentalkirchen bisher kaum der Fall ist.

Vielleicht hängt diese permanente »Erwartungshaltung« mit der Tatsache zusammen, daß der lateinamerikanische Halbkontinent inzwischen den größten Anteil an der Christenheit insgesamt stellt. Sicher aber hat der missionarische Dynamismus, den diese Kontinentalkirche in den vergangenen Jahrzehnten entwickelte, dazu beigetragen, die Hoffnung auf eine Erneuerung der Kirche im Geiste des vergangenen Konzils wachzuhalten und darüber hinaus Formen praktischer Solidaritätsarbeit zu entwickeln, wie sie eine theologische Rede von der kirchlichen *Communio* immer wieder einfordert. Deshalb ist es verständlich, wenn die kirchlich-theologischen Prozesse der letzten Zeit sowohl von Lateinamerikanern selbst als auch von den Sympathisanten dieser Kirche mit einer gewissen Sorge gesehen werden.

Erwartungen und Sorge sind diesmal auch deshalb groß, weil sich zum fünfhundertsten Mal der Tag jährt, an dem Kolumbus zum ersten Mal amerikanischen Boden betrat. Das 500-Jahr-Gedenken wirft darum die Frage auf, wie die Kirche selbst diese ihre Vergangenheit sieht und mit ihr umgeht, wie es um ihre »anamnetische Kultur« bestellt ist. Die Erinnerung an 1492 und damit zugleich an den Beginn der Evangelisierung verlangt eine Deutung der Ereignisse, die die Kirche nicht — wie das eine deutschsprachige Bischofskonferenz unlängst meinte — »seriöser historischer Forschung« überlassen kann, um von ihr ein »abschließendes und gerechtes Urteil« zu erwarten, sondern um die sie sich selber bemühen muß.

Kolumbus selbst war davon überzeugt, daß es sich bei seinem Unternehmen um ein Ereignis handelte, welches »zum größten Ruhm der Christenheit« gereichte; folglich solle man sich freuen »und zu Ehren der Heiligsten Dreifaltigkeit große Feste begehen und ihr feierlich Dank sagen, daß die Bekehrung so vieler Völker zu unserem Glauben dem Christentum neuen Aufschwung geben wird — ganz zu schweigen vom materiellen Wohlstand, den dies alles im Gefolge haben wird«. Nach fünf Jahrhunderten sieht die Sache jedoch anders aus. 1492 ist ein »Zeichen des Widerspruches« innerhalb und au-



ßerhalb der Kirche. Erwartet wird nämlich nichts weniger, als daß die Kirche sich für all das entschuldigt, was sie im Verlauf ihrer fünfhundertjährigen Geschichte der Evangelisierung den Indigenas, den Schwarzen ... an Leiden direkt oder indirekt zugefügt hat. Und die Sorge besteht darin, daß sich die Kirche gerade nicht zu diesem Bekenntnis durchringt, sondern es bei allgemeinen Erklärungen beläßt und damit Gefahr läuft, die Opfer und den Preis dieser Geschichte der Evangelisierung Lateinamerikas zu unterschlagen und zu vergessen. Damit würde sie freilich einmal mehr die Glaubwürdigkeit von dem aufs Spiel setzen, was sie den Menschen Lateinamerikas als Evangelium verkündet. Zu hoffen bleibt deshalb, daß jene Passagen, welche die brasilianischen Vertreter mit nach Santo Domingo nehmen, nicht unbeachtet bleiben:

»Die Kirche bekennt sich dazu, in der ersten Evangelisierung Lateinamerikas Fehler begangen zu haben. Viele Fehler, die in der Vergangenheit geschahen, entstammten einem Kontext, der sich des kulturellen Pluralismus zu wenig bewußt war.

Als Hirten und in der Haltung der Buße

– bitten wir die Völker der Indigenas und die amerikanischen Schwarzen um Verzeihung für jene Male, in denen wir die Gegenwart Gottes in ihren Kulturen nicht zu erkennen wußten;

– bitten wir um Verzeihung für jene Male, in denen wir die Evangelisierung mit der Imposition der abendländischen Kultur verwechselten;

– bitten wir um Verzeihung für das Zulassen oder die Teilnahme an der Zerstörung der Kulturen der Indigenas und Afrikaner;

– bitten wir die amerikanischen Schwarzen um Verzeihung für jene Male, in denen wir uns des Evangeliums bedienten, um ihre Versklavung zu rechtfertigen;

– bitten wir um Verzeihung für jene Male, in denen wir aus dieser Versklavung in unseren Klöstern, Pfarreien oder Kurien Nutzen zogen; ...«

Die Bischöfe bekennen gleichzeitig, daß die Fehler der Vergangenheit teilweise bis heute andauern; sie sind sich nicht nur dessen bewußt, daß Vergebung ein lange dauernder Prozeß ist, sondern auch, daß die Umkehr zu den Opfern der Geschichte heute konkrete Schritte erfordert (Vgl.: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Das diretrizes a Santo Domingo, Sao Paulo 1992, 18ff).

In Santo Domingo erhob sich zu Beginn der Conquista und Evangelisierung erstmals öffentlich prophetischer Protest gegen die schlechte Behandlung der Indigenas. Wie wird es 500 Jahre danach sein?



# 500 JAHRE EVANGELISIERUNG LATEINAMERIKAS

## WAS WIR AUS IHREN LICHT- UND SCHATTENSEITEN LERNEN KÖNNEN<sup>1</sup>

von José Oscar Beozzo

### *Einleitung*

In der Menschheitsgeschichte spielt die *Memoria*, das Werk, von dem »uns unsere Väter erzählten« (Ps 44, 2), eine fundamentale Rolle. Die Erinnerung hilft, in schwierigen Situationen zu widerstehen, die Hoffnung in unsicheren Stunden wiederzuerlangen, neue Wege zu entdecken, wenn die Perspektiven zu verschwinden scheinen. Die Erinnerung ist, wenn sie prophetisch und frei ist, für die Zukunft immer bedeutsam, indem sie nämlich die fruchtbaren Beispiele der Vergangenheit auf das Heute der Gemeinschaften überträgt. Die Erinnerung dient uns auch dazu, bereits begangene Fehler zu vermeiden und, wenn dies überhaupt möglich ist, sie wiedergutzumachen.

Für Lateinamerika und die Karibik nähert sich das Datum des 500. Jahrestages der Ankunft der Europäer auf unserem Kontinent. Es genügt nicht zu sagen, daß es, wie jedes historische Ereignis, doppeldeutig ist, daß es Licht- und Schattenseiten birgt. Es ist vielmehr nötig, uns denjenigen Stimmen zuzuwenden, die während dieser 500 Jahre zum Schweigen gebracht wurden und deren Schrei bis zu den Ohren des Gottes des Lebens aufstieg. Diese Stimmen werden uns sagen, welches Licht ihren Weg erleuchtete und welche Schatten der Trauer ihre Geschichte bedeckten.

Wir wollen auf unsere Vergangenheit zurückblicken, während wir die Sandalen von unseren Füßen streifen, denn das Land, auf dem wir stehen, ist heilig, durchtränkt von Schweiß und Tränen und all dem unschuldig vergossenen Blut. Wir wollen uns das Wort Gottes an Mose zu eigen machen, das er inmitten des brennenden Dornbusches sprach: »Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen ...« (Ex 3, 7–8)

### *Der Gott unserer Väter*

Die indigenen Völker des Kontinents waren zuallererst verwirrt, weil ihre Vergangenheit und ihr spiritueller Weg gänzlich zurückgewiesen wurden, zunächst aus Unwissen-

---

<sup>1</sup> Aus dem Portugiesischen übersetzt von Peter Downes, Münster



heit, dann aber absichtlich und systematisch durch eine Politik, die das ganze indigene religiöse Erbe ablehnte und dämonisierte. Die Unwissenheit geht schon auf Rechnung des Kolumbus, der in seinem Tagebuch am 12. Oktober 1492 schreibt: »[...] es scheint mir, daß sie keine Religion haben.«<sup>2</sup>

Pero Vaz de Caminha, der Chronist der Armada Cabrals, die Brasilien im Jahre 1500 streifte, berichtet von diesen Ländern in einem Brief an den König ähnlich wie Kolumbus: »Sie scheinen mir Menschen von solcher Unschuld zu sein, daß sie schon bald Christen werden würden, wenn wir ihre und sie unsere Sprache verstünden. Ich sehe, daß sie nach den äußerlichen Anzeichen weder einen Glauben haben noch kennen.«<sup>3</sup>

Jean de Lery, ein protestantischer Missionar, den Calvin zu den französischen Hugenotten Brasiliens (1555–1558) schickte, die sich in der Guanabarabucht in Rio de Janeiro niederließen, schreibt ähnlich: »Obwohl der Satz des Cicero, daß es kein Volk gibt, das so grausam, barbarisch und wild ist, daß es keine Vorstellung von der Existenz Gottes hat, allgemein akzeptiert zu sein scheint, so sehe ich doch einige Schwierigkeiten, unseren Tupinambás eine Vernunft zuzusprechen. Denn sie haben nicht nur keine Vorstellung des wahren Gottes, sondern sie verehren nicht einmal irgendwelche irdischen oder himmlischen Gottheiten, wie etwa die antiken Heiden [...]«.<sup>4</sup>

Auf diese Deutung, die zugleich naiv und voll von Vorurteilen ist und in der katholische und reformierte Christen übereinstimmen, antworten die indianischen Weisen in jeder Beziehung mit Stärke und Hochmut. Japi-Açu, Häuptling der Tupinambá an den Küsten von Maranhão (Brasilien), trägt beim Empfang der Franzosen vor: »[...] die verfluchten *peró* (Portugiesen), die uns soviel Schlechtes antaten, machten nichts anderes als uns tadeln, weil wir keinen Gott verehren. Elendige! Wie können wir ihn denn verehren, wenn uns niemand zuvor lehrte, ihn zu kennen und zu verehren?

Wir wissen ebenso gut wie sie, daß es einen Gott gibt, der alle Dinge schuf, der gut ist und uns eine unsterbliche Seele gab.«<sup>5</sup>

In Peru machte sich Garcilazo de la Vega, Sohn einer Inkaprinzessin und eines spanischen Hauptmanns, zur Hauptstimme des tiefen Glaubens seiner Vorfahren an den Schöpfer von Himmel und Erde und allem, was existiert. Mit Nachdruck betonte er, daß »die Inkas der Spur des wahren Gottes, Unseres Herrn, folgten: Sie verehrten nicht nur die Sonne wie einen sichtbaren Gott, dem sie Opfer darbrachten und große Feste bereiteten, sondern ihre Könige und ihre Priester, die Philosophen waren, folgten auch der Spur des natürlichen Lichts (der Vernunft), dem wahren höchsten Gott und unserem Herrn, der Himmel und Erde erschaffen hat [...]«.<sup>6</sup>

Heute kann unsere Antwort auf diese alte indianische Feststellung nur die des Apostels Paulus sein, dessen Art, wie er Gottes Wege in der Geschichte der Athener zu erkennen suchte, wir als Vorbild nehmen: »Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders

<sup>2</sup> CHRISTOPH KOLUMBUS, *Das Bordbuch*, mit einem Nachwort von Frauke Gewecke (Insel Taschenbuch 476) Frankfurt/Main 1981.

<sup>3</sup> SILVIO CASTRO, *A Carta de Pero Vaz de Caminha — O descobrimento do Brasil*, Porto Alegre 1885, 94.

<sup>4</sup> JEAN LERY, *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte–São Paulo 1980, 205.

<sup>5</sup> CLAUDE D'ABEVILLE, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, Belo Horizonte–São Paulo 1975, 60.

<sup>6</sup> INCA GARCILAZO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas*, Bd. I, Lima 1973, 72.



fromme Menschen. Denn als ich umherging und eure Heiligtümer ansah, traf ich auf einen Altar mit folgender Inschrift: »Dem unbekannten Gott«. Dieser Gott, den ihr verehrt, ohne ihn zu kennen, den verkündige ich euch. Gott, der die Welt schuf und alles in ihr.« (Apg 17, 22–24 a) Die umgekehrte Haltung erschütterte die indianisch-amerikanische Welt tief und brachte sie in Verwirrung. Christ zu sein bedeutete, mit all seinen kulturellen Wurzeln, mit allem, was die Eltern zuvor gelehrt hatten, zu brechen, sich zu verlieren und dann nicht mehr den Mut zum Weiterleben zu haben. Was daraus folgt, wird aus dem Dialog der »Doce«, der Ersten Zwölf Franziskaner, mit den indianischen Weisen Mexikos sehr deutlich, wenn diese ihnen sagen:

»Es beruhige sich euer Herz und euer Fleisch,  
unsere Herren,  
weil wir ein wenig eröffnen werden,  
jetzt werden wir ein wenig lüften  
das Geheimnis, die Truhe des Herrn, unseres (Gottes).  
Ihr habt gesagt,  
daß wir uns nicht bekennen  
zum Herrn, der nahe und mit uns ist,  
von dem Himmel und Erde sind.  
Ihr habt gesagt,  
daß unsere Götter nicht die wahren wären.  
Ein neues Wort ist dieses,  
das ihr sprecht,  
deshalb sind wir verwirrt,  
deshalb sind wir aufgebracht.  
Weil unsere Vorfahren,  
sie, die existierten, sie, die auf dem Land lebten,  
nicht von dieser Möglichkeit sprachen.  
Sie gaben uns  
ihre Lebensnormen,  
sie hielten ihre Götter für die wahren,  
leisteten ihnen Kultdienst,  
priesen die Götter.  
Sie lehrten uns  
all ihre Kultformen,  
all ihre Arten (die Götter) zu preisen.«

Die tragische Schlußfolgerung der Weisen ist:

»(Aber), wohin sollen wir gehen?  
Wir sind einfache Menschen,  
wir sind vergänglich, wir sind sterblich,  
*laßt uns denn sterben,*  
*laßt uns umkommen,*  
*denn unsere Götter sind schon tot*«. <sup>7</sup> (Hervorhebung O. B.)

<sup>7</sup> MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, Petrópolis 1984, 20–21.



Was ist unsere heutige pastorale Antwort auf diese theologische Anfrage, die die indianischen Völker uns stellen? An vielen Orten des Kontinents, angefangen von der Stadt Riobamba des Bischofs Leonidas Proaño in Ecuador bis nach São Felix do Araguaia des D. Pedro Casaldáliga in Brasilien, von Chiapas des Bischofs Samuel Ruiz bis Tarahumara des Bischofs Llaguno in Mexico, vielerorts und in vielen indianischen Völkern gibt es eine demütige, unruhige und beharrliche Suche nach einer evangelischen und befreienden Antwort auf diese Frage. Ohne eine solche mutige und radikale Antwort kann sich das Evangelium nicht in eine *Frohe Botschaft* im Leben dieser Völker verwandeln.

In einer pastoralen Erklärung am Ende des zentralamerikanischen Treffens der Kirchen mit indianischen Gemeinschaften (México D. F., vom 1.–7. September 1989) versicherten die Bischöfe, nachdem sie den Darlegungen der indianischen Delegierten gefolgt waren:

»7. Wir nehmen uns ihrer Problemstellungen an:

- Wir treten ein für ihr Recht, als Indígenas zu leben.
- Wir optieren für die Indígena als Volk, als dialogisches und historisches Subjekt mit seiner ganzen Daseinsstruktur: mit ihrem Leben, ihrer Geschichte, ihrer Selbstbestimmung, ihrem Weltbild und ihrer Religion.[...]

9. Wir wollen auch, daß diese Option unterstützt wird:

- durch Land, auf das sie ein Recht haben,
- durch ihre eigene (organica) Struktur, auf die sie ein Recht haben,
- durch die Feier ihrer Religion, auf die sie ein Recht haben,
- durch eine zweisprachige und bikulturelle indianische Erziehung, auf die sie ein Recht haben und die den Respekt gegenüber ihrer Identität sichert. Sie soll ihr Bewußtsein, ihre Organisation und die Verteidigung ihrer Rechte unterstützen, die sie zu einem freien Leben führen, und ihren historischen Kampf stärken.«

Gerade im theologischen und pastoralen Bereich hat dies zu weitreichenden Konsequenzen geführt:

»13. Eine notwendige Voraussetzung, diesen langen Prozeß gehen zu können, ist die wahre Liebe zu unseren indianischen Gemeinden, den verschiedenen Gesichtern Christi, des Herrn, als zahlreichen Zweigen und Blättern des Stammes der alleinigen historischen Rettung der Menschheit.

14. Diese Liebe in Christus mahnt uns, die Kulturen anzuerkennen, zu schätzen und für wertvoll zu halten. In der Tat handelt es sich nicht allein darum, die unterschiedlichen und verschiedenen Manifestationen zu bewundern, sondern die Art und Weise zu entdecken, wie Gott selbst sich denen offenbart hat, die ihn über Jahrtausende gesucht haben, damit so die Geschichte der Rettung dieser Völker verwirklicht wird.«<sup>8</sup>

<sup>8</sup> DEMIS-CELAM, *Primer encuentro episcopal de pastoral indígena — México, Centroamérica, Panamá, México* 1989.



*Gott, der alle Blumen liebt*

Eine weitere verwirrende Erfahrung für die indianisch-amerikanische Welt war die völlige Ablehnung nicht nur ihrer religiösen Erfahrungen, sondern ihrer ganzen Kultur, die dadurch ausgelöscht wurde, daß man ihr im Namen der Herrschaftspolitik, oftmals aber auch im Namen der religiösen Erfahrung eine fremde Sprache, fremde Sitten und Lebensformen aufbürdete. Einige der Kolonisatoren sprechen diesen Zusammenhang zwischen politischer und kulturell-religiöser Dominanz offen aus. Gaspar Barleus, Chronist der holländischen Okkupation des Nordostens Brasiliens im 17. Jahrhundert, bekennt aufrichtig die Rolle und den Platz der Religion im kolonialherrschaftlichen Unternehmen: »Um uns die Macht zu sichern, machen wir uns ohne Zweifel auch die religiösen Meinungen zunutze. Jeder nimmt diejenige, die er gewählt hat, als Götzeninstrument, um die Sicherheit im Wohlstand zu suchen, nicht nur die Rettung der Menschen, sondern auch der Herrschaft.«<sup>9</sup>

Marquis de Pombal, Premierminister des portugiesischen Königs José I., verdeutlicht die Kulturpolitik der portugiesischen Krone auf dem sprachlichen Gebiet, indem er sie in den Bestimmungen für die Indianersiedlungen von Maranhão und Grão Para (1757), die zur Ausweisung der Jesuiten führten, als ein wesentliches Element des politischen Planes von Herrschaft darstellt: »Immer war es eine höchste, unveränderliche Praxis in allen Nationen, die neue Domänen eroberten, sobald wie möglich ihre eigene Gottheit bei dem eroberten Volk einzuführen, weil es unwiderruflich ist, daß dieses das effizienteste Mittel ist, um die ländlichen Völker von der Barbarei ihrer alten Sitten zu entfernen. Und die Erfahrung hat gezeigt, daß mit der Einführung der Sprache des Herrschenden, des Eroberers, gleichzeitig die Liebe, die Verehrung und der Gehorsam zum selben Herrscher verwurzelt wird.«<sup>10</sup>

Bis heute besteht noch in der vorherrschenden lateinamerikanischen Mentalität, selbst in den volkstümlichen Bereichen, eine grundlegende Verachtung der indianischen Kulturwelt und ihrer Sprachen, von denen zur Zeit der Konquista mehr als 2.200 existierten. Heute gibt es davon nur noch ca. 600. Für ein Volk ist die Rückeroberung der Sprache zugleich eine Rückeroberung der eigenen Würde und Identität. Als die Aymara von Bolivien ihre eigene methodistische Aymara-Kirche mit einer eigenen Liturgie und Sprache errichten durften, erlebten sie eine Wiedergeburt ohne Vergleich in ihrer bisherigen Geschichte. Es war die Geburt eines Christentums mit indianischem Antlitz, das sich an vielen Orten verwirklichen wird — vergleichbar kleiner Ölflecken [auf dem Wasser], die in der Dunkelheit von 500 Jahren sich zu einem großen Netz der Solidarität von indianischen Völkern des Kontinents zu vereinen und zu artikulieren beginnen.

Dom Pedro Casaldáliga schrieb im Vorwort der Grammatik des Tapirapé-Volkes, eines Volkes, das zum Aussterben verurteilt war — in den 50er Jahren gab es nur noch 40 Tapirapé — und heute eine Wiedergeburt in Kindern, Leben, Kultur und Hoffnung erlebt:

<sup>9</sup> GASPAR BARLEUS, *História dos feitos recentemente praticados, durante oito anos no Brasil*, Belo Horizonte-São Paulo 1974, 71.

<sup>10</sup> *Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão [...]*, Lisboa na Officina de Manoel Rodrigues, Anno MDCC.LVIII, n.6, in: JOSÉ OSCAR BEOZZO, *Leis e Regimentos de Missão*, São Paulo 1983, 129 ff.



»Die Grammatik einer Volkssprache zu verfassen, kann zwar bloß das Festhalten einer Vergangenheit sein, es kann dem Volk aber auch systematisch eine Zukunft geben, weil die geschriebene Sprache wie die Infrastruktur der gesprochenen Seele ist. Die Autoren dieser Grammatik ... setzen auf die Zukunft der Tapirapé-Nation, sie wollen zur Stärkung eines Volkes beitragen, das auszusterben droht. Wie sie sich vor dreißig Jahren vermehrten, so vermehren sie sich auch heute an Kindern, an ethnischem Bewußtsein und an militanter Praxis, das eigene Land und die Selbstbestimmung zu garantieren.

Die Tapirapé-Indianer, zunächst die Autoren und Herren ihrer gesprochenen Sprache und Schrift, finden sich in dieser Grammatik wie in einem Familienalbum wieder, und sie stärken sich mit ihr als Tapirapé, indem sie Tapirapé sprechen. Sie haben schon ihr Land gerettet, selbst wenn es nach und nach wechselte und dezimiert wurde. Sie retteten auch vollkommen ihre Sprache. Sie überlebten, wuchsen, blühten auf als Tapirapé-Volk.«<sup>11</sup>

Dies ist die einzige Möglichkeit, fünf Jahrhunderte wiedergutzumachen, in denen das Evangelium mit der abendländischen Kultur verwechselt und so die Inkulturation der christlichen Botschaft in den vielen Kulturen und Sprachen des Kontinents verhindert wurde. Diese europäisch-abendländische Ausschließlichkeit bedeutete den Tod für all diejenigen, welche die sogenannte »Begegnung der Kulturen« erlitten, und sie fand in bestimmten Dichtungen der Mayas ihre radikalste Verurteilung:

»Die Sonne zu kastrieren!

Das zu machen, kamen die dzules (die Fremden) hierher.«<sup>12</sup>

In der Dichtung von Chilam Balam de Chumayel liest man:

»Sie haben uns christianisiert,

aber reichten uns weiter von einem zum anderen  
wie Tiere.

Gott ist von den Aussaugern beleidigt.«<sup>13</sup>

Und diese Erfahrung gilt weltweit für die Art und Weise, wie das Christentum verkündet wurde und wie die indigene Welt es wahrnahm. Davon berichtet uns eine Prophezeiung des Buches der (Maya-)Geschlechter Chilam Balam de Chumayel: »Einzig durch die verrückte Zeit, durch die verrückten Priester kam es, daß unter uns die Traurigkeit, daß unter uns das Christentum eingeführt wurde. Denn viele Christen kamen hierher mit dem wahren Gott, doch das war der Anfang unseres Elends, der Anfang der Besteuerung, der Anfang des Almosens, die Ursache, aus der die geheime Zwietracht hervorging, der Anfang der Kämpfe mit Feuerwaffen, der Anfang der Überfälle, der Anfang der Beraubung von allem, der Anfang der Versklavung wegen der Schulden, der Anfang der den Schultern auferlegten Schulden, der Anfang des kontinuierlichen Streites, der Anfang des Leidens. Es war der Anfang des Werkes der Spanier und der Patres, der Anfang, sich die Kaziken (Häuptlinge), die Lehrer und die Finanzbeamten nutzbar zu machen.

Obwohl sie kleine Kinder waren, wurden die Jungen der Dörfer gequält! Unglückliche! Ärmste! Die Ärmsten protestierten nicht gegen denjenigen, der sie zu seinem Vergnügen

<sup>11</sup> PEDRO CASALDALIGA, in: ALMEIDA u. a., *A língua Tapirapé*, Rio de Janeiro 1983, 1–2.

<sup>12</sup> MIGUEL LÉON-PORTILLA, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, 60.

<sup>13</sup> Ebd., 60; im Original: »Cristianizaram-nos, mas nos fazem passar de uns a outros como animais. Deus está ofendido com os chupadores.«



versklavte, der Antichrist auf Erden, der Tiger der Völker, die wilde Katze der Völker, Aussauger des armen Indios. Aber es wird der Tag kommen, an dem die Tränen ihrer Augen zu Gott gelangen werden und die Gerechtigkeit Gottes auf einen Schlag auf die Erde herunterfallen wird.«<sup>14</sup>

Dasselbe Gedicht verurteilt den ausschließlichen Ethnozentrismus, der Kolonisierung und Evangelisierung begleitete:

»[...] die dzules machten es nicht so,  
als sie hier ankamen.  
Sie lehrten uns das Fürchten,  
kamen, unsere Blumen verwelken zu lassen,  
damit ihre Blume überlebe.  
Sie vernichteten und verschluckten unsere Blume«.<sup>15</sup>

Es ist die Hoffnung der Armen, daß Gott ihre Tränen trocknen wird; daß er kommen wird, Gerechtigkeit auf Erden wiederherzustellen: Diese Hoffnung beruht auf einer der letzten Wurzeln des indianischen Widerstandes. Die Armen halten das Bewußtsein lebendig, daß Gott die gegen sie begangenen Verbrechen nicht wollen und noch weniger rechtfertigen kann. Sie wissen auch, daß das Lob Gottes keine Blume umbringt, daß vielmehr alle überleben, gemeinsam zusammenspielen und eine Vielfalt von Farben und Düften formen werden. Das kleine Veilchen oder die Feldblume sind genauso wichtig wie die Rosen und Jasmine.

### *Der Gott der Milde und des Friedens — nicht des Krieges und der Gewalt*

Die Frage ist für die Problematik der Evangelisierung Lateinamerikas zentral. Kolumbus ahnt sie schon in der ersten Zeile, die er über Amerika schreibt: Muß der Glaube sich durch Waffen und Gewalt durchsetzen, in derselben Weise wie Mauren und Christen einander bekämpften, die sich seit sieben Jahrhunderten militärisch in Europa gegenüberstanden? Ist »*glaub oder stirb*« die einzig mögliche Alternative im Umgang und im Verhältnis zwischen Personen und Gruppen unterschiedlicher Religionen und Kulturen? Oder könnte der Glaube nicht auch den Weg der Apostel wiederfinden, den Weg der an die Schwachen gerichteten Verkündigung, ausgerüstet allein mit der Macht des Beispiels, der Liebe und der Überzeugung? Las Casas, der uns das Bordbuch des Kolumbus überliefert, zitiert den Admiral folgendermaßen: »In der Erkenntnis, daß es sich um Leute handle, die man weit besser *durch Liebe als mit dem Schwerte* (Hervorhebung O.B.) retten und zu unserem Heiligen Glauben bekehren könne, gedachte ich sie mir zu Freunden zu machen und schenkte also einigen unter ihnen rote Kappen [...]«.<sup>16</sup>

In jener Zeit war man fest davon überzeugt, daß die Indianer zum christlichen Glauben bekehrt werden mußten. Darüber bestand kein Zweifel. Zweifel bestand nur, wie dies zu

<sup>14</sup> Ebd., 65–66.

<sup>15</sup> Ebd., 60.

<sup>16</sup> CHRISTOPH KOLUMBUS, *Das Bordbuch*, 46.



geschehen habe, und Kolumbus ahnte die Möglichkeit der Bekehrung mehr *durch Liebe* als *durch das Schwert*. Aber sehr schnell trennte er sich vom milden Weg, und am gleichen Tag verkündete er seine Absicht, sechs Indios zu nehmen und sie nach Spanien zu bringen: »Wenn es dem Allmächtigen gefällt, werde ich bei meiner Rückfahrt sechs dieser Männer mit mir nehmen, um sie Euren Hoheiten vorzuführen, damit sie die Sprache (Kastiliens) erlernen.«<sup>17</sup>

Zwei Tage später, am 14. Oktober, nimmt Kolumbus 7 Indios gewaltsam gefangen: »[...] da ja die Bewohner keine besonderen Kenntnisse von Waffen besitzen, wovon Eure Hoheiten sich bei den sieben Männern persönlich überzeugen können, die ich ergreifen ließ, um sie nach Spanien mitzubringen, wo sie unsere Sprache erlernen sollen, ehe wir sie wieder zurückbringen. Sollten Eure Hoheiten den Befehl erteilen, alle Inselbewohner nach Kastilien zu schaffen oder aber sie auf ihrer eigenen Insel als Sklaven zu halten, so wäre dieser Befehl leicht durchführbar, da man mit einigen 50 Mann alle anderen niederhalten und zu allem zwingen könnte.«<sup>18</sup>

In einer zwei Jahre später an die Könige von Spanien gerichteten Aufzeichnung hat Kolumbus schon alle Bedenken verloren. Nur die Gewalt, die Versklavung, das Handel-treiben mit menschlichen Personen und nicht mehr die Liebe waren für ihn der Weg, sowohl zu kolonisieren als auch zu evangelisieren. Nachdem er zunächst davon gesprochen hatte, die *Kannibalen* aus diesen Ländern — Männer, Frauen und Kinder — als Sklaven an den König zu schicken, damit er sie als Geschenk an andere weiterreiche, die ihnen die Sprache lehren könnten, verknüpft er das mit der Taufe: »[...] wenn sie die Sprache verstünden, empfangen sie viel schneller die Taufe, mit großem Vorteil für ihre Seelen.«<sup>19</sup>

Kolumbus bringt von seiner zweiten Reise einen Kolonisierungsplan mit. Darin schlägt er vor, jedes Jahr eine angemessene Anzahl von Karavellen zu diesen Inseln fahren zu lassen. Sie sollten Vieh, Lebensmittel und Werkzeug für die Kultivierung und Besiedelung des Landes bringen. Neben den Transportkosten »könnte jede Ware mit Sklaven, mit solch wilden Menschen, die bereitwillig, gut geformt und mit sehr gutem Verstand begabt sind, gezahlt werden; und Ihre Majestäten könnten darüberhinaus Ihre Rechte über die zu ihnen gebrachten Sklaven in Gewinn umsetzen.«<sup>20</sup>

Knapp fünfzehn Monate nach der Ankunft des Kolumbus in Amerika, von Oktober 1492 bis Januar 1494, hat sich das Indianerbild der Kolonisatoren gewandelt: von gutmütigen und freundlichen Indios zu wilden Kannibalen. Ihre Versklavung und Benutzung als Tauschobjekte für Handelswaren mit späterem Verkauf in Europa entwickelt sich reibungslos, um das Kolonialunternehmen zu finanzieren, die Truhen des Königs von Spanien zu bereichern und die Indios für die Taufe und ein christliches Leben vorzubereiten. Was bisher noch als Ausweg eines Abenteurers auf der Suche nach Unterstützung für sein Unternehmen erscheinen konnte, wird nun einen philosophischen und theologischen

<sup>17</sup> Ebd., 48.

<sup>18</sup> Ebd., 53.

<sup>19</sup> »Memorial que o Almirante deu para dom Antonio de Torres entregar aos Reis Católicos — Cidade de Isabela — 30 de janeiro de 1494«, CRISTOVÃO COLOMBO, *Diários da descoberta da América*, Porto Alegre 31986, 122.

<sup>20</sup> Ebd., 123.



Anstrich erhalten. Es bleibt ein Handels- und Religionsunternehmen. »Den Glauben und das Reich auszudehnen«, sich mit »Kreuz und Schwert« durchzusetzen, sind nur zwei verschiedene Bezeichnungen für die Einführung der spanischen und portugiesischen Herrschaft. Wie Darcy Ribeiro sagt, waren Spanien und Portugal gleichzeitig »handels-treibende und erlösende« Imperien.

Ginés de Sepúlveda, ein gebildeter Theoretiker des beginnenden europäischen Kolonialismus, rechtfertigte den Gebrauch von Gewalt und den Krieg gegen die indianischen Völker Amerikas sowohl aus kulturellen als auch aus politischen, ethischen und religiösen Gründen. Die Spanier könnten einen gerechten Krieg führen, weil ihre Kultur gegenüber der Kultur der »Barbaren«, die in Amerika wohnen, überlegen sei: weil jene nicht dem Naturgesetz folgen. Daher ist es ethisch zu rechtfertigen, »[...] die Heiden von verbrecherischem und unmenschlichem Stumpfsinn abzuhalten... und sie zu den guten und menschlichen Sitten zu führen.«<sup>21</sup> Außerdem hätten die Christen die Pflicht, diese Völker zu erobern und gegen sie Krieg zu führen und zwar wegen der Menschenopfer, die diese vollziehen: »Nachdem so die Unglücklichen unterworfen sind, sollen sie sich von ihren unsäglichen Verbrechen enthalten. Im Umgang mit den Christen und ihren gerechten, frommen und notwendigen Warnungen werden sie dann zum geistigen Wohl und zur Redlichkeit ihrer Sitten zurückkehren, und sie werden die wahre Religion mit ihrer immensen Wohltat bereitwillig erhalten, die sie zur ewigen Rettung führt.«<sup>22</sup> Schließlich rechtfertigt auch die religiöse Predigt den Krieg: »So wie wir verpflichtet sind, den umherirrenden Menschen den Weg zu zeigen, so verpflichtet uns das Naturgesetz und die menschliche Nächstenliebe, die Heiden zur Kenntnis der wahren Religion zu führen... in der Weise, daß nicht nur die Wahrheit die Finsternis des Irrtums verjagt, sondern auch so, daß die Kraft der Angst die Fesseln der schlechten Gewohnheiten zerreißt.«<sup>23</sup>

Diejenigen, die die den Indianern zugefügten Leiden vor Augen hatten — das Massaker, dem sie durch Kriege unterworfen wurden, das Dahinsterben, das aus den Wanderungen und der Zwangsarbeit resultierte, die Dezimierung durch Epidemien und Krankheiten, die durch die Konquistadoren eingeschleppt waren — sie konnten sich lediglich darüber empören und revoltieren, indem sie versuchten, die Predigt des Evangeliums von dem zu lösen, was ihnen als deren Mißbrauch durch die Siedler und Administratoren erschien. Ihnen stand klar vor Augen, daß der Einsatz von Krieg und Gewalt nicht nur ein Mißbrauch war, sondern sogar integraler Bestandteil der Kolonialherrschaft und in diesem Zusammenhang eine notwendige vorbereitende Stufe für die nachfolgende Predigt des Evangeliums, die als Strukturelement des Kolonialunternehmens gesehen wurde.

In Brasilien zum Beispiel empörten sich die Jesuiten anfangs so sehr gegen die Versklavung von Indianern, daß sie denjenigen die Absolution verweigerten, die in ihren Häusern und »engenhos« (Zuckermühlen) »schlecht gehaltene Sklaven« besaßen. Schließlich aber vertraten auch die Jesuiten eine Verknüpfung von Katechese mit der vorherigen Unterwerfung der Indios durch Waffengewalt. Unterwerfung und Angst wurden zum Bestandteil der missionarischen Pädagogik, wie es Nóbrega in seinem »Diálogo

<sup>21</sup> JUAN GINÉS SEPULVEDA, *Tratado sobre las justas causa de la guerra contra los indios*, México 1979, 32.

<sup>22</sup> Ebd., 32.

<sup>23</sup> Ebd., 33–34.



da Conversão do Gentio« (Gespräch von der Heidenbekehrung) deutlich ausdrückt, wenn er schreibt, daß man vergebens missioniere,« [...] solange diese Heiden nicht unterworfen seien, und sie nicht mit Angst kämen, um den Glauben zu empfangen.«<sup>24</sup>

Es scheint, daß es innerhalb der Logik des Systems keinen anderen Ausweg gab als die Evangelisierung mit der Gesamtheit des Kolonialunternehmens zu verknüpfen, einschließlich der nach kurzem anfänglichem Zögern begonnenen Versklavung von Indios und der bald danach ohne große Bedenken vor sich gehenden Versklavung von Afrikanern. Die Empfehlungen Pe. Manoel da Nóbregas, des Provinzials der Jesuiten Brasiliens, die er in einem Brief an den König schrieb, können als Beispiel für die allgemeine Kolonialpolitik dienen: »Unterwirft man die Heiden, so wird es nicht mehr schlecht behandelte Sklaven geben und es werden sich viele Bedenken erübrigen: Denn die Männer werden *legitime Sklaven* sein, die im Krieg gefangen wurden, und man wird Dienst und Vasallität von den Indios haben. Das Land wird sich bevölkern, und Unser Herr wird *viele Seelen* bekommen, und Eure Hoheit wird *hohe Einkommen* in diesem Land haben, weil Ihr viel Vieh und viele Mühlen haben werdet. Denn es gibt hier kein Gold und Silber.«<sup>25</sup>

Diejenigen, die sich prophetisch gegen das System auflehnten, bezahlten ihre Opposition mit Verfolgung, Ausweisung und Tod. Las Casas sagte, die einzige Weise zu evangelisieren sei »die apostolische Art«. Mit Sanftmut und Liebe solle man evangelisieren. Diese Meinung brachte ihm auf Betreiben der Kolonisatoren den Ausschluß aus seiner Diözese von Chiapas in Mexico ein. In seinem Buch »Del unico modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión« (Von der einzigen Art, alle Menschen zur wahren Religion zu führen) schreibt er: »Für jeden, der wünscht, sie zu belehren oder sie von einer Lehre zu überzeugen, vor allem von der Lehre des Evangeliums, ist vor allem anderen eines notwendig: er muß die Gesinnungsbereitschaft seiner Zuhörer bekommen, so daß diese wohlwollend ihn lieben. Zweifellos erreicht man das mit der Sanftheit der Stimme, mit einem freundlichen Antlitz und mit anderen ähnlichen Mitteln.

Wenn der Prediger des Wortes Gottes jedoch seinen Anhängern Kummer bereitet, sie mißhandelt und mit schrecklichen körperlichen Züchtigungen ängstigt, das heißt mit der Peitsche, mit Gefängnis oder anderen Strafen, die er für die begangenen Sünden nach der Taufe eigenhändig oder durch eigenen Befehl ausführt, so steht es fest: die Ungläubigen werden ihn hassen und demzufolge nicht zuhören wollen, und sie werden auch nicht das tun, was er ihnen sagt. Sie werden auch keinen Geschmack daran finden, an das zu glauben, was man über den Glauben gesagt hat und was sie von ihm schon akzeptiert hatten. Denn was eine Person nicht selbst wählt, das kann sie weder wünschen noch lieben; und leichter verachtet sie denjenigen, den sie nicht liebt. Denn nichts ist gut, wenn es nicht freiwillig ist. Deshalb befahl der Herr, man solle keinen Stab, mit dem Gewalt geübt werden kann, mit auf den Weg nehmen.«<sup>26</sup>

Bischof Antonio Valdivieso in Nicaragua denunzierte die Gewalttätigkeiten, den Raub der Ländereien und die Versklavung der Indios, die durch den Gouverneur Contrera und

<sup>24</sup> PE. MANUEL NOBREGA, »Diálogo da Conversão do Gentio«, in: SERAFIM LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, Comissão do IV Centenário de São Paulo, 1954, Bd. II. (1553–1558), 328.

<sup>25</sup> SERAFIM LEITE, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, Bd. II, 116.

<sup>26</sup> BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Del unico modo de atraer a todos pueblos a la verdadera religion*, México 1975, 468–469.



seine Familie praktiziert wurden. Dies war auch der Grund seiner Ermordung auf Befehl des Gouverneurs (26. 02. 1550). Dasselbe Schicksal traf vier Jahrhunderte später Bischof Oscar Arnulfo Romero (24. 03. 1980) in El Salvador. Bischof Romero und tausend andere Christen von heute haben sich zu Erben dieser Propheten des 16. Jahrhunderts gewandelt. Sie weigern sich, das Evangelium mit der Gewalt der Mächtigen gegen die Kleinen zu verbinden, indem sie sich zu Zeugen und Boten des Gottes des Friedens und der Milde machen.

### *Gott als Verteidiger der Schwachen, Witwen und Waisen*

Wenn wir uns fragen, wie es möglich war, daß die evangelische Botschaft trotz der kolonialen Wirklichkeit zu den Herzen der Indios gelangte, so müssen wir antworten: durch einige Ritzen konnte Licht und ein wahrhaftigeres Bild des Gottes Jesu Christi durchdringen.

Für das evangelische Zeugnis in Lateinamerika war von Anfang an die Frage des *Rechtes* wesentlich, eben weil es permanent und strukturell gebrochen wurde. Die Predigt von Fray Antônio de Montesino, die am vierten Adventssonntag 1511 auf der Insel Hispaniola (die heutige Dominikanische Republik) gehalten wurde, zeigt sehr anschaulich das ungerechte System, das sich als Kolonialsystem einen Weg geebnet hatte. Er kommentiert den Satz Johannes des Täufers: »Ich bin die Stimme, die in der Wüste ruft«. Unter den Zuhörern befanden sich der Admiral Diego de Colón, der Sohn des Kolumbus, die wichtigsten Beamten des Königs und weitere bedeutende Persönlichkeiten der Insel: »Diese Stimme — sagte er -[verkündet], daß ihr alle in Todsünde lebt und darin sterben werdet, weil ihr diesen Unschuldigen gegenüber grausam und tyrannisch seid. Sagt, mit welcher Berechtigung und mit welchem Recht haltet ihr diese Indios in so grausamer und schrecklicher Sklaverei? Was ermächtigt euch, so verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen zu führen, die friedlich und ruhig in ihrem eigenen Lande lebten, Kriege, in denen ihr unendlich viele von ihnen mit nie gehörtem Mord und nie dagewesener Zerstörung vernichtet habt? Warum haltet ihr sie in Unterdrückung und Erschöpfung, ohne ihnen etwas zu essen zu geben, ohne ihre Krankheiten zu heilen, die sie befallen wegen des Übermaßes an Arbeit, das ihr ihnen auferlegt; und sie sterben euch weg, oder besser: ihr tötet sie, nur um jeden Tag Gold herauszupressen und zu erhalten?«<sup>27</sup>

Las Casas kommentiert, daß die Predigt Bestürzung hinterließ. Viele waren von Sinnen, andere verstockt, einige etwas reuig, aber keiner, wie man später sah, bekehrt. Nach Abschluß der Predigt versammelten sich alle beleidigt und verstimmt im Haus des Admirals und gingen nach dem Frühstück zum Konvent der Dominikaner hinaus, damit der Mönch sich rechtfertige wegen der Predigt, die »[...] etwas so Neuartiges und Schändliches im Ungehorsam gegen den König und zum Nachteil aller Bewohner der ganzen Insel« war.<sup>28</sup> Der Superior der Dominikaner auf Santo Domingo, Pedro de Córdoba, übertrug die Verantwortung für die Predigt auf sich und die ganze Gemeinschaft: »[...] Was

<sup>27</sup> BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *História de las Indias*, Bd. II, México 1981, 441.

<sup>28</sup> Ebd., 442–443.



der Pater gepredigt hat, stimme mit seiner Überzeugung und der aller anderen überein. Nachdem es von ihnen eingehend und reiflich überlegt worden sei, seien sie übereingekommen, daß er [Montesino] als gottesfürchtige Wahrheit etwas predigen solle, das zur Rettung aller Spanier und aller Indios dieser Insel notwendig sei. Denn erstere sähen diese täglich sterben, ohne sich mehr um sie zu kümmern als um Tiere auf dem Feld«. <sup>29</sup> Angesichts der Drohung, daß sie von der Insel ausgewiesen würden, antwortete Pedro, daß sie damit wenig Arbeit hätten, denn ihre Habe bestünde aus nichts als dem Habit, der sie kleidet, und einigen Decken aus derselben groben Leinwand, mit denen sie sich nachts auf dem Bett zudeckten, das aus Ruten und Stroh bereitet werde. »Was die Gegenstände betraf, die sie für die Messe brauchten, und einige Bücher, so paßte dies alles wahrscheinlich in zwei Truhen.« <sup>30</sup>

Darin liegt mit Sicherheit die Kraft und der Mut Pedro de Córdobas und seiner Mitbrüder des ersten Dominikanerkonvents Amerikas: im evangeliumgemäßen Hören des Schreies und der Tränen der Indios; in der gewissenhaften Analyse der Realität; in der Armut ihres Häuschens aus Stroh, wo es manchmal nicht mehr gab als eine Kräutersuppe und es oft sogar an Öl fehlte; in der Übereinstimmung innerhalb der Gemeinschaft und in ihrer Absicht, das Evangelium der Gerechtigkeit bis zur letzten Konsequenz zu predigen.

Mit Sicherheit haben die Dominikaner von Guatemala ein Jahrhundert später mit ihrem großen Konvent in der Hauptstadt — mit Fazendas, Silberminen und Hunderten zu ihren Diensten bestellten Indios — nicht mehr die Predigt ihres Mitbruders Montesino wiederholt und sich gegen das System empört, an dem sie als Komplizen und Nutznießer teilhatten. <sup>31</sup>

### *Das gedemütigte Antlitz Gottes in der Geschichte der Frau*

Die Erfahrung der indianischen, später dann der afrikanischen Frau war im ganzen Verlauf der Konquista und der Kolonisierung tragisch und dramatisch allein schon dadurch, daß es nur wenige weiße Frauen gab und sie darüberhinaus ein Vorrecht von hochrangigen Beamten waren. Neben allem, was die Männer ihrer Stämme oder Völker auch erlitten, waren sie zusätzlich noch der sexuellen Gewalt unterworfen. Sie wurden gezwungen, nicht mehr aus Liebe für ihr Volk und ihre Rasse zu gebären, sondern in Schande und Bitterkeit die Rasse und das Volk der Invasoren zu vermehren. Die Demütigung der Frauen begann in der ersten Stunde. Als Sklavinnen den Konquistadoren aus-

<sup>29</sup> Ebd., 443.

<sup>30</sup> Ebd., 443–444.

<sup>31</sup> Tomas Gage, ein Mönch auf der Durchreise durch Guatemala beschreibt die Konvente der Stadt (Dominikaner, Franziskaner, Mercedarier), die alle mehr als 100 Brüdern haben: »[...] Das Einkommen dieses Konvents (von Santo Domingo) besteht aus einigen Indiodörfern, die ihnen gehören, einer Wassermühle, einer Fazenda des Weizenanbaus, einer anderen, in der sie Pferde und Maultiere aufziehen, einer engenho oder Zuckermühle und einer Silbermine, die man im Jahre 1633 ihnen gab. Deren flüssiges Einkommen übersteigt mindestens 30.000 Dukaten.« TOMAS GAGE, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage a la Nueva Espana, sus diversas aventuras y su vuelta por la Provincia de Nicaragua hasta La Habana, con la descripción de la ciudad México*, México 1974, 27 ff.; zitiert nach: RODOLFO CARDENAL u. a., *História General de la Iglesia en América Latina*, Bd. VI, Salamanca 1985, 87.



geliefert, wie Malinche und die andern, die Cortez und seine Hauptleute an der Küste Mexikos erhielten, oder gewaltsam von ihren Eltern, Ehemännern und Söhnen weggerissen waren sie wehrlos angesichts der Wut der Sieger, wie ein Unbekannter von Tlatelolco (1528) nach der Zerstörung von Tenochtitlán erzählt: »[...] und als sie zu Gefangenen gemacht wurden, da begann die Bevölkerung fortzugehen, um zu sehen, wo man sich niederlassen könnte. Sie gingen in Lumpen, die Frauen mit fast nackten Hüften. Und von allen Seiten untersuchten sie die Christen. Sie öffneten ihnen die Röcke, überall berührten sie sie mit ihren Händen: an den Ohren, am Busen, an den Haaren.«<sup>32</sup>

Bei der Eroberung Perus geschah dasselbe. Der Indio Guamán Poma de Ayala berichtet: »Nachdem sie erobert und geraubt hatten, begannen sie, Frauen und Jungfrauen zu nehmen und sie zu vergewaltigen. Und wenn diese nicht wollten, töteten sie sie wie Hunde und züchtigten sie ohne Furcht vor Gott oder dem Gericht. Es gab keine Gerechtigkeit.«<sup>33</sup> Guamán ist in seiner Chronik oft darüber verzweifelt, zerrüttete Familien, den auftretenden Mißbrauch der Frauen, den Geburtenrückgang von Indios und die Vermehrung der »verfluchten Kaste der Mestizen« zu sehen. Die Gerichtspräsidenten, die vom Vizekönig Francisco de Toledo eingesetzt wurden, verdeckten den Raub gemeinsam mit den Patres und Encomenderos: »Aufgrund der genannten Gerichtspräsidenten, Patres, Comenderos und weiteren Spanier, die den Indianern ihre Haciendas, Länder, Häuser, Saatgut, Nahrung, ihre Frauen und Töchter — verheiratete wie Jungfrauen — rauben, haben alle schon Mestizen und Cholos gezeugt. Es gibt Kleriker, die zwanzig Söhne haben, und es gibt kein Heilmittel.«<sup>34</sup>

In den Doctrinas [den Katecheseschulen, Anm. d. Übers.], klagt Guaman an, vereinten die Vikare die Jugend unter dem Vorwand der Katechese, »[...] um Frauen in der Nähe zu haben, Dutzende von Kindern zu haben, Mestizen zu vermehren und die sogenannten Ledigen arbeiten zu lassen. Und er sagt, daß er sie besänftigt und zu Christen macht, wodurch sich die Indios dieses Reiches nicht vermehren und sich auch nicht vermehren werden.«<sup>35</sup> Sie respektierten auch nicht die Verbote, die Spaniern, Mestizen und Schwarzen das Betreten der »Pueblos« der Indianer nicht gestatteten. Am benachteiligtensten waren immer die Frauen, die Guamán zufolge von Hand zu Hand gereicht wurden und sich in »große Huren« wandelten. Guamán beklagt sich beim König: »[...] Ich sah noch eine halbe Provinz, in der die Indianerinnen zu Huren gemacht wurden..., alle belastet mit einem halben Dutzend von Mestizen, Mulatten, Cholos und Cafuzos. Da sie solch große Huren sind, wollen sie sich bereits nicht mehr mit ihresgleichen, den Indios, verheiraten. [...] Und so meiden sie die besagten Indianer, vermehren sich nicht mehr und die Siedlungen entvölkern sich und hören auf zu existieren.«<sup>36</sup>

Das Zeugnis von Fray Pedro de Córdoba auf den Antillen geht in dieselbe Richtung. In einem Brief an den König beklagte er: »[...] Die Frauen, welche in allen Völkern wegen ihrer Schwäche von der Arbeit verschont werden, haben gearbeitet und arbeiten in die-

<sup>32</sup> MIGUEL LÉON-PORTILLA, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, 44.

<sup>33</sup> PHELIPE GUAMAN POMA DE AYALA, *El Primer Nueva Cronica y Buen Gobierno*, Siglo XXI —, Bd. II, México 1980, 363.

<sup>34</sup> Ebd., 414.

<sup>35</sup> Ebd., 414.

<sup>36</sup> Ebd., Bd. III, 119.



sem Land ebensoviel wie die Männer, ja sogar mehr als sie; nackt, ohne Essen, ohne Bett, genau wie die Männer. Einige unter ihnen sind sogar schwanger, andere haben gerade entbunden [...] Manche Frauen haben — müde von der Arbeit — Empfängnis und Schwangerschaft vermieden, obwohl sie nicht soviel arbeiten müßten, wenn sie schwanger wären oder gerade entbunden hätten. Und trotzdem haben viele Schwangere etwas eingenommen um abzutreiben. Andere brachten eigenhändig ihre eigenen Kinder um, nachdem sie entbunden hatten, damit diese nicht unter solch eine Knechtschaft fielen.«<sup>37</sup>

Für die Welt der afrikanischen Sklavinnen bestand das Dilemma genauso, und oft war die Abtreibung der einzige Ausweg, um den Kindern dieselbe Bestimmung zu ersparen. Im 18. Jahrhundert empfahl der Jesuit Andreoni in Brasilien den Herren, daß sie ihre Sklavinnen gut behandeln sollten, damit man sie ermutige, die Zahl der Diener und Dienerrinnen für sie zu vermehren und nicht die Abtreibung vorzuziehen: »Man sollte meinen, daß es ein Grund für die Sklavinnen wäre, den Herren bereitwillig zu dienen und ihnen freudig die Dienerschaft zu vermehren, wenn diese die Reste vom Tisch ihren kleinen Kindern geben. Aber im Gegenteil. Einige Sklavinnen treiben absichtlich ab, damit die Kinder, die aus ihrem Inneren kommen, nicht das erleiden, was sie erleiden.«<sup>38</sup>

Es geht nicht darum zu bestreiten, daß zwischen Spaniern oder Portugiesen, die in Amerika eintrafen, und indianischen und afrikanischen Frauen von hier nicht auch Liebe und Zuneigung aufkommen konnte. So aber war der Rahmen, in dem sich dieses Zusammenkommen abspielte, von Grund auf verfälscht. Auf der einen Seite haben wir Männer — Weiße, Europäer, Christen, Beamte, Soldaten, Siedler oder Missionare — im Rang von Konquistadoren oder Herrschern in militärischer, politischer, wirtschaftlicher, kultureller, sprachlicher und religiöser Hinsicht. Auf der anderen Seite haben wir Frauen einer besiegten und besetzten Nation, eines durch Zwangsarbeit reduzierten Volkes, einer verurteilten Rasse, einer verachteten Kultur, einer diskriminierten Farbe, einer verfluchten Religion, einer verbotenen Sprache, egal ob es sich bei den Frauen um indianische oder afrikanische Sklavinnen handelt. Diese treten fast nie als Ehefrauen in eine Mann-Frau-Beziehung, sondern nahezu immer als Vergewaltigte oder als Sklavinnen, als Frauen und Sklavinnen zugleich. Ihre erwachsenen Kinder können nie die abgelehnte und besiegte Seite ihrer Mutter entdecken. Es handelt sich bei diesem Spiel der Mestizierung um ein Stück ohne Zukunft. Und dennoch: Die weibliche Seite der Kultur und der lateinamerikanischen Geschichte, ihre indigene und afrikanische Seite, die zurückgedrängt wurde, widersteht dem maskulinen und europäischen Erbe auf allen Seiten. Júlia Esquivel, guatemaltekeische Theologin und Dichterin, ausgewiesen aus ihrem Land aufgrund ihres Kampfes für das Recht und die Würde der indianischen Bevölkerung, beendet einen dramatischen Zeugenbericht über die Unterdrückung der indianischen Frauen in Vergangenheit und Gegenwart mit den Worten: »In der Kosmogonie der Maya ebenso wie in vielen anderen entspricht die Sonne der Männlichkeit und der Mond der Weiblichkeit. Die Prophezeiung sagt, daß sie genau in dem Augenblick, wenn sich ihr Glanz vereint, dieser also vollkommen sein wird, die Wunden und die Male des Volkes heilen werden.

<sup>37</sup> »Informe de Fray Pedro de Cordoba al Rey de España — Santo Domingo de la Española — 28 de mayo de 1517« ; zitiert nach: RODOLFO DE ROUX, *Dos mundos enfrentados*, Bogotá 1990, 122.

<sup>38</sup> JOÃO ANTONIO (ANTONIL) ANDREONI, *Cultura e Opulência do Brasil*, São Paulo 1967, 164.



Mit dieser Heilung wird das gegeben, was jetzt unmöglich ist: Wassergräben und Flüsse bewässern das Hochland, das sich in bebaubares Land verwandeln wird; in diese jetzt fast unfruchtbaren Hochebenen hat man die indianischen Völker Amerikas fortgetrieben.

Das gleiche Recht auf wirkliche Entwicklung wird die weibliche wie die männliche Erscheinung mit Glanz erfüllen, und beide werden einander bereichern, ohne Nachteil für den einen oder die andere. Diese Reife kennzeichnet den *kairós* für das Wiederaufblühen des wahren Lebens auf einer Erde, die das Haus aller ist.<sup>39</sup>

### *Das feminine Antlitz Gottes*

Wie kann man angesichts dieser Voraussetzungen von einem femininen Antlitz Gottes sprechen? Wie kann man eine wiedererlangte und wiedergefundene Würde der Frau verkünden? Wie kann sich eine Frau würdig fühlen und einen Sohn lieben, der in seinen Gesichtszügen die Spuren des Vaters trägt, eines Vaters, der fast immer über ihn verfügte und ihn dann im Stich ließ; einen Sohn, der Sklave sein wird, da er von einer Sklavin geboren wurde? Einen Sohn, der sich, sobald er frei ist, abwenden wird von der Mutter, die ihn ernährte und aufzog, um den Fußspuren eines abwesenden und meist unbekannten Vaters zu folgen? Wie kann sie sich zu einer Tochter bekennen, die gleichermaßen diskriminiert sein wird, weil sie Mestizin und Frau ist?

Octavio Paz spricht die schreckliche Erfahrung an, ein Mestize in Amerika zu sein: »Für die Mestizen war und ist die umfassendste und dramatischste Erfahrung die Verwaisung. Die Frage nach der Herkunft ist für den Mestizen zentral, es ist die Frage von Leben und Tod. In der Vorstellung der Mestizen hat Tonantzin/Guadalupe eine teuflische Kehrseite: Die Chingada [die Hure]. Auf der einen Seite haben wir die vergewaltigte Mutter, offen zur Außenwelt, schamlos durch die Konquista; auf der anderen Seite die jungfräuliche Mutter, die verschlossen und unverwundbar ist und die in ihrem Inneren einen Sohn birgt. Zwischen der Chingada und Tonantzin/Guadalupe schwankt das geheimnisvolle Leben der Mestizen.«<sup>40</sup>

Es scheint, daß sich hinter der Marienfrömmigkeit eine Befreiung des Femininen in ihrem indigenen, afrikanischen, mestizenhaften oder ganz allgemein lateinamerikanischen Antlitz, eine Aufkündigung der grundsätzlichen Unterdrückung der Frau und eine hoffnungsvolle Offenbarung des femininen Antlitzes Gottes verstecken.

In der dunkelhäutigen Jungfrau von Guadalupe wird das, was durch das koloniale Projekt abgelehnt ist, durch das Gespräch der Señora mit dem Indio Diego wieder aufgegriffen. Der Indio sagt zur Señora, daß er »zu ihrem Haus« in die Stadt México gehe. Sie antwortet ihm, daß sie wünscht, daß man ihr eine Kapelle in Tepeyac errichte. Siller bemerkt: »Eigentlich war jedoch das erste, was in den Frühstadien der Evangelisierung in nur dünn besiedelten Gebieten gebaut wurde, eine Klausur. Das Vorhaben ist folglich, was diesen Aspekt anbelangt, ein wirklich bescheidenes Gebäude. Juan Diego hatte zur Mut-

<sup>39</sup> JULIA ESQUIVEL, »Die eroberte und vergewaltigte Frau«, in: *Concilium* 232, 1990/6, 490–496.

<sup>40</sup> OCTAVIO PAZ, »Orfandad y Legitimidad«, in: *Mexico en la obra de Octavio Paz — El peregrino en su Patria* — 1. Pasados, México 1987, 185.



ter Gottes gesagt: ›ich muß zu deinem Haus in Mexiko Tlatilolco gehen‹ (vgl. V. 21), aber die Jungfrau von Guadalupe antwortete ihm, daß sie ihr Haus, ihre Klausur auf dem Tepeyac haben möchte; sie sagt nicht, daß sie ein weiteres Haus haben möchte: Will sie damit vielleicht andeuten, daß das Heiligtum, das in Mexiko steht, nicht ihr Haus ist? Es ist klar, daß ihr Entschluß auf dem Hügel ein anderes Ziel verfolgt. In Mexiko werden die göttlichen Dinge gelehrt — auf dem Tepeyac wird den Armen ihre Würde zurückgegeben und ihre Welt des Todes wird in eine Welt des Lebens verwandelt. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß sich der Sitz der Evangelisierung nicht am selben Ort befindet wie der Sitz der Herrscher.«<sup>41</sup>

Es treten eine Reihe von wichtigen Gegensätze auf:

- Die zentrale Rolle wird von einer Frau, von Maria gespielt und nicht von einem Mann. Der Gesprächspartner ist ein indigena, Juan Diego.

- Der von den Konquistadoren besetzten Stadt — der Stadt der Missionare und des Bischofs — steht Tepeyac gegenüber, als indigener und freier Ort, der gekennzeichnet ist durch Armut und Einöde. Hier entwickelt sich das Gespräch zwischen der Jungfrau und Juan Diego.

- Die Wahl der Jungfrau fällt nicht auf das Heiligtum von Tlatilolco oder von México-Tenochtitlan, sondern auf die Kapelle, die nach der Anweisung der Señora in Tepeyac errichtet werden soll.

- Die gute Nachricht wird zunächst dem Indio Diego verkündet und nicht dem Bischof Zumarraga.

- Das Gespräch wird in der Náhuatl-Sprache der Besiegten geführt und nicht in kastilisch, der Sprache der Sieger.

- Der verschmähte und erniedrigte Juan Diego, »mein hilflosester Sohn«, wandelt sich um in den »würdigen Juan«.

Die Aussagen der Jungfrau nehmen den ganzen überlieferten spirituellen Reichtum der náhuatl-Welt auf, anstatt ihn zu dämonisieren und damit zu unterdrücken. Sie knüpfen wieder an die Fäden der Geschichte an. Die Señora erscheint als »die immerwährende Heilige Jungfrau Maria, Mutter des Gottes der einzigen Wahrheit, Téotl, dessen, durch den wir leben, des Schöpfers der Menschen, des Gebieters dessen, was nah und beisammen liegt, des Herrn des Himmels und der Erde.« Siller kommentiert diese Passage folgendermaßen: »Dieser Abschnitt ist von entscheidender Bedeutung für die Vorgehensweise bei der Evangelisierung von Guadalupe. Die Heilige Jungfrau sagt, daß sie die Mutter der alten Nahuagötter ist. Dabei nennt sie nur die Namen jener Götter, die nicht bildlich dargestellt wurden, die aber Bestandteil der unvermischtesten Theologie waren, insbesondere der Theologie, die unmittelbar vor der Konquista bestand. ... Der Autor dieses Teiles des Nican Mopohua betrachtete die Ausdrücke ganz gewiß als Gottesnamen, da er sie nicht in anderer Weise auslegen konnte. Diese Namen entsprechen genau denen, die die Weisen Tlamantime aus Mexiko im ›Diálogo de los Doce‹ erwähnen. Als die Missionare sie hörten, antworteten sie: ›Einen jeden eurer Götter nennt ihr Spender des Lebens und des Seins und Hüter des Lebens. Ihre Bilder und Statuen sind furcht-

<sup>41</sup> CLODOMIRO SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt. Das Ereignis von Guadalupe. Urtext und Kommentar*, Anweiler 1988, 55.



erregend, unrein und düster, unflätig und ekelhaft: So sind eure Götter beschaffen, die ihr anbetet und verehrt ... sie sind verpestende Feinde und nie und nimmer Götter.«

Das Geschehnis von Guadalupe stellt sich nun dar wie eine Berichtigung sowohl des Inhalts als auch der Methode der frühen Evangelisierung in Mexiko. ... Durch diese ganze Vorgehensweise gewinnen die Ereignisse von Guadalupe einen Teil des unermeßlichen, theologischen Reichtums des Náhuatl für das Christentum zurück. Die Evangelisierung der Indios wird durch diese Werte verkörpert, und sie ist — zusammen mit dem ganzen Verlauf des Nican Mopohua — eine innere Botschaft, die eine Reife erreicht, die sie wirklich universell macht.«<sup>42</sup>

Die Hauptsache jedoch ist, daß der neue Verantwortliche für die Evangelisierung der zu ihrem Boten »nimitztitlani« bekehrte Indio Diego ist, der auch beauftragt ist, den Geist und das Herz des Bischofs zu verändern, damit jener die Botschaft von der Jungfrau empfängt: »Der arme Indio, der als unwissend, abergläubisch und lasterhaft beurteilt wurde, wird bei diesem Vorhaben zum Boten der Jungfrau, derjenige, der beim Bischof darum nachsuchen wird, daß er sich an der Evangelisierung von Guadalupe beteiligt, daß er glaubt und ... an der Befreiung des Indios mitarbeitet, der bereits glaubt.«<sup>43</sup>

Dies verändert auch den Inhalt der Evangelisierung, die durch die indígena-Welt, ihre Personen, Traditionen und heiligen Orte ehrfürchtig und milde wird. Die Jungfrau sagt zu Juan Diego: »23. Ich wünsche mir innigst und möchte sehr gerne, daß man mir hier, an diesem Ort, meine Kapelle errichte. In ihr werde ich allen Menschen all meine Liebe, mein Erbarmen, meine Hilfe und meinen Schutz erweisen und zuteil werden lassen. 24. Denn ich bin die barmherzige Mutter, die deine und die aller Völker, die auf dieser Welt leben, jener, die mich lieben, die zu mir rufen, die mich suchen und auf mich vertrauen. 25. Hier will ich ihre Klagen hören und all ihr Elend, ihre Schmerzen und ihre Leiden lindern und heilen.«<sup>44</sup>

Der Ort, an den die Jungfrau möchte, kann nicht Mexiko sein, wo die Katechese im radikalen Konflikt mit der indígena-Kultur betrieben wurde. Deshalb ist es das Haus der Tonantzin, der Mutter aller Götter, auf dem Tepeyac, das jetzt Wohnstätte der Señora [Maria] wird, die Juan Diego aufnimmt: »[...] Auf dem Tepeyac wird den Armen ihre Würde zurückgegeben und ihre Welt des Todes wird in eine Welt des Lebens verwandelt. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß sich der Sitz der Evangelisierung nicht am selben Ort befindet wie der Sitz der Herrscher«.<sup>45</sup> Dort gilt der Indio nichts, und Juan Diego ängstigt sich angesichts der Verpflichtung, zum Palast des Bischofs zurückzukehren, der weder ihm noch seinen Worten glauben wird: »38. Ich sah ganz deutlich in der Art, wie er mir antwortete, daß er denkt, daß ich es vielleicht ganz und gar erfunden hätte, daß du möchtest, daß man dir hier ein Heiligtum erbaue, und daß der Auftrag vielleicht nicht von dir kommt. 39. Deshalb bitte ich dich flehentlich, meine Gebieterin und Königin, mein liebes Mädelein, daß du einem der vornehmen Edlen, der allseits Bekannten, der Geschätzten und Geachteten, den Auftrag gibst, deine Botschaft und deine

<sup>42</sup> Ebd., 52f.

<sup>43</sup> Ebd., 58.

<sup>44</sup> Ebd., 53–57.

<sup>45</sup> Ebd., 55.



Worte zu überbringen und zu übermitteln, damit sie es glauben. 40. Denn gewiß bin ich nur ein Campesino aus dieser Gegend, ein loses Band, ein Trittstein, der Auswurf des Volkes, ein Blatt im Wind, mir wird befohlen, ich bin den anderen eine Last: und du, geringste meiner Töchter, liebes Mägdlein, meine Gebieterin und Königin, schickst mich an den Ort, an dem ich nichts zu suchen habe und an den ich nicht hingehöre. 41. Verzeih mir, daß ich Gewiß dein Antlitz und dein Herz betrübe, dein Mißfallen wecke und dir Verdruß mache, meine Herrin und Gebieterin.«<sup>46</sup>

Die Señora jedoch besteht auf ihrer Wahl: »42. Die immerwährende allerwürdigste Jungfrau antwortete ihm: Höre, geringster meiner Söhne, wisse in deinem Herzen, daß ich nicht wenige Diener und Boten habe, die ich beauftragen könnte, mein Anliegen und meine Worte zu überbringen, damit mein Wille erfüllt wird. Aber es ist unbedingt notwendig, daß du selbst derjenige bist, der geht und hierüber spricht, und daß genau durch deine Vermittlung und Hilfe mein Wunsch und mein Wille Wirklichkeit werde. 43. Ich bitte dich sehr, geringster meiner Söhne, und befehle dir mit all meiner Strenge, morgen noch einmal den Bischof aufsuchen zu gehen. 44. Und lasse ihn an meiner Stelle meinen Willen und meinen Wunsch wissen und genau hören, damit er ihn verwirklicht und mir hier das Heiligtum errichtet, das ich von ihm erbitte. Und sage ihm nocheinmal, daß ich in Person, die ich die immerwährende Jungfrau Maria, die Mutter des Gottes Téotl bin, dich dorthin sende.«<sup>47</sup>

Juan Diego, der verschmähte Indígena, wird zu einem Boten der Jungfrau, zu einem Gesandten der frohen Botschaft von der wiedererlangten Würde. Er wird durch die Jungfrau zum Subjekt der neuen Evangelisation. Schließlich dringt die Gegenwart der Jungfrau bis in die angsterfüllten Herzen der Indígena-Völker, die bedroht und dezimiert wurden durch von den Konquistadoren eingeschleppte Krankheiten, unter denen die Pocken die verheerendsten waren. Auch der Onkel Juan Diegos liegt im Sterben. Er möchte, daß sein Neffe nach Tlatelolco geht, um für ihn einen Priester zu suchen. Aber die Jungfrau versperrt Juan Diego den Weg, damit er zuerst seinen Auftrag beim Bischof erfülle. Zugleich beruhigt sie ihn aber auch, indem sie die Heilung des Onkels verheißt.

Sie gibt Juan Diego ein Zeichen, das deutlich das Poetische und Grundlegende der indigenen Kultur zeigt. Sie schickt ihn, obwohl es Hochsommer ist, um Blumen im Hocheis von Tepeyac zu pflücken und sie dem Bischof zu bringen als Zeichen ihres Wunsches und Willens. »Erinnern wir uns daran, daß ›die Wahrheit auf Erden‹ durch den Diphraismus ›Blume und Gesang‹ zum Ausdruck gebracht wurde: *In Xochitl in Cuicatl*. Das Geschehnis von Guadalupe hatte inmitten von Gesängen begonnen (vgl. V. 9, 13), und wir führten aus, daß es sich dabei nur um den Beginn der Wahrheit handele, einer Wahrheit, die der Vervollständigung bedurfte, die während der Entwicklung des tatsächlichen Geschehens von Guadalupe allmählich entsteht. Der zentrale Teil des Dramas ist nun beendet. Jetzt ist der Augenblick der Handlung gekommen, von dem ab der Knoten sich löst. Es handelt sich um den Augenblick der vollkommenen Integration. ... Die Muttergottes von Guadalupe spricht und handelt so, als ob sie eine Indiofrau sei, die nur über die Logik des Náhuatl verfügt und sie versteht. Wenn die Blume und der Gesang für die

<sup>46</sup> Ebd., 64–66.

<sup>47</sup> Ebd., 67f.



Indios die ›Wahrheit‹ versinnbildlichen und als ›Wahrheit‹ dienen, dann müssen folglich die Blumen im Umhang sicher auch dem Bischof als ›Wahrheit‹ dienen. Entsprechend den Worten der Mutter Gottes hängt es von den Blumen ab, daß das Geschehnis von Tepeyac zur Erfüllung gelangt.«<sup>48</sup>

Sicher ist, daß vom 16. Jahrhundert an der niedergeschlagene Indio in Tepeyac seine Würde wiederfand und daß sich dies durch Guadalupe/Tonantzin verwirklichte, durch die femininen Gesichtszüge des liebenswerten Antlitzes Gottes. Die indígena-Frauen konnten gleichermaßen in den indigenen Merkmalen der Jungfrau von Guadalupe und in ihrer Erinnerung an die antike Mutter aller Götter, Tonantzin, die Würde ihres eigenen Frau-seins und ihrer Situation als indígena-Frauen wiedererlangen. Denn in ihnen begann das Geheimnis und die Schönheit des femininen Antlitzes Gottes wieder zu scheinen. Die Missionare hingegen reagierten heftig auf diese indigene Umwandlung des wahren Evangeliums und auf seine Inkulturation auf der Grundlage der antiken Wallfahrten, die zum Tempel Tonantzin in Tepeyac verliefen.

Bernardino de Sahagún, ein Zeitgenosse des Ereignisses von Guadalupe, fügt in seiner »*História General de las Cosas de Nueva Espana*« (Allgemeine Geschichte über die Dinge Neuspaniens) einen Anhang über Aberglaube in der neuen Welt bei. Hier greift er die Frömmigkeit auf, die sich in Tepeyac entwickelte: »In der Nähe der Berge gibt es drei oder vier Stellen, wo sie feierliche Opfer zu begehen pflegten, zu denen sie von sehr weit herkamen. Eine davon befindet sich hier in Mexiko bei dem kleinen Berg, der Tepeacac heißt, den die Spanier Tepeaquilla nannten. Jetzt heißt der Ort nach Unserer Lieben Frau von Guadalupe. Dort unterhielten sie einen Tempel, den sie der Mutter der Götter gewidmet hatten, die sie *Tonantzin* nannten, d. h. *Unsere Mutter*. Dort brachten sie viele Opfer zu Ehren dieser Göttin dar und kamen dazu von sehr weit her, über zwanzig Meilen weit aus allen Gegenden Mexikos, und brachten viele Gaben. Es kamen Männer, Frauen, Jungen und Mädchen zu diesen Festen: Es entstand ein großer Menschaufwurf an diesen Tagen und alle sagten: ›Laßt uns zum Fest von *Tonantzin* gehen!‹ Jetzt, da dort die Kirche Unserer Lieben Frau von Guadalupe erbaut ist, nennen sie diese auch *Tonantzin*, wobei die Prediger die Gelegenheit griffen und Unsere Liebe Frau von Guadalupe *Tonantzin* nannten. Wo genau diese Funktion der *Tonantzin* entstanden ist, weiß man nicht sicher. Wir wissen hingegen wahrhaftig, daß die Vokabel seit der ersten Namensgebung jene antike *Tonantzin* meint und somit einen Sachverhalt darstellt, dem abgeholfen werden sollte, denn der eigentliche Name Unserer Lieben Frau und Mutter Gottes ist nicht *Tonantzin*, sondern *Gott* und *Nantzin*. Es scheint, daß diese satanische Erfindung dazu dienen soll, den Götzendienst unter diesem falschen Namen *Tonantzin* zu vertuschen, und sie kommen zur Verehrung dieser *Tonantzin* von sehr weit her, wie früher.«<sup>49</sup>

Die Verurteilung durch Sahagún, der besser als irgendjemand die Ausmaße von dem, was sich in Guadalupe bewegte, wahrnahm, wo die alte indigene Wurzel wiedergeboren

<sup>48</sup> Ebd., 91; 95.

<sup>49</sup> BERNARDINO SAHAGUN, *Historia General de las Cosas de Nueva Espana*, Mexico 1975, 704–705; Zur Übersetzung benutzt: MARIANO DELGADO, *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*, Düsseldorf 1991, 324.



wurde, ist der Ausgangspunkt dafür, daß bis heute die Möglichkeit einer Inkulturation des Christentums in Lateinamerika abgelehnt wird.

Lafaye zeigt in seiner Untersuchung der kolonialen Identifikation des Apostels Thomas mit dem Helden der Zivilisierung, der in die Gottheit *Quetzalcoátl* umgewandelt wurde, und der Mutter aller Götter *Tonantzin* mit Unserer Lieben Frau, die Guadalupe genannt wird, den Konflikt zwischen Spaniern, Kreolen und Mestizen in Amerika: »Der Unglaube der offiziellen Geschichtsschreiber Spaniens war die erste Herausforderung, die auf kreolische Apologeten zukam. Die Identität Quetzacoátls mit dem Apostel Thomas zu negieren, die Authentizität der Erscheinungen der Jungfrau Marias in Tepeyac abzulehnen, waren die Art und Weise, die Indios (und später die Kreolen) in dem Stand der würdelosen Ungläubigen und Götzenanbeter zu belassen.«<sup>50</sup> Wenn der Heilige Thomas Amerika nicht missioniert hatte bevor Kolumbus kam, so wie der Hl. Jakob Spanien missioniert hatte, dann sind die Christen Spaniens Altchristen von gutem Holz, während die Amerikas immer Neuchristen sein werden, Christen der zweiten Kategorie, bereit zu ihrem alten Aberglauben zurückzukehren. Wenn die Jungfrau nicht in Tepeyac in Amerika erschien, so geschahen die einzig wirklichen Wundererscheinungen in Europa, und Guadalupe ist ein Schwindel des Teufels. Wenn es keine Erscheinung gab, so ist die Göttin, die in Tepeyac verehrt wird, Tonantzin, und jede Frömmigkeit zu ihr wäre Götzendienst. Und selbst wenn sie erschienen wäre, so wurde argumentiert, so habe sich ihre Kultur synkretistisch verwandelt, und man verehere dort gleichermaßen die Mutter aller Götter von Anahual. So endet der Weg für eine Inkulturation des Evangeliums, und die einzige Art, Christ in Amerika zu werden, ist aufzuhören, »Indio« zu sein, um sich kulturell wie spirituell zu einem Europäer zu machen. In der Praxis des Volkes jedoch leuchtet in Guadalupe für alle Armen des Kontinents das feminine und indigene Antlitz Gottes. Wir schließen mit einer Reflexion des Nobelpreisträgers Octavio Paz, der im Phänomen von Guadalupe dasjenige identifiziert, was das verborgenste und dunkelste, erhellendste und verwirrendste der mexikanischen Seele ist: »Es ist für niemanden ein Geheimnis, daß der mexikanische Katholizismus sich im Kult der Jungfrau von Guadalupe konzentriert. Zunächst: Man behandelt sie als eine indianische Jungfrau. Im Folgenden: Der Ort ihrer Erscheinung (vor dem Indio Juan Diego) ist eine Höhle, die zuvor Heiligtum »unserer Mutter« Tonantzin, der Göttin der Fruchtbarkeit bei den Azteken, gewesen ist. Wie bekannt ist, lief die Konquista parallel zum Höhepunkt der Kulte für die maskulinen Gottheiten; Quetzalcátl, der Gott der Selbstopferung (dem Mythos zufolge erschuf er die Erde, indem er sich auf das Lagerfeuer stürzt, in Teotihuacan) und Huitzilopochtli, der junge Kriegsgott, der opfert. Die Niederlage dieser Gottheiten — denn dies war die Konquista für die indianische Welt: das Ende eines zyklischen Kosmos und die Errichtung einer neuen Gottesherrschaft — ruft unter den Gläubigen den Drang nach der Rückkehr zu den antiken femininen Gottheiten hervor. Dieses Phänomen der Rückkehr zur fremden Mutter, bestens bekannt in der Psychologie, ist zweifellos eine der entscheidenden Ursachen der schnell wachsenden Popularität des Kultes der Jungfrau. Die indigenen Göttinnen waren Fruchtbarkeitsgöttinnen, geleitet durch einen kosmischen Rhythmus der

<sup>50</sup> JACQUES LAFAYE, *Quetzacoátl y Guadalupe — La formación de la conciencia nacional en México*, México 1985, 426.



Vegetationsabläufe. Die katholische Jungfrau ist auch Mutter (Guadalupe-Tonantzin nennen sie einige der indianischen Pilger), aber ihr Hauptattribut ist es nicht, Wächterin über die Fruchtbarkeit des Landes zu sein, sondern Zuflucht der Schutzlosen. Die Situation hat sich gewandelt: Sie wird nicht mehr verehrt, um die Ernten zu sichern, sondern um Geborgenheit zu finden. Die Jungfrau ist der Trost der Armen, der Schutz der Schwachen, die Hilfe für die Unterdrückten. Insgesamt ist sie die Mutter der Waisen. Wir Menschen sind alle enterbt geborene und unser wahrer Zustand ist der einer Waisen. Dies aber gilt besonders für die Indios und die Armen von Mexiko. Der Kult der Jungfrau reflektiert nicht nur den allgemeinen Zustand der Menschen, sondern die konkrete historische Situation, im Geistigen wie im Materiellen. Und noch mehr gilt: Als universale Mutter ist die Jungfrau auch die Vermittlerin, die Botin zwischen dem enterbten Menschen und der unbekannten Macht ohne Gesicht: dem Fremden«. <sup>51</sup>

### *Das schwarze Antlitz Gottes*

Die Geschichte der Schwarzen ist die radikalste Herausforderung, die durch die Evangelisierung Lateinamerikas hervorgerufen wurde, und dennoch die innerhalb der Kirche am wenigsten bearbeitete, aufgeklärte und untersuchte. Neben einem gestärkten indigenen Amerika — wie es sich in Mexiko, Guatemala, Peru, Bolivien und Equador zeigt — und auch neben einem weißen und europäischen Amerika — wie es als Folge der Einwanderungsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Argentinien, Uruguay, in Südchile und Brasilien gegeben ist — hat sich in verschiedenen Regionen des Kontinents sehr früh auch ein afrikanisches Amerika gebildet. Sein Gebiet erstreckt sich vom Süden der Vereinigten Staaten vorbei an den Antillen entlang der gesamten karibischen Küste, von den Staaten Zentral- und Südamerikas über den Pazifik bis hinüber zum kolumbianischen Chocó, nach Esmeraldas in Equador und zur Zuckerküste von Peru. An der Atlantikküste bildet dieses Afro-Amerika das Fleisch und Blut des kolonialen und imperialen Brasilien, auf seinen Zucker-, Tabak-, Baumwoll- und Kaffeeplantagen oder in seinen Gold- und Diamantenminen.

Zwischen dem 16. Jahrhundert, als die ersten Sklaven auf Hispaniola eintrafen (1504), bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, als man den Handelsverkehr unterbrach, kamen ca. 11 Millionen Sklaven nach Amerika. Die Hälfte von ihnen war für die Plantagen der spanischen, englischen, französischen und holländischen Karibik bestimmt, 40% für Brasilien, der Rest wurde auf verschiedene Staaten verteilt. Im Unterschied zur antiken Sklaverei, die eine Institution neben vielen anderen in der Gesellschaft und im Staate war, waren von der amerikanischen Sklaverei in bestimmten Staaten 90 % der Bevölkerung betroffen (auf Inseln wie Barbados, Martinique, Guadalupe oder Haiti), und sie war jene Institution, die diese Gesellschaften wesentlich strukturierte, ihre Wirtschaft, ihre gesellschaftlichen und gesetzlichen Beziehungen, die den Staat und die Kirche formte. Bis zu ihrer Auflösung diente alles der Legitimation, Konsolidierung und Aufrechterhaltung der Sklavenherrschaft. Sie begann in Haiti 1791 mit einer Revolte der eigenen Sklaven und ihrer

<sup>51</sup> OCTAVIO PAZ, »Los hijos de la Malinche«, in: *México en la obra de Octavio Paz*, 75–76.



endlosen Agonie. Im 19. Jahrhundert wurde in der englischen (1835) und französischen Karibik (1848) und im nordamerikanischen Bürgerkrieg (1860–65) die Sklaverei abgeschafft. Der kubanische Krieg von 1860 führte zu den Gesetzen von 1870 (Moret-Gesetz) und zur Abschaffung der Sklaverei durch die Gesetze von 1880 und 1886. Brasilien folgte schließlich 1888 mit den entsprechenden Gesetzen.

Es bleibt immer ein Stein des Anstoßes, diese Fragen zu behandeln, die in unseren Ländern eben nicht nur Geschichte sind, sondern lebendige Kapitel der Gegenwart, mit ihrem ganzen Erbe der Mestizierung, Diskriminierung und des verhüllten Rassismus.

Medellin hat für das Werden einer Kirche mit lateinamerikanischem Antlitz eine ähnliche Bedeutung wie die Ersten Konzilien für die Entstehung der Kirche und verschweigt doch völlig die afroamerikanische Frage. Das Dokument von Puebla (1979), aufgrund der Farbe seines Umschlages bekannt als »Grünes Buch«, erwähnt nicht einmal im Einleitungskapitel, das sich der Geschichte der Evangelisierung widmet, die Sklaverei der Schwarzen, die in vielen Staaten über fast vier Jahrhunderte eine vielschichtige Realität war. Das Abschlußdokument von Puebla stieß auf Schwierigkeiten, die Frage unter historischem Blickwinkel zu behandeln. Es widmet den fast vier Jahrhunderten der Sklaverei bloß einen Satz, der schließlich aus den geschichtlichen Passagen herausgenommen wurde und in einer Fußnote landete. So gelang es, aus dem laufenden Text des gesamten ersten Teils des Dokuments, der die »Historische Sicht der lateinamerikanischen Realität« behandelt, jegliche Anspielung auf die Sklaverei zu eliminieren. Die Fußnote spricht für sich: »Zu beklagen ist, daß das Problem der afrikanischen Sklaven nicht Gegenstand der Evangelisierungs- und Befreiungsarbeit der Kirche war.«<sup>52</sup> Das ist besonders erwähnenswert, da dieser Satz einen Teil des Schlußtextes bildete, der durch die Bischöfe gebilligt, dann aber durch das Sekretariat des CELAM in die Anmerkung 40 umgewandelt wurde, ohne daß jemals das Kriterium oder der Grund dieses Verfahrens erklärt worden wäre. Umso bemerkenswerter bleibt dies deswegen, weil es die einzige durch die Konferenz gebilligte Fußnote von insgesamt 368 im offiziellen Dokument ist, die sich weder auf bibliographische Angaben bezieht noch auf eine begleitende Erklärung. Das zeigt die Schwierigkeit, sich mit der Frage der afrikanischen Sklaverei im Zusammenhang mit der Evangelisierung des Kontinents zu beschäftigen.

An anderen Stellen des Dokuments von Puebla erkennt man, daß hierin bis heute eine Herausforderung liegt, die nicht angenommen oder schlecht bewältigt wurde. Bei der Darstellung der Situationen auf dem Kontinent, bei denen eine Evangelisierung besonders nottut, nennt das Dokument an erster Stelle: »Beständige Notsituationen gibt es bei den Indios, die gewöhnlich nicht an den Gütern der Gesellschaft teilhaben und in einigen Fällen gar nicht oder nur unzulänglich evangelisiert wurden; sowie bei den so oft vergessenen Afroamerikanern.« (Unterstr. O. B.; 365) Das Dokument öffnet schließlich eine Tür für die theologische Beurteilung der Tragödie, die die Sklaverei der Schwarzen in sich war, und zeigt die offizielle Haltung der Kirche ihr gegenüber. Dabei finden sich

<sup>52</sup> CELAM, *Conclusões da Conferência de Puebla — Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, São Paulo 1979, Nr. 8 Anmerkung 40; deutsch: Stimmen der Weltkirche Bd. 8: *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des amerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.



einige Glanzlichter von Puebla und zwar dort, wo das konkrete und reale Antlitz der Armut des Kontinents untersucht wird: »Diese äußerste allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht.« (31) Im Originaldokument, das später durch das Sekretariat des CELAM neugeordnet wurde, war das leidende Antlitz Christi in der Geschichte des Kontinents gerechterweise zuerst das der Indígenas und Afroamerikaner: »... den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner, die am Rand der Gesellschaft in unmenschlichen Situationen leben und somit als die Ärmsten unter den Armen betrachtet werden können.« (34)

In der Tat waren sie es, die alle Last der Zwangsarbeit und Sklaverei sowohl in der spanischen, portugiesischen, französischen, englischen, holländischen oder dänischen Kolonialwirtschaft ertragen mußten, in den Ländern des Kontinents und auch auf den Inseln der Karibik. In diesem Prozeß verschwanden wie durch Zauber alle grundlegenden theologischen und politischen Unterschiede, die in Europa Katholiken von Reformierten trennten. Die durch einen überzeugten Katholiken und Herrn einer Zuckermühle im portugiesischen Brasilien oder durch einen spanischen Herrn auf Kuba eingeführte Sklavenherrschaft unterschied sich nicht von der Herrschaft in einer Zuckermühle eines frommen holländischen Calvinisten auf den holländischen Antillen oder eines strengen Anglikaners auf Jamaika oder eines französischen Hugenotten auf Haiti oder eines dänischen Lutheraners auf den Jungferninseln. Die Meinungsverschiedenheiten, die in Europa zu Religionskriegen führten, harmonisierten sich in Amerika, um in einer einzigen, gleichen Sklavenherrschaft zusammenzugehen ebenso wie in einer Theologie, die die Versklavung von Schwarzen rechtfertigte.

Eine ähnliche Entwicklung führte bei den reformierten und katholischen Theologen zur Herausarbeitung einer authentischen Theologie — nicht der Befreiung, sondern der Versklavung mit ihrem Dogma, ihrer Ethik und ihrer übereinstimmenden sakramentalen Praxis.

Die Frage der Taufe soll hier zur Darstellung dienen: Jede vergangene Sklavereipraxis lehnte es ab, Sklaven aus den eigenen sozialen, ethnischen, sprachlichen und darüber hinaus religiösen Gruppen zu halten. In der jüdischen Welt verbot das Gesetz ausdrücklich: »Die Sklaven und Sklavinnen, die euch gehören sollen, kauft von den Völkern, die rings um euch wohnen; von ihnen könnt ihr Sklaven und Sklavinnen erwerben. [...] Aber was eure Brüder, die Israeliten, angeht, so soll keiner über den anderen mit Gewalt herrschen.« (Lev 25, 44 u. 46 b). Im Deuteronomium war jemand, der diesem Gesetz Gewalt antat, zur Todesstrafe verurteilt: »Wenn ein Mann dabei ertappt wird, wie er einen seiner Brüder, einen Israeliten, entführt, ihn als Sklaven kennzeichnet und verkauft, dann soll dieser Entführer sterben.« (Dtn 24, 7). Unter den Arabern war der Status eines Sklaven meist vorübergehend. Die Konkubinensklavin, die für ihren Herrn einen Sohn zeugte, erlangte danach die Freiheit. Wer sich zum Islam bekehrte, hörte ebenfalls auf, Sklave zu sein. Die religiöse Bekehrung war die Quelle der Freiheit. Im mittelalterlichen Christentum war das Bewußtsein nicht anders: Christen konnten maurische Sklaven haben und umgekehrt konnten Mauren christliche Sklaven haben. Es war jedoch undenkbar, daß Christen andere Christen versklavten oder Mauren andere Muslime zu ihren Sklaven machten.



Mit der modernen Sklaverei, die durch die christlich-europäischen Staaten am Ende des 15. Jahrhunderts eingeführt wurde und in Amerika im 16., 17. und 18. Jahrhundert ausuferte, konstatieren wir eine Veränderung des Bewußtseins und schließlich — in aller Härte — die Entstehung einer Theologie der Sklaverei.

Während des 16. Jahrhunderts gab es sowohl im reformatorischen als auch im katholischen Lager Bedenken angesichts der Sklavereipraxis in ihrer Relation mit dem christlichen Weg und den Sakramenten. Es gab auch die weitverbreitete Volksmeinung, die Taufe selbst schon hebe die Person aus ihrem Sklavendasein heraus, indem sie ihre verlorene Freiheit wiederherstelle.

Richard Hart ergänzt in seiner Studie über die Sklaverei auf den englischen Antillen, nachdem er vom Widerstand der Siedler gegen die Katechese der schwarzen Sklaven berichtet hatte: »Ein anderer Grund der Feindseligkeit der Plantagenbesitzer im 17. Jahrhundert zu den Vorschlägen, den Schwarzen die christliche Lehre zu unterbreiten, war der verbreitete Glaube, daß die zivilen Gesetze die Sklaverei von Christen untersagten. Wie verbreitet dieser Glaube war, wird deutlich in dem Tadel, den man Hochwürden Rishworth, Pastor der puritanischen Kolonie auf der Antillen-Insel Providência 1635, machte. Rishworth' Predigten gegen die Sklaverei und seine Sympathie für die Afrikaner ... mißfiel seiner Kongregation so sehr, daß er bei den Besitzern der Handelsgesellschaft angeklagt wurde. Im April desselben Jahres verurteilte die Kompanie seine Indiskretion, die angeblich unfundiert sei, daß die Christen jene Personen nur solange gesetzlich im Dienststatus halten könnten, wie sie nicht Christen würden.«<sup>53</sup>

Ein anderes Beispiel kann im Tagebuch von John Evelin, einem Mitglied des Rates der ausländischen Plantagenbesitzer, gefunden werden, wo man 1685 liest, daß der König wünsche, »daß die Schwarzen auf den Plantagen getauft würden, indem er den Unglauben ihrer Herren verurteile, die die Taufe verbieten, in der irrigen Meinung, daß diese aufgrund jener Tatsache frei seien.«<sup>54</sup> Um die Plantagenbesitzer dazu zu bringen, ihre Sklaven zu taufen, verordnete ihre Versammlung auf Jamaika 1696: »Kein Slave wird frei sein, wenn er Christ wird.«<sup>55</sup>

Interessant ist, wie die Theologie und die Pastoral gerade nicht durch eine Synode oder durch irgendeine kirchliche Autorität bestimmt sind. Die Versammlung der Besitzer, die Wünsche des Königs oder die Handelskompanie führen grundlegende Veränderungen in der traditionellen Lehre und christlichen Praxis ein. Das Dekret der Versammlung von Jamaika kollidiert frontal mit jeder bestehenden Praxis im Christentum vor allem in der Festlegung, daß »kein Sklave, der Christ wird, frei sein wird.« Die Taufe verwandelt sich vom Sakrament der Befreiung zum Sakrament der Sklaverei.

Dieselbe Hilflosigkeit war im katholischen Lager anzutreffen, und die Lösung unterschied sich in nichts von der der Reformierten. Auf der Insel St. Christobal auf den französischen Antillen zum Beispiel brach am Ende des 17. Jahrhunderts ein schwerer Konflikt zwischen dem Gouverneur Poincy und den Kapuzinerbrüdern über die Situation der getauften Sklaven aus. Die Kapuziner forderten, daß »die Kinder der schwarzen Christen

<sup>53</sup> RICHARD HART, *Esclavos que abolieron la esclavitud*, La Habana 1984, 95.

<sup>54</sup> JOHN EVELIN 45, Bd. 2, 245; zitiert nach: RICHARD HART, *Esclavos que abolieron la esclavitud*, 96.

<sup>55</sup> RICHARD HART, *Esclavos que abolieron la esclavitud*, 96.



nach der Taufe von der Sklaverei befreit sein müßten, denn es sei eine unwürdige Sache, sich seines christlichen Bruders wie eines Sklaven zu bedienen.«<sup>56</sup>

Die Kontroverse brachte keine Einigung darüber, ob die Taufe zwangsläufig der Ort der Befreiung sei oder nicht. Sie führte aber zu einem eigenen Verständnis über die Wirkung der Taufe. Um Taufe und Sklaverei zu verbinden, waren drei Voraussetzungen zu machen.

– Die erste: Die (offensichtlich falsche) Annahme zu akzeptieren, daß die Afrikaner schon in Afrika Sklaven waren und bei ihrem Transport nach Amerika kein Unrecht erfuhren. In Wirklichkeit wandelte sich die Versklavung in ein militärisches und kommerzielles Unternehmen, um Sklaven »herzustellen«, mit dem Ziel, der stetig steigenden Nachfrage nach Arbeitskräften für Amerika nachzukommen.

– Die zweite: Die Annahme einer radikalen Wandlung: Man sagte, daß die Betroffenen in Afrika Sklaven und Heiden waren und in Amerika zwar Sklaven blieben, sich jedoch zum Christentum bekehrten. Und damit schufen sie sich ein unvergleichbares Gut. Der Schlüssel all dieser Veränderung lag in der Taufe, die eine Befreiung, allerdings nur von der Versklavung des Teufels und der Sünde war.

– Die dritte: Die radikale Trennung von Körper und Seele, von gegenwärtigem und jenseitigem Leben. Die Taufe befreite die Seele des Sklaven, aber sie hielt unverändert die Sklaverei seines Körpers aufrecht, versprach ihm ein besseres zukünftiges Leben, aber veränderte nicht das Tal der Tränen seines gegenwärtigen Lebens. In den Richtlinien für die Hauptstadt der französischen Kolonialverwaltung der Windward Inseln heißt es: »(Ist die Religion) nötig für alle Menschen, ist sie es noch mehr für die Kolonien und Dörfer der Sklaven, die nur zurückgehalten werden können durch die *Hoffnung auf ein besseres Leben*« (Unterstr. O. B.).<sup>57</sup>

So wandelte sich die Religion zynischerweise zum Instrument, dem Sklaven beizubringen, sich mit seiner Erniedrigung und Unterdrückung abzufinden, gleichermaßen in Imitation der Passion Jesu: »... wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt, öffnet er nicht seinen Mund.« Gehorsam, Geduld und Ergebenheit mit seiner Situation waren die grundlegenden Tugenden des Christseins des Sklaven.

Staat und Herren manipulierten die Religion, um Ordnung und Herrschaft aufrechtzuerhalten: »Die Religion, so bestimmt der König (von Frankreich) gegenüber dem Gouverneur von Guiana, muß die ersten Anliegen der Verwaltung festhalten. Sie ist vor allem als Bremse einzusetzen, damit die Sklaven zurückgehalten werden können, selbst wenn sie durch ihre Versklavung unglücklich und gleichermaßen gefühllos gegenüber Ehre, Schande und Züchtigungen sind.«<sup>58</sup> Die Herren und Verwalter wollten jedoch nicht, daß diese Religion begleitet wäre von der Botschaft, die den Lebensgeist des Sklaven aufrichten will. Fenelon, Verwalter von Martinique, schreibt am 11. Februar 1767 an den Minister in Frankreich: »Ich kam nach Martinika mit all den europäischen Vorurteilen gegen die Härte, mit denen die Schwarzen behandelt werden. Ich stimmte der Verpflich-

<sup>56</sup> P. MAURILLE SAINT-MICHEL DE CARMES, *Voyages aux îles cameranques...*, Les Mans, 1652, 80; zitiert nach: GABRIEL DEVIEN, *Les esclaves aux Antilles Françaises 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles*, Basse Terre, 280.

<sup>57</sup> ANTOINE GISLER, *L'esclavage aux Antilles Françaises (XVII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècle)*, contribution au problème de l'esclavage, Paris 1981, 169.

<sup>58</sup> Ebd., 170.



tung auf religiöse Unterweisung zu, die ihnen in gleichem Maße zukommen sollte. Diese Unterweisungspflicht — ich werde alle Priester des französischen Klerus erschrecken, wenn meine Meinung bekannt werden sollte — gilt zwar gleichermaßen auch hier, aber die politische Lage und die humanitären Erwägungen sprechen stark dagegen. Es ist eine Schande, den Schwarzen hier eine Möglichkeit zu eröffnen, die sie zu anderen Erkenntnissen führen, zu einer überlegenen Gruppe machen kann. Die Sicherheit der Weißen, die zahlenmäßig geringer, umgeben von den Siedlungen dieser Menschen und ihnen ausgeliefert sind, fordert, daß die Schwarzen in grundlegender Unwissenheit festgehalten werden...«<sup>59</sup>

Père Labat war ein feinfühligler Beobachter der grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen auf den Antillen zu der Zeit, als die Zuckerproduktion die Inseln mit Sklaven füllte. Er schreibt, daß die Herren sich der religiösen Unterweisung ihrer Sklaven widersetzen, »indem sie sie in krasser Unwissenheit über alle Dinge lassen wollen, die nicht die Arbeit betreffen.«<sup>60</sup>

Auf der Insel Martinique gerieten die Dominikaner in schweren Konflikt mit den zivilen Autoritäten wegen ihres Dienstes an den Sklaven. Sie wurden beschuldigt, den Sklaven, die aus ungläubigen Ländern ankamen, die Taufe nicht ohne weiteres zu spenden. Sie verteidigten sich und betonten, daß sie dieselben gültigen Regeln anwandten, die für die Erwachsenentaufe bei den Weißen galten. Sie forderten, daß die Sklaven wenigstens wissen sollten, daß es einen Gott, die Trinität der göttlichen Personen, die Rettung und die Ewigkeit gibt. Erst dann wollten sie sie taufen, wenn ihre Herren bestätigten, daß sie nicht lasterhaft seien. »Sie zu taufen ohne diese Vorkehrungen, wäre nur ein sichtbarer Mißbrauch des Sakraments... Unterdessen, Herr, wollen sie, daß wir sie taufen, sobald sie angeschifft sind.«<sup>61</sup>

Meistens jedoch waren die Missionare und Pfarrer desinteressiert am Dienst unter den Sklaven, wie es Pe. Benci in Bahia zu Beginn des 18. Jahrhunderts beklagt: »Als sie euch das Sakrament gaben, haben sie euch zu Priestern von Freien und Weißen oder auch von Schwarzen und Gefangenen gemacht? Schon höre ich, daß ihr mir antwortet: Von allen. Weil wir gleichermaßen Schafe Jesu Christi sind und alle durch sein kostbares Blut erlöst wurden. Wenn ihr also auch Priester der Schwarzen und Gefangenen seid, warum seid ihr so nachlässig darin, sie zu unterweisen, obwohl ihr wißt, daß sie von den Dingen Gottes nichts wissen? Macht ihr es vielleicht deswegen nicht, weil dieser Dienst weder etwas einbringt noch einen Gewinn abwirft? [...] Wenn ihr nur die Lehre der Weißen und Freien behandelt, weil ihr von den armen Schwarzen und unglücklichen Gefangenen Lohn und Gaben und Kenntnisse erwartet, die ihr nicht erwarten könnt, seht ihr dann nicht, daß es euch nicht darum geht, die Schafe Christi auf der Wiese der geistigen Doktrin zu weiden, sondern euch selbst zufriedenzustellen?«<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Ebd., 171–172.

<sup>60</sup> J.-B. LABAT, *Nouveau voyage aux îles d'Amérique*, Bd. III, Paris 1742, 231; zitiert nach: GABRIEL DEVIEN, *Les esclaves aux Antilles Françaises*, 268.

<sup>61</sup> Archives Nationales, Colonies C 8, B 3; zitiert nach: GABRIEL DEVIEN, *Les esclaves aux Antilles Françaises*, 266.

<sup>62</sup> JORGE BENCI, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, São Paulo 1987, 91–92.



Inmitten des bitteren Schicksals ließen die Sklaven Werte ihrer Kultur durchscheinen, die den Scharfsinnigsten wie Pe Antonio Viera SJ (1608–1696) nicht entgingen: »Den Schwarzen ist die Einheit so sehr eigen und natürlich, daß alle, die die gleiche Farbe haben, sich Verwandte nennen; alle, die im selben Haus Dienst tun, nennen sich Partner; und alle, die sich auf dem selben Schiff befanden, nennen sich *malungos*.«<sup>63</sup> Als Brüder in derselben Farbe, Partner derselben Arbeit und Kameraden derselben Reise verstanden es die Schwarzen, die Bande der Solidarität, die die Versklavung zu zerbrechen drohte, zu erneuern. Auch in der Taufe errichteten sie sich eine Familie, die sie sonst niemals haben konnten. Deshalb bekam das Kind, dessen Vater fast immer unbekannt war, einen Paten und eine Patin, und eine alleinstehende Mutter mit ihrem Kind bekam einen *compadre* und eine *comadre* in einer familiären Verwandtschaft, die nicht weniger real war, nur weil sie geistig und nicht körperlich bestand. Dieses Taufverständnis durch die Sklaven, die darin den Neuaufbau einer durch die bestehenden Strukturen fast zerstörten Solidarität sahen, war genauso wichtig wie die Wahl des Paten und der Patin und die Bande der geistigen Verwandtschaft, die daraus entstand. Sie besteht bei der Taufe der Armen bis heute fort.

Andere geistige Dimensionen, die aus dem abgründigen Zustand der Sklaven keimten, waren der hartnäckige Widerstand angesichts der Widrigkeiten, die Liebe zum Leben trotz aller Mißhandlungen und Zukunftslosigkeiten, wie Benci sie beschreibt: »Schrecklich und bedauernswert ist das Schicksal eines Gefangenen! Wenn er ißt, ist es immer die schlechteste und niederträchtigste Speise; wenn er sich kleidet, ist es der größte Stoff und der verächtlichste Anzug; wenn er schläft, ist sein Bett oftmals der kalte Boden und gewöhnlich ein hartes Brett. Die Arbeit ist unablässig, die Mühe ohne Ruhe, die Erholung unruhig und beängstigend, der Trost nur selten und fast gar nicht da; wenn er nicht aufpaßt, fürchtet er sich; wenn er fehlt, fürchtet er sich; wenn er nicht mehr kann, tut er sich Gewalt an und nimmt die schwachen Kräfte hinweg. [...] Er muß wie ein Luchs sein, um das Wirken seines Herrn zu sehen; er muß ein Adler sein, um die Gedanken zu durchdringen; er muß ein Satyr [Waldteufel] sein, um die Stimmen zu hören; in der Schnelligkeit, die Aufträge zu erledigen, muß er ein Hirsch sein; in der Kraft, die Arbeit zu leisten, muß er ein Ochse sein; in der Geduld, die Züchtigungen zu erleiden, muß er ein Esel sein. Kurz: Er muß alles sein, und doch gilt seine Rolle nichts.«<sup>64</sup>

Der Wille nach Freiheit war oft der Anstoß, an dem der Widerstand aufbrach, unterstützt durch das Verständnis Gottes als eines Gottes, der die Freiheit der Gefangenen will, eines Gottes, der das Leben und nicht den Tod will, der die Gleichheit all seiner Kinder will und nicht die Ungleichheit und Diskriminierung. Ein Teil dieser Sehnsüchte wurde im konkreten Leben Wirklichkeit durch die Flucht oder durch die Errichtung von Freiheitsdörfern, den »Quilombos«. Aber gerade solche Versuche wurden als Fehlverhalten betrachtet, die ohne Nachwirkungen innerhalb der Sklavenherrschaft blieben. Die, die es versucht hatten, erlitten nicht nur die zivile, sondern auch die viel härtere religiöse

<sup>63</sup> ANTONIO VIERA, *Sermão XII do Rosário — na Sé da Bahia depois da Armada Real derrotada (Maria Rosa Mistica — ano de 1639)*; zitiert nach: AFRANIO PEIXOTO / CONSTANCIA ALVES, *Antologia Brasileira — Viera Brasileiro*, Paris–Lissabon 1921, 148.

<sup>64</sup> JORGE BENCI, *Economia crista dos senhores no governo dos escravos*, 221.



Strafe. In einer dramatischen Meinungsverschiedenheit zwischen Pe. Antonio Vieira und dem König von Portugal wendet sich der Pater gegen die Erlaubnis, die der König einem jungen italienischen Jesuiten gewährt hatte, damit dieser sich nach Palmares, der berühmtesten der von entlaufenen Sklaven des kolonialen Brasilien (1620–1695) gegründeten Quilombos begeben, um sich ihrer vom religiösen Standpunkt aus anzunehmen. Vieira führt verschiedene kluge politische Gründe an, um mit einem theologischen Argument zu schließen. Ihm folgend war eine pastorale Annäherung an diese Quilombos unnötig und unmöglich, aus verschiedenen Gründen: »Erstens: Wenn dieses möglich wäre, sollte es durch die aus Angola stammenden Patres geschehen, die wir schon haben, denen sie glauben, denen sie sich anvertrauen und die sie verstehen, als [Personen] aus ihrem eigenen Vaterland und mit ihrer eigenen Sprache; ... Zweitens: Weil sie den Patres in keiner Weise vertrauen würden, da sie sie immer verdächtigen würden, Spione der Gouverneure zu sein, denen sie heimlich berichten, wie die Quilombos erobert werden könnten. Drittens: Weil die geringste Verdächtigung genügen würde, um sie zu vergiften, wie sie es teilweise verborgen und heimlich gegenseitig tun. Viertens: Weil sie vielleicht von Anschlägen gegen die Dörfer der Portugiesen abließen, jedoch niemals aufhören würden, Landsleute, die zu ihnen fliehen, aufzunehmen. Fünftens: *Vor allem aber, da sie rebellisch und gefangen sind, befinden sie sich und beharren sie in kontinuierlicher und gegenwärtiger Sünde, von der sie weder befreit werden, noch die Gnade Gottes erlangen können, ohne daß sie sich im Dienst und der Verehrung ihrer Herren zurückbegeben, was sie aber auf keinen Fall machen werden.*«<sup>65</sup> (Hervorheb. O. B.).

Die Träume und Sehnsüchte der Schwarzen traten auch in dem Wunsch hervor, die eigene Identität zu rekonstruieren, die Erinnerung zu retten und die Treue zur Vergangenheit aufrechtzuhalten. Dies geschah durch die Verehrung der afrikanischen Götter und der Vorfahren an den geheimen Plätzen, die alle Sklavenbereiche umfassen. In dieser Aufgabe traten besonders die Frauen hervor, als »Mütter und Töchter der Heiligen«, indem sie versuchten, ihr eigenes Volk nicht nur physisch, sondern auch geistig wiederherzustellen, obwohl sie in einem Land des Exils lebten. Dieser Kult drang gleichermaßen in zahlreichen Bruderschaften der Sklaven in die Kirche vor, durch die Anrufung Unserer Frau von Rosário dos Pretos, der Heiligen Efígenie, des Hl. Benedikt, des Hl. Eslabao, des Hl. Antônio Catageró, alles schwarze Heilige oder von den Schwarzen verehrte Heilige. Die Sklaven in Brasilien bildeten ein weniger rigides und dafür festlicheres Christentum mit ihren »congadas« und »mocambiques«, die sie auf den Vorhöfen der Kirchen zur Ehre Unserer Frau von Rosário oder des Hl. Benedikt tanzten; ein liebevolles und tolerantes Christentum, das mit verschiedenen kulturellen Traditionen zusammengeht und voller Respekt für die Toten als Teil des Erbes der Lebenden ist.

Die Abschaffung der gesetzlichen Sklaverei beendete weder die Diskriminierung in der Arbeitswelt noch die sozialen und religiösen Diskriminierungen. Im brasilianischen Fall fiel das Ende der Sklaverei mit der Absicht der Europäisierung und Romanisierung des früheren Katholizismus und mit der Ankunft religiöser Kongregationen zusammen, die Schwarze und Mulatten, Männer wie Frauen vom Eintritt in ihre Noviziate ausschlossen,

<sup>65</sup> »Carta do Pe. Antonio Vieira a Roque Monteiro Paim, Conselheiro do Rei de Portugal (02.07.1691)«, in: DÉCIO FREITAS, *Escravidão de índios e negros no Brasil*, Porto Alegre 1980, 141.



unter dem Vorwand daß »Schwarze sich nicht zum Padre eignen«, und wir können hinzufügen »noch zur Nonne«.

Damit hält die Diskriminierung aufgrund der Farbe und Rasse an, die Benci schon als Teil der Existenz des Sklaven unterstrich, indem er gleichsam anregte, daß mit der Abschaffung des Sklavenzustandes die Diskriminierung aufgrund der Farbe weitergehen könne: »Aber, wenn jeder Sklave aufgrund seines Slave-seins verachtet, vernachlässigt und geringgeschätzt wird, was wird aus den Sklaven Brasiliens werden aufgrund ihres Schwarzseins? Alle Sklaven gelten allein schon aufgrund ihres Sklave-seins wenig und werden mit Verachtung behandelt, — wie wir gerade gesehen haben — aber noch viel niederträglicher und niederschlagender ist die Behandlung, die man den schwarzen Sklaven entgegenbringt, nur weil sie schwarz sind.«<sup>66</sup>

Das schwarze Antlitz Gottes zeigt sich in unseren Ländern als die radikale Forderung nach Gleichheit und Brüderlichkeit, nach dem Ende der Diskriminierung aber auch als das fröhliche und festliche Antlitz Gottes, als das Antlitz der wiederhergestellten Würde der Frauen, als Antlitz der Toleranz und der Barmherzigkeit von großzügiger und unentgeltlicher Vergebung, die durch so viele Schwarze nach all der unerhörten Ungerechtigkeit der Sklaverei geschenkt wurde. Aber vor allem als Antlitz des Gottes des Lebens und der Befreiung, das uns nicht den Exodus und Gottes Willen vergessen läßt, sein Volk aus dem Land der Sklaverei in Ägypten herauszuführen, um es in ein Land der Freiheit zu führen, wo Milch und Honig fließen.

### Schlußfolgerungen

Wir können vom Licht und Schatten der letzten 500 Jahre lernen wenn wir nicht nur die Tatsachen sehen, sondern auch bereit sind, unsere persönlichen und pastoralen Ansichten zu ändern. Im folgenden nehmen wir hier Passagen aus einer bereits früher veröffentlichten Studie über dieselbe Thematik auf:<sup>67</sup>

Alles, was wir sehen, drängt uns einerseits ein Schuldbekenntnis angesichts der Verletzten und Erniedrigten während dieser 500 Jahre auf. Andererseits drängt es uns zu festen Vereinbarungen über Wiedergutmachung und über konkrete Auswege für die Zukunft. Jede Gemeinschaft, jede Kirche wird sicherlich persönlich ihre Gesten finden. Es gibt jedoch einige, die dem ganzen Kontinent als Vorschlag gelten könnten.

– Im Alten Testament waren die *Jubeljahre* als Institution für die Ärmsten gedacht und begannen mit einer *Begnadigung durch die Gottheiten*, mit der *Rückerstattung des Landes* an die, die es verloren hatten, und mit der *Befreiung der Sklaven* (Lev 25, 8–19; vgl. Dtn 15, 12–18).

– Jesus eröffnet seine Predigt von der Frohen Botschaft, die direkt an die Armen gerichtet ist und die er auch in der Synagoge von Kafarnaum verkündet, mit der Verkündi-

<sup>66</sup> JORGE BENCI, *Economia crista dos senhores no governo dos escravos*, 217.

<sup>67</sup> JOSÉ OSCAR BEOZZO, *Evangelização e Vo Centenário — Passado e futuro da Igreja na América Latina*, Petrópolis 1991, 67–68.



gung eines *Gnadenjahres des Herrn*, das allen Sklaven und Unterdrückten die Befreiung verheißt (Lk 4, 16–19).

– Könnten nicht alle Christen und alle Menschen guten Willens 1992 zu einem *Gnadenjahr* für Lateinamerika machen, indem sie unseren Völkern die Hoffnung zurückgeben, die sie in den 80'er Jahren verloren haben?

– Ein Gnadenjahr, in dem die Auslandsschulden, die jedesmal mit dem Hunger und der Verzweiflung der Mehrheit bezahlt werden, endgültig abgeschafft werden, ein Gnadenjahr, in dem eine neue internationale Wirtschaftsordnung erkämpft wird, die der tragischen Tendenz, daß die »Reichen auf Kosten der Armen jedesmal reicher, die Armen hingegen jedesmal ärmer werden«, ein Ende setzt? 1492 kennzeichnet den Anfang des modernen Kolonialismus. Könnte nicht 1992 der Anfang des Endes des modernen Neo-Kolonialismus sein, mit Unterstützung derselben Kirchen, die ein Teil und Komplizen des ersten Kolonialismus waren?

– Ein Gnadenjahr, in dem das »fatal« von 1492 als »Glück« des Jahres 1992 für die indigenen Völker des Kontinents wiederkehre, mit der Rückerstattung der »terras indigenas« (indianischen Ländereien) und ihrer gewissenhaften und unverbrüchlichen Abgrenzung, und mit »terra para quem trabalha« (Land für den, der arbeitet) auf dem lateinamerikanischen Feld, indem die Gleichung von der Versklavung, in der diejenigen, die arbeiteten, weder Land, Lohn noch Menschenrechte hatten, und diejenigen, die nicht arbeiteten, sich zu Herren über alle Ländereien machten, umgekehrt wird?

– Ein Gnadenjahr, in dem das indianische, schwarze und mestizenhafte Antlitz Gottes anerkannt wird. In dem alle nichteuropäischen Kulturen des Kontinents, besonders die indigenen und afrikanischen Kulturen, aufhören, unterdrückt und verachtet zu sein. In dem sie ihren menschlichen und geistigen Reichtum aufgenommen und respektiert wissen, mit einer zweisprachigen Erziehung, — unterstützt von Missionaren, den Kirchen und den Staaten —, die wirklich verwurzelt ist und den mehrsprachigen und polyreligiösen Charakter unserer Völker anerkennt?

– Ein Gnadenjahr, in dem das feminine Antlitz in unseren Gesellschaften und in unseren Kirchen scheinen kann, dadurch daß den Jahrhunderten des Machismo ein Ende gesetzt wird und eine versöhnte Menschheit gefeiert wird; in dem die wiederhergestellte Würde der Frau mit der wiedergefundenen Würde des Mannes zusammenfällt?

– Ein Gnadenjahr, in dem der sichtbare und implizite Rassismus in unseren Ansichten und in der herrschenden Kultur, auch innerhalb der christlichen Kirchen, von dem in besonderer Weise die indianischen und afro-amerikanischen Gruppen betroffen sind, verbannt wird durch einen wirklichen Respekt gegenüber der spezifischen Identität jeder Gruppe und Kultur und durch die Unterstützung von Organisationen und Bewegungen, die gegen die rassische Diskriminierung kämpfen?

– Ein Gnadenjahr, in dem sich die Inkulturation zu einem Prüfstein der Wiederherstellung der Würde der Christen nichteuropäischer Kulturen und zu einem Weg wandelt, damit geschwisterlich und fröhlich das indigen-afro-lateinamerikanische Antlitz unserer Kirchen erstrahlt?



# DIE ZERSTÖRUNG DER SYMBOLE DER UNTERDRÜCKTEN\*

von José Severino Croatto

## I. Die Praktiken der Evangelisation

Als der Autor des Weisheitsbuches bekräftigte, »daß der Kult der namenlosen (vergeblichen? unnennbaren?) Götzen Anfang, Ursache und Ende aller Übel ist«, konnte er nicht ahnen, in welchem Maße seine Reflexion den Ausrottern des »Götzendienstes« in der Neuen Welt würde dienen müssen. Das AT sollte die Zerstörung der eingeborenen Religionen inspirieren und legitimieren, war doch der Gott der Missionare (und natürlich der Eroberer) derselbe, den die Bibel als Feind aller Götter seiner Umgebung präsentiert. Im Vorwort seiner ausgezeichneten Dokumentaruntersuchung über »Die Zerstörung der andinischen Religionen« (während Eroberung und Kolonialzeit) zitiert Pierre Duviols folgenden Abschnitt aus einer Predigt Hernando de Avendaños: »Wer konnte die Strafen zahlen, die Gott über diese Menschen verhängt hat, weil sie von Alters her die *Huacas* (Heiligenstatue/Heiliger Ort in den andin. Religionen; Anm. d. Übers.) angebetet haben? Höret, Sonne: Die Heilige Schrift sagt, daß, als die Juden das Stierkalb anbeteten, ihr Führer Moses den Leviten befahl, alle zu töten, die diese *Huaca* angebetet hatten. Und nicht Bruder noch Verwandten achtend, töteten sie mit einem Male 23 000 Menschen. Was sagst du dazu, Indio? Würde Gott befehlen, alle Indios zu töten, welche die *Huaca* angebetet haben in Peru, wer bliebe da am Leben?«<sup>1</sup>

Von dieser Position aus fehlte nur ein Schritt, den »Götzendienst« für »dämonisch« zu erklären. Bartolomé de Las Casas würde zwar vom »natürlichen Götzendienst« sprechen und versuchen, ihn als historischen Tatbestand zu verstehen, doch ihr dämonischer Charakter wurde allgemein behauptet. Somit war klar, was zur Rettung der Indios zu tun war.

Der auszurottende »Götzendienst« hatte also mit den *Symbolen* zu tun sowie mit einigen *Praktiken*, die ihrerseits symbolisch waren. Nach der Klassifikation von José de Acosta in seinem Werk *De procuranda Indorum salute*, 1588, gibt es einen natürlichen Götzendienst, der von den Gestirnen, Flüssen, Bergen, Bäumen und anderen Naturelementen handelt, und einen künstlichen oder bildlichen Götzendienst, der mit der Anbetung von Menschen gemachter Objekte (Statuen, *Huacas* etc.) oder dem Totenkult zu tun hat. Auch gebe es einen höheren Gottesdienst, die Anbetung der Sonne (der Inka Garcilaso de la Vaya erwähnt den »Sonnenmonotheismus«<sup>2</sup>), und andere, niedere Götzendienste, die bis zur Anbetung von Tieren reichten und noch abstoßender seien. In Wirklichkeit sei der

\* Übersetzt von Thomas Karst.

<sup>1</sup> *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica*, Lima 1649, zitiert nach P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, UNAM, Mexiko 1977, 16.

<sup>2</sup> *Comentarios reales* I, IX, zit. nach P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 21.



Teufel der persönliche Feind eines jeden Evangelisators, eines jeden Ausrotters; er sei in den *Huacas*, in den Götzenbildern, in der Seele der Indios, in den Orakeln der Häuptlinge und Hexer, in den Träumen, in allen religiösen Manifestationen der Urbevölkerung. Nach Acosta hat sich der Teufel, nachdem er aus der Alten Welt vertrieben worden sei, nach (West-)Indien geflüchtet, wo er bis zur Ankunft der Spanier regiert habe.<sup>3</sup> In *De natura Novi Orbis* äußert er, daß »auch wenn es nicht erlaubt sein mag, die uns untertanen Barbaren zu Taufe und christlichem Bekenntnis zu zwingen, so ist es doch zulässig und sogar dienlich, sie vom götzendienerischen Kult abzubringen, und sei es im Argen, das heißt, ihre Trugbilder und Götzen zu zerstören und diesen teuflischen Aberglauben zu begraben, denn [schließlich] hindert [er] nicht nur die Gnade des Evangeliums, sondern stellt sich außerdem dem Naturgesetz entgegen.«<sup>4</sup> Dieses Prinzip wird vom Ersten Konzil von Lima übernommen, das die Zerstörung der *Huacas* anordnet: »... denn außer, daß es gegen das Naturgesetz ist, ist es ein großer Nachteil und eine Verlockung für jene, welche schon Christen sind, sich wieder zu ihren ungläubigen Vätern und Brüdern zu wenden; und für die Ungläubigen selbst ist es ein großes Hindernis, zu Christen zu werden.«<sup>5</sup> 1541 erschien auf Anregung des Generalvikars von Cuzco, Luis de Morales, das erste kirchliche Handbuch zur Ausrottung des Götzendienstes. Zwischen 1545 und 1549 wurde von der Hand des Erzbischofs Loayza von Peru eine *Unterweisung* in der Praxis der Evangelisation abgefaßt; Vorrang haben die Suche nach religiösen Bauwerken der Eingeborenen und ihre Zerstörung sowie die Indoktrination vor allem bezüglich der Begräbnisriten und der mit Naturelementen verbundenen Kulte. Die Konzile von Lima (1551, 1567 und 1582/83) heben das Thema »Ausrottung des Götzendienstes« hervor und vertiefen es. Diese Ausrottung wurde dann systematisch im gesamten Tawantinsuyu (Gebiet des alten Inkareiches, Anm. d. Übers.) durchgeführt, unter Zuhilfenahme von Ausrottungshandbüchern, die in die literarische Gattung der Katechismen und Predigten gekleidet waren.<sup>6</sup> Man erinnere sich, daß im 16. Jahrhundert in Zentralperu die ekstatische, messianische, antikatholische und antispanische Befreiungsbewegung *Taqui Ongoy* entstanden war, eine Konfrontation zwischen den *Huacas* und dem Gott der Spanier. Selbstverständlich wurde sie unterdrückt.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts war die Mehrheit der Tempel des Tawantinsuyu zerstört. Nach den Angaben des Peru-Kenners Cieza de Leon »hat es unserem Gott und Erlöser gefallen, sie mit dem Namen seiner Kinder zu würdigen und sie unter die Einheit unserer heiligen Mutter Kirche zu stellen. Es ist also dienlich, daß sie das Evangelium hören (...) und daß die Tempel dieser Indios niedergerissen worden sind (...); die alten Tempel, welche sie im allgemeinen Guacas nennen, sind schon alle niedergerissen und profaniert, die Götzenbilder zerbrochen und der böse Dämon aus jenen Orten vertrieben

<sup>3</sup> J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), zit. nach P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 25.

<sup>4</sup> Ders., *De natura Novi Orbis*, 301, zit. nach P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 25.

<sup>5</sup> Primer Concilio Provincial Limense (1551–1552), Constitución 3ª: *Que las huacas sean derribadas y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias*, in: RUBEN VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses (1551–1772)*, Tomo I, Lima 1951, 8 f.

<sup>6</sup> P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 199 ff.



(...) und das Kreuz ist aufgerichtet.«<sup>7</sup> Die Geste, das Kreuz über den Ruinen der alten Tempel oder *Huacas* aufzupflanzen, hat einen großen Symbolwert, bedeutet sie doch frühere Erinnerung auszulöschen und ihren Platz einzunehmen.

Diese Beschreibungen bieten einen zwar oberflächlichen, jedoch bedeutsamen Blick auf die Praxis der Zerstörung der autochthonen Religionen während der Eroberung und der Kolonialzeit. Was wir am Beispiel Perus gesehen haben, hat seine Entsprechungen in anderen Regionen Süd- und Zentralamerikas, wenn man den gemeinsamen Ursprung des bilderstürmerischen Gedankengutes in Spanien, zum Teil auch in Portugal betrachtet.

Zum anderen darf man nicht die ökonomischen Nebenwirkungen der Ausrottung des »Götzendienstes« übersehen; das Eigentum des inkaischen Klerus, um in dieser Region zu bleiben, ging in die Hände der Kirche über, wenn nicht an die Krone oder an Einzelne. Es gab auch Zerstörungen, die von Goldsuchern außerhalb der Evangelisationsprogramme angerichtet wurden. Schließlich: diese Feldzüge zur Ausrottung des »Götzendienstes« waren am Ende nicht immer wirksam — die Berge, die Flüsse, die Sonne etc. konnten nicht zerstört werden, ebensowenig wie der tiefe Glaube der Eingeborenen, trotz Zwang oder Verleitung zur Taufe. Es gibt Zeugnisse noch bis zu zweihundert Jahren nach der Organisation der Ausrottung, daß im ehemaligen Inkareich die Mehrheit der Bevölkerung weiterhin ihre traditionellen Kulte praktizierte.<sup>8</sup> Einzig der offizielle Kult des Inkaadels war vollständig ausgerottet.

Wie dem auch sei, die traditionellen Religionen mußten sich transformieren aus wenigstens zwei Gründen:

1. Es gab nicht mehr die alte Freiheit; viele Kulte mußten aus Angst vor Ausrottern und Indoktrinatoren heimlich abgehalten werden. Die öffentliche Einsetzung der katholischen Lehre führte ihrerseits zur Übernahme ihrer rituellen und doktrinären Formen als äußeres Gewand eines ursprünglichen Glaubens. In vielen Fällen gab die Kirche die religiöse Verfolgung auf und ließ eine gewisse Koexistenz beider Kulte zu. Das führte in einigen Fällen zu einer friedlichen Integration, aus der das entstand, was man später einmal »Volksreligiosität« nennen würde.

2. Der andere, wichtigere Grund liegt unserer Meinung nach im Sinn der religiösen Praktiken selbst. Keine religiöse Erfahrung ist ein autonomes Universum, unberührt von den Wechselfällen der Geschichte. Die religiöse Erfahrung ist zunächst vor allem eine *menschliche* Erfahrung, eine Erfahrung des Numinosen und Transzendenten *im eigenen Leben*, der Gruppe, der Gesellschaft, in die eine Person integriert ist. Das Religiöse ist ein wesentlicher Bestandteil der soziokulturellen Identität eines Volkes. Die Mythen entspringen dem wirklichen Leben und sind der transzendente »Sinn« der Institutionen, der Normen und desselben historischen »Gedächtnisses« einer Gemeinschaft. Sie sind, wie die »Doktrinen« oder Credos in den großen Religionen, die Gestaltungselemente der Kosmvision, wegen ihres symbolischen und die Wirklichkeit begründenden Gehaltes aber reicher als jene, wie wir aus der Religionsphänomenologie wissen.

Die spanisch-portugiesische Evangelisation also strebte danach, das religiös-symbolische Universum der Eingeborenen zu zerstören und an seine Stelle ein Christentum he-

<sup>7</sup> Zitate aus »La crónica del Peru« in P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 112.

<sup>8</sup> P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 430 ff.



bräischer und europäischer Akkulturation zu setzen. Das brachte die direkte Zerstörung der religiösen Symbole materieller Art (*Huacas*, andere Kultobjekte) und ideologischer Art (Glaubensformen) mit sich, die in diesen Kulturen lebendig waren. Aber das Grundproblem waren nicht Glaube und Lehrmodelle, aufgedrängt oder aufgezwungen, sondern Beraubung und Völkermord, die einen großen Teil der ursprünglichen Gemeinschaften unserer Länder zerstörten. In dieser neuen »Situation« hörten die traditionellen Symbole und Mythen auf, mit der Realität »zusammenzuklingen«, waren nicht länger sinnerneuernd und sinnstiftend. Sie erhielten sich als schwache Erinnerung (für die Chronisten) oder mußten sich in neue Symbole und Mythen verwandeln, um auf der Sinnebene die neue Realität aufzunehmen. Letzteres konnte eine Widerstandssymbolik hervorbringen (wie im Fall des *Taqui Ongoy*) oder ein Aufnehmen christlicher Ausdrucksformen wie in der Volksreligiosität. Wenn die Symbole, Mythen und rituellen Gesten intakt bleiben, dann deshalb, weil die Trägergruppe nicht in direkter Weise die materielle und kulturelle Beraubung erlitten hat oder, wenn das doch der Fall war, weil sie sich in eine fossile Tradition verwandelt, die keine Antworten mehr auf die gelebte Realität gibt. Wir können somit bekräftigen, daß selbst *ohne* die massive kirchliche Evangelisation das symbolische Universum der autochthonen Völker zerfallen wäre. Es kann sein, daß die Evangelisation, wegen der angewandten Methoden vielmehr an einem Widerstand, wo er möglich war, mitgewirkt hat.

## II. Die biblischen Texte

Um nun in die biblische Betrachtung des Themas einzutreten, müssen wir eine wichtige Beobachtung voranstellen. Wenn die religiösen Symbole und alle religiöse Rede eine bestimmte Erfahrung des Heiligen im Leben interpretieren, zeigt sich daran der Grad des Gegensatzes zwischen der biblischen Religion und dem Christentum von Eroberung und Kolonialzeit. Die Hebräer erarbeiteten sich ihre Rede vom Glauben, indem sie von ihrer Erfahrung der politischen, sozialen und ökonomischen Befreiung ausgingen (vgl. Ex 14, 31), und konnten die Erlösung selbst von dem Gott erwarten, der sie für ihre Sünden verurteilt hatte. Die Bewohner und Bewohnerinnen unseres Kontinentes jedoch hörten im Gegenteil einen religiösen Diskurs, der aufgrund seines Ursprungs und seiner Begleitumstände mit denen verbunden war, die Land, Gold und andere Reichtümer erobert hatten. Dieses Christentum konnte nicht als befreiend empfunden werden. Es war die Religion der Unterdrücker. Das war ein fundamentaler Makel der Evangelisation, wie gut auch immer sie beabsichtigt gewesen sein mag. Daher die Betonung auf dem Doktrinären und Rationalen für die Bekehrung der »Heiden« (eine unglückliche, daher in Anführungszeichen stehende Bezeichnung); besser hätte man sie durch die evangelischen *Praktiken* der Christen evangelisiert, was die Notwendigkeit der Zerstörung der religiösen Symbole erspart hätte.

A.) Wir haben anfangs gesagt, daß die Bibel die Legitimation für die Praktiken zur Ausrottung des »Götzendienstes« gab. Das ist ein sehr ernster Punkt, der näher beleuchtet werden muß. Es ist logisch, daß der religiöse Mensch *seinen* Gott (oder seine Götter)



dem Gott der anderen Gruppe oder des anderen Volkes für überlegen hält. Vom Zugeständnis der Existenz anderer Götter für andere Völker kam Israel Schritt für Schritt zu einer Bekräftigung des Monotheismus, der eine Wesenheit, eine Existenz der anderen Götter ausschloß, wie in Deuterjesaja<sup>9</sup> und in unmittelbar folgenden Texten. Besagte Bekräftigung hat einen sehr tiefen Sinn: Es geht darum, das Jahwe-Projekt zu schützen und zu bestätigen, bezogen auf eine menschliche Gesellschaft, die mit den Gesellschaften der Nachbarvölker, die durch ihre eigenen Götter legitimiert werden, nicht vereinbar ist. Auf der Ebene des Diskurses mit seiner rhetorischen und kerygmatischen Komponente war diese Bekräftigung treffend für ein Volk, das so viele Male imperialen Projekten unterworfen war, die unterstützt wurden von »mächtigen« Göttern (dieses Beiwort »mächtig« wird schon in Inschriften des dritten vorchristlichen Jahrhunderts von Erobererkönigen verwendet ...).

Der religiöse Diskurs geht dennoch einen Schritt weiter: er ironisiert die anderen Götter, wobei er ihre Symbole thematisiert (Statuen, Stelen, Repräsentationen in Tieren, Gestirnen, der Erde). Hier berühren wir das kritische Thema des Götzendienstes, Schlachtroß jeder Evangelisation, nicht nur jener der »500 Jahre« und nicht nur der katholischen.

Das Reden vom Götzendienst hat seine Wurzeln und seine Formulierung in der Bibel. Die Texte dieses Tenors, die sich auf die anderen Götter beziehen, sind bekannt:

»Ihre Götzen, Silber und Gold, Werk der Hand des Menschen,  
haben einen Mund und reden nicht, haben Augen und sehen nicht,  
haben Ohren und hören nicht; eine Nase haben sie und riechen nicht,  
haben Hände und greifen nicht, haben Füße und gehen nicht,  
nicht ein einziges Flüstern in der Kehle«

(Ps 115, 4–7; zusammengefaßt in Ps 135, 15–17)

Deuterjesaja bringt die Hersteller von Statuen und anderen Kultobjekten in Mißkredit (Jes 40, 19 f; 41, 6 f; 44, 9–20) und macht sich insbesondere über die Prozessionsriten lustig (46, 1–7; es lohnt sich, hier die Wortspiele zu betrachten). In einer durchdachten und ausgearbeiteten Form läßt sich der alexandrinische Autor des Weisheitsbuches, oder wenigstens der Endredaktor, in den Kapiteln 13–15 über die Albernheit des Götzendienstes aus; sein Echo spürt man in Röm 1, 21 ff.

Es lohnt nicht, noch andere biblische Texte anzuführen, die in derselben Linie liegen. Wir stellen besser einige Überlegungen unter Zuhilfenahme der Religionsphänomenologie an. Die biblische Sprache läßt sich als »interne Propaganda« verstehen, das heißt als rhetorisch und daran orientiert, die Adressaten davon zu überzeugen, daß das Projekt Jahwes das einzig gültige ist und um jeden Preis unterstützt werden muß. Das machte es möglich, an Jahwe auch in Krisensituationen, wie im Exil, zu »glauben«. Der Gott der Unterdrückten und Schwachen muß mächtiger sein als der Gott der Unterdrücker; wenn nicht, gibt es keine Hoffnung. Und wenn er der Einzige ist, ist die Gewißheit absolut — mit der zusätzlichen Verantwortung, Rechenschaft über das Leiden ablegen zu müssen,

<sup>9</sup> Jes 41, 24. 29; 43, 10; 44, 8; 45, 66. 14. 21; 46, 9.



kann man dieses doch nun nicht mehr einem anderen Gott zuschreiben. Das ist der Nachteil des Monotheismus. Die Theologie, die in den zahlreichen Sündenbekenntnissen ausgedrückt wird (Ps 78 u. 105; Neh 9,5b–37; Bar 1,15–3,8; Dan 9,4b–19; Esr 9,6–15), zeigt dieses Problem auf und versucht, es zu lösen.

Aber wir dürfen diese Sprache, die sich über die anderen Götter lustig macht, nicht als dogmatische Bekräftigung mißverstehen. Die Verehrung Gottes drückt sich in Symbolen aus, in Worten oder Gesten, die notwendigerweise Teil unserer menschlichen Erfahrung sind. Selbst der Mystiker muß auf diese beiden Ausdrucksformen zurückgreifen. Die »Stille« (*sunya*) ist in Indien zum Beispiel das Grundsymbol Brahmans. Das Symbol als Wort oder Geste verweist also immer auf Realitäten aus unserer Erfahrung, aus der es auftaucht. Wenn ich sage, daß Gott geht, sieht, unsere Gebete hört, sich erzürnt, seine Hände als Handwerker oder zum Strafen gebraucht, daß er sich auf seinen Thron oder zwischen die Cherubime setzt, daß er im Wagen über die Wolken fährt (Ps 68,5; Dtn 33,26), wenn ich ihn »Berg« nenne (Dtn 32,4.15.18.31.37; Ps 18,32 etc.) — biblische Darstellungen verwendend —, dann hat das denselben Symbolwert wie wenn ich ihn in einer Stele repräsentiere (wie in der des Jakob, Gen 28,18), er in einem Tempel oder einer *Huaca* wohnt, in einer Statue, einer Grotte, einem Baum oder in was auch immer. Niemand wird bezweifeln, daß es sich hierbei um menschliche »Machwerke« handelt, literarischer oder bildnerischer Art. Selbst die Naturerscheinungen oder -realitäten (die Gestirne, die Berge etc.) werden nach einer menschlichen »Bearbeitung« als religiöse Symbole aufgefaßt.

Die biblische Schmährede gegen die Götter also, übermäßig verwendet in jeder Evangelisation (nicht nur in jener der »500 Jahre«) beruht auf einer elementaren Konfusion, die das Symbol selbst annulliert. Der Signifikant (das Zeichen, Anm. d. Übers.) wird mit dem Signifikaten (dem Bezeichneten, Anm. d. Übers.) durcheinandergebracht oder, in präziseren Begriffen, der zweite Sinn des Symbolobjekts mit seinem ersten Sinn, der nicht symbolisch ist. Wenn ich sage, daß Gott »Licht« ist und ihn mit dem Licht einer Kerze, einer Lampe oder der Sonne identifiziere, verwandle ich ihn dann in eine Kerze oder ein Lämpchen, das der Mensch fabriziert hat, und kann Gott zerstören. Ich glaube nicht, daß irgendwann einmal ein *homo religiosus* existiert hat, der so naiv war, ein Inka oder ein Toba, der so dumm war, daß er glaubte, eine Gottheit »herzustellen«, indem er sie auf eine Wand malte oder eine *Huaca* gemacht hat. Naiv und dumm sind höchstens diejenigen, die das dort hineinlesen. Das Symbolobjekt verweist auf einen zweiten Sinn der — wie es P. Ricoeur bewundernswert ausdrückt — »im Durchschimmern« durch den ersten Sinn, also das Symbolobjekt, gewonnen wird, oder besser, durch das in ein Symbolobjekt verwandelte Objekt. Die Gegenstände sind nicht an und für sich symbolisch, sondern werden auf diese Bedeutungsebene gehoben, sobald sie eine religiöse Erfahrung ausdrücken, die mit dem Transzendenten zu tun hat. Sie sind symbolisch, gerade weil sie Teil dieser Welt sind (ein Sternbild, das Licht) oder vom Menschen hergestellt werden.

Wiederholen wir: die biblische Sprache, welche die religiösen Symbole anderer Kulturen ironisiert, ist rhetorisch, und wenn man will kerygmatisch, aber noch doktrinär. Niemals kann sie eine missionarische Praxis der Ausrottung des »Götzendienstes« legitimieren, also der Zerstörung der religiösen Symbole. Der Begriff »Götzendienst« (wie auch »Heiden«) sollte aus unserer theologischen Sprache verschwinden. Tatsächlich ist



es in der Religionsphänomenologie unbekannt. Für den religiösen Menschen in allen Zeiten und Orten sind die »Götzen« niemals das, wofür wir sie halten. Erinnern wir uns, daß auch der griechische Rationalismus sich über die Götter der Mythologie lustig gemacht hat, besonders, wenn diese Mythologie theriomorphe (tierartige, Anm. d. Übers.) Repräsentationen der Gottheit enthielt, wie im Falle Ägyptens.

Das biblische Modell der Ausrottung des »Götzendienstes« — welches die systematische Zerstörung eines jeden religiösen Symbols und somit eines bedeutenden Aspektes der Kultur der autochthonen Völker Amerikas legitimierte — findet sich nicht nur in der zuvor erwähnten Sprache. Hinzuzufügen sind die bilderstürmerischen *Praktiken* Israels, besonders in der Linie des Deuteronomisten (vgl. Dtn 16, 21–17, 3; 4, 19, 25; 7, 25). In seiner Interpretation der Geschichte Israels erscheint Josias als der große Ausrotter des Götzendienstes, also der Symbole der Götter anderer Völker, wenn nicht gar der Symbole Jahwes selbst. Der Chronist sah in Hiskia das Vorbildmodell (2 Chr 29–32; besonders 31, 1; vgl. auch 2 Kön 18, 4). Das bewährende Element der Reform des Josias ist die Absicht, das Bild des Gottes Israels als verschieden und gültig zu erhalten; daher wird sie nicht in Begriffen des »Götzendienstes«, sondern an den »anderen« Göttern aufgeworfen (vgl. 2 Kön 22, 17; 23, 4 ff; vgl. auch das Paradigma von Dtn 7, 25 »verbrennt die Standbilder ihrer Götter«). Dieser Ausdruck offenbart das Wissen um den Symbolwert solcher Standbilder, wie es auch der Fall ist beim Verbot des Dekalogs (das sich nicht auf Jahwe bezieht), sich Bilder *von anderen Göttern* zu machen (Ex 20, 3–6; Dtn 5, 7–10).<sup>10</sup> Das andere bewahrende Element in der deuteronomistischen Tradition ist die ausdrückliche Untersagung, religiöse Symbole um des Verlangens nach Goldes willen zu zerstören (das schon zitierte Dtn 7, 25 fährt fort »und du sollst nicht begehren das Gold und Silber, das sie bedeckt«) — eine häufige Intention der Eroberer, die mit den Missionaren bei der Ausrottung der ursprünglichen Religionen unseres Kontinents »zusammengearbeitet« haben.

B.) Die archäologischen Funde der letzten Jahre zeigen uns, daß das Israel der monarchischen Epoche bis zur Reform des Josias oder noch danach viel ausdrucksvoller in seiner religiösen Symbolik und offener in seiner Kosmovision war. Zeigen wir einige Daten:

1. Die Archäologie stellt zunehmend das Vorhandensein religiöser Symbole fest, besonders in Form von Figurinen oder kleinen Statuen, die Göttinnen der Fruchtbarkeit, einen erwachsenen Gott (als König sitzend oder zu Fuß, auch als Krieger) oder Jugendliche (den Gott-Sohn, der aufsteht) repräsentieren. In einigen Fällen handelt es sich um überwiegend phönizische Gebiete wie im Falle von Tell Dor, wo Ephraim Stern 1980 und 1982 *favissae* (Depots ausgedienter Kultgegenstände, Anm. d. Übers.) mit einem überreichen Anteil zerbrochener Figurinen entdeckt hat.<sup>11</sup> Aber die Modelle der im Tell Batash (Timna) verborgenen kultischen Figurinen, auf judäischem Territorium, gehören

<sup>10</sup> Siehe J.S. CROATTO, »La exclusion de los 'otros dioses' y sus imágenes en el decálogo«, in: *Revista Bíblica* 48, 3 Nr. 23 (1986), 129–139.

<sup>11</sup> Vgl. E. STERN, »What happened to the cult figurines? Israelite religion purified after the exile«, in: *BAR* 15:1 (1989), 22–29 u. 53 f.



zu zwei Schichten (III, 8. Jh. und II, 7. Jh.) der Zeit jüdischer Hegemonie, nicht mehr philistäischer wie im 9. Jhdt. Die Ausgräber ordnen sie philistäischer Kunst zu,<sup>12</sup> entweder, weil sie nicht anerkennen, daß es sich um eine israelitische Realität handelt, oder weil es sich tatsächlich um philistäische, in Juda verbreitete Vorbilder handelt. Wie auch immer, in zahlreichen unzweifelhaft israelitischen Orten der Eisenzeit (ca. 1200–600 v. Chr.) hat man solche Figurinen gefunden, so in Arad, Beersheba, Lakisch, Meggido, Ta'anak, Hazor, Jerusalem (eine Ansammlung aus dem 8./7. Jh. v. Chr.). Selbstverständlich gibt es eine Kontinuität zur Religion der jüngeren Bronzezeit (kanaanäisch). Der Beleg über Jerusalem ist höchst aussagekräftig, handelt es sich doch um das jahwistische Zentrum schlechthin.

2. Die auffälligste und für viele verblüffende Entdeckung jedoch ist die von Kuntillet Ajrud in der Sinairegion, an einer Wegekreuzung zwischen Eilat und Qadeš Barnea. Die Siedlung ist aus dem 9. Jh. Neben dem Fund eines Bes (typischer Schutzgott) identifizierte man folgende, in frühhebräischen Buchstaben auf eine Vorratsvase geschriebene Anrufung: »Gesegnet seiest du von Jahwe und von seiner Aschera«.<sup>13</sup> Die Lesart ist sicher und außerdem durch andere Inschriften aus Khirbet el-Gom (ca. 15 km westl. von Hebron, auf jüdischem Territorium) bekräftigt. In Kuntillet Ajrud erscheint der Ausdruck mehr als einmal, zum Beispiel:

»Ich segne euch von seiten Jahwes von Samaria und seiner Aschera« (a).

»Ich segne dich von seiten Jahwes von Teman und seiner Aschera« (b).<sup>14</sup>

Die Inschriften wurden paläographisch auf den Anfang des 8. Jh. datiert,<sup>15</sup> eher als die Reform Hiskias. Wir wissen aus den Texten von Ugarit, daß die Göttin Atiratu (hebr. Aschera) die Gattin des höchsten und Schöpfergottes El war; sie selbst wird »Schöpferin der Götter« (*gnyt ilm*) genannt.

Was können diese Funde beinhalten? A. Lemaire glaubt beweisen zu können, daß es sich nicht um die phönizisch-kanaanäische Göttin handelt, sondern um eine allgemeine Bezeichnung, wie an anderen Stellen der Bibel, an denen von *der Aschera* (die Eigennamen haben keine Artikel bei sich und tragen somit auch keinen Suffix der Zugehörigkeit) als »heilige Säule«, »Stamm« oder vielleicht »Hain« die Rede ist. In der biblischen Sprache kann eine *Aschera* »aufgestellt« (*nt'*, Dtn 16, 21), »verbrannt« (*srp*, 12, 3), »gefällt« (*krt*, Ex 34, 13), »ausgerissen« (*ntš*, Mi 5, 13) werden, und im allgemeinen »steht« sie (*'md*, vgl. 2 Kön 13, 6). Es handelt sich dann um ein pflanzliches bzw. hölzernes Objekt. Diese Sprache bezieht sich jedoch auf die *Symbole* der Göttin, die ja denselben Namen tragen (auch wir übertragen auf die Symbole den Namen des Symbolisierten: »ein Christus« aus Holz etc.). Andererseits stellen die erwähnten Anrufungen Jahwe und seine Aschera auf ein- und dieselbe Ebene. Wer kann sagen: »Es segne dich Jahwe und seine

<sup>12</sup> G. L. KELM/A. MAZAR, »Excavating in Samson's country«, in: *BAR* 15:1 (1989), 36–49.

<sup>13</sup> A. LEMAIRE, »Who or what was Yahweh's Ashera? Startling new inscriptions from two sites reopen the debate about the meaning of Ashera«, in: *BAR* 10:6 (1984), 42–51, vgl. 44 ff.; D. A. CHASE, »A note on an inscription from Kuntillet Ajrud«, in: *BASOR* 246 (1982), 63–67; J. A. EMERTON, »New light on Israelite religion. The implications of the inscriptions from Kuntillet Ajrud«, in: *ZAW* 94 (1982), 2–20; F. J. KING, »The contribution of archaeology to Biblical studies«, in: *CBQ* 45 (1983), 1–16, vgl. 12 f.

<sup>14</sup> a) brkt 'tkm lyhwh šmrn wl 'šrth

b) brkt lyhwh tmn wl 'šrth

<sup>15</sup> A. LEMAIRE, *Who or what was Yahweh's Ashera?*, 44.



heilige Säule?« Und warum *seine* Aschera? Was hat sie mit Jahwe zu tun, wenn sie ein religiöses Symbol ist, dessen Name assoziiert wird? Ich glaube, daß wir besser die biblischen Texte neu lesen sollten, die auf die Aschera anspielen. Wie die Stelen (*massebot*) und die Standbilder (*pesel* / *'eseb* etc.) oder die Wandmalereien oder bemalten Steine (*'eben maskit*, Lev 26, 1), so werden auch die *Aschera* mit *Göttern* assoziiert, deren Symbole sie sind (Ex 23, 24; 34, 13–16; Dtn 7, 4–5; 12, 2–3; wie im ersten Gebot, Ex 20, 3–6)<sup>16</sup>, aber auch mit Jahwe, wie es im Dtn 16, 21 der Fall ist: »Du sollst keinen Pfahl (*'asera*) irgendeines Baumes an dem Altar Jahwes, deines Gottes, aufstellen, den du errichtest.« Im Bericht der Reform des Josias in 2 Kön 23 ist Aschera eine Göttin wie Baal, deren Symbole sogar im Heiligtum Jahwes selbst standen (V.4). Der Autor widmet ihr dann einen ausführlichen Absatz, ein Zeichen ihrer Bedeutsamkeit:

»Er ließ die Aschera aus dem Hause Jahwes hinaus vor Jerusalem bringen, zum Bache Kidron, und er verbrannte sie am Bache Kidron; er zermahlte sie zu Staub und streute ihren Staub über das Grat der Söhne des Volkes, er riß die Häuser der »Geweihten« nieder, die am Hause Jahwes waren, wo die Frauen Häuser für Aschera flochten.« (V. 6–7)

Hier ist nicht der Ort, um diese Übersetzung des hebräischen Textes zu erklären, der im allgemeinen anders verstanden wird; es möge die Beobachtung genügen, daß Aschera von neuem auf eine besondere Weise mit Jahwe in Verbindung gebracht wird.

Um nun zu den Inschriften von Kuntillet Ajrud und Tell el-Qom zurückzukehren: wir müssen sie als Zeugen auffassen, die weder literarisch noch ausgearbeitet sind (wie die biblischen Texte), sondern unmittelbar von einer Religiosität zeugen, die noch nicht monotheistisch ist — oder vielleicht doch, wenn wir daran denken, daß das Weibliche das Männliche des einzigen Gottes Jahwe vervollständigt. Diese Inschriften geben uns viel zum Nachdenken auf.

3. Der andere auffällige Tatbestand in der Reform Josias ist die Abschaffung der »Rosse, die die Könige von Juda der Sonne zugeeignet hatten [wörtlich »gegeben hatten«] am Eingang des Hauses Jahwes, [Nahe dem Zimmer Netan-Melechs, des Präfecten,<sup>17</sup> das zwischen den Nebenhäusern (war);] die Wagen der Sonne verbrannte er mit Feuer« (V. 11). In den Ausgrabungen vor Jerusalem fand K. Kenyon außerhalb der Stadtmauer ein kultisches Zentrum mit zwei *favissae*, die Tausende von Objekten enthielten, darunter Fruchtbarkeitsfigurinen und Modelle von Pferden mit einer Scheibe zwischen den Ohren (auf der Stirn), zweifellos ein Sonnensymbol. Erinnern wir uns, daß Schamasch in Mesopotamien als Wagenlenker dargestellt wird. Der von Pferden gezogene Wagen charakterisiert ihn, wie das Stierkalb mit Jahwe assoziiert wird.<sup>18</sup>

4. Der andere auffällige archäologische Tatbestand bezieht sich auf die nachexilische Epoche. In den entsprechenden Schichten der persischen Zeit sind niemals kultische Objekte wie Figurinen gefunden worden.<sup>19</sup> Wir beziehen uns natürlich auf Palästina. Sowohl

<sup>16</sup> J. S. CROATTO, *La exclusion de los 'otros dioses' y sus imágenes en el decálogo*, 131.

<sup>17</sup> *Saris* wird üblicherweise als »Eunuch«, soviel wie Palastbeamter, übersetzt, doch in Wirklichkeit ist dieses Wort die Abwandlung des akkadischen *sa resi*: »der am Haupt/an der Spitze« (des Palastes) steht, d. h. der Präfect. Vgl. *Ugaritica* III, Paris 1956, 149.

<sup>18</sup> Vgl. BAR 4:2 (1978), 9f (Zusammenfassung von K. KENYON, *Digging up Jerusalem*, Washington 1974, 131 ff).

<sup>19</sup> Vgl. E. STERN, *What happened to the cult figurines?*, 53 f.



die Reformen von Hiskia und Josia als auch der deuteronomistische Geist siegten eindeutig, mit der Unterstützung der aus dem Exil kommenden Gruppen. In den Büchern der vorexilischen Propheten haben die zahlreichen Verurteilungen der Kulte um andere Götter oft redaktionellen Charakter, sind relectures (spätere Neuinterpretationen, Anm. d. Übers.) — vgl. Jes 2, 6 b. 8. 18; 17, 8; Jer 10, 1–5; Mi 5, 9–13; Hos 14, 4. In den Büchern der beiden Propheten des Exils jedoch sind diese Verurteilungen sehr zahlreich (vgl. Jes 40, 19 f; 41, 6 f etc.; Hes 6, 4–6; 7, 20; 8, 3 ff; 14, 3 ff etc.). Die Ausschließlichkeit Jahwes muß angesichts der mächtigen Götter, die von den Eroberern und Unterdrückern Judas verehrt werden, bekräftigt werden.

C. Diese letzte Betrachtung führt uns zu einem weiteren wichtigen Punkt: wir stellen die Fähigkeit fest, die Israel besaß, um in seinen eigenen Glauben die Symbolik anderer Religionen zu integrieren, mag es nun anfangs ein Eroberervolk gewesen sein (die Darstellung des Josuabuches) oder eine Gruppe kanaänischer Bauern, die gegen ihre Feudalherren rebelliert hat. Das bislang Dargestellte zeigt uns, daß es keinen reinen Jahwismus gab, der später durch die Kulte und Praktiken der zeitgenössischen Völker verunreinigt worden wäre. Vielmehr mußte der Jahwe der Eroberung (falls es eine gegeben hat) mit vielen Attributen der Götter jener Kulturen und Mächte, die Israel jeweils erlitt, »komplettiert« und aktualisiert werden. Der Jahwist von Gen 3 kritisiert die Faszination des Wissens und der Weisheit der Nachbarvölker; Hosea hingegen versucht, auf Jahwe die Attribute Baals zu übertragen und macht aus ihm einen Gott der Landwirtschaft (Hos 2, 7. 10); wie auch der Psalm 29 aus Jahwe einen Gott der Unwetter (Baal) macht. Der rhetorische Kern Deuterojesajas ist die Übertragung der Titel und Darstellungen, die das *Enuma elisch* Marduk verleiht, dem Gott der Eroberer Judas, auf Jahwe. In den Psalmen 46, 5; 48, 2–3; 68, 5 und anderer werden Jerusalem oder Jahwe mit Symbolen beschrieben, die den Religionen der Umgebung entlehnt sind (Stadt nahe an einem Fluß; gelegen im »äußersten Norden«; Jahwe, der »im Wagen über die Wolken fährt«). Man könnte die Beispiele mit den Festen, mit den kosmogenen Symbolen vermehren (vgl. Jes 51, 9 f etc.).

Das war eine kluge Vorgehensweise. Um die anderen Götter zurückzuweisen, akzeptierte Israel sie zunächst (wie es scheint unter der Hegemonie Jahwes, des Gottes der Grunderfahrung des Exodus), und nach und nach gab es sie, einmal ihrer auf Jahwe übertragenen Attribute und Stärke entleert, wieder auf. Dasselbe geschah mit den kanaänischen Heiligtümern, über deren Ursprung »jahwistische« Legenden geschaffen wurden (wie Gen 28, 10 ff).

Geschah etwas derartiges in unserem Amerika? Was wurde Quetzalcoatl, Wiracocha, Inti etc. erlaubt zu den *christlichen* Ausdrucksformen Gottes beizutragen? In einigen Fällen hat die Volksreligiosität ursprüngliche Modelle oder Symbole bewahrt, aber nur am Rande. Die Sakramente, die Messe, die Lehre blieben intakt, so wie sie aus Europa gekommen waren, ohne autochthone Elemente in sich aufzunehmen. Der Taufritus zum Beispiel blieb immer der, der aus Übersee importiert worden war. Die »offizielle« Religion ließ nicht einmal gleichwertige Symbole zu. Bei derart vielen Vorurteilen gegenüber den einheimischen Religionen in bezug auf Dämonie und »Götzendienst« — wie hätte man da eine Bereicherung von christlichem Credo, christlicher Lehre zulassen können? Im Gegensatz dazu zeigen die jüngsten Versuche der sogenannten »Pastoral indigena« in



Lateinamerika die befruchtende Kraft dieser Religionen bezüglich des Ausdrucks religiöser Erfahrung in den Riten, der Symbolik, obwohl noch sehr wenig in der Lehre (warum?). So etwas ist möglich, wenn der Christ aufhört, sich als Evangelisator zu verstehen und sich statt dessen evangelisiert fühlt. Eine wundervolle Aufgabe für die nächsten 500 Jahre, auch wenn es nur noch Krümel sind, die vom großen religiösen Reichtum der eingeborenen Völker geblieben sind.

### III. Schlußüberlegungen

1. Die Evangelisation ist ein *Angebot*, kein Zwang, und das beste Angebot basiert auf dem Zeugnis. Das Zeugnis seinerseits ist zunächst eher Praxis als Verkündigung.

2. Das neue Glaubensdiskurs muß *von den Subjekten* erarbeitet werden, welche der guten Nachricht des christlichen Glaubens anhängen; und sie können das nur mit den Symbolen ihrer eigenen Kultur tun. Die religiösen Symbole sind *kulturelle* Symbole, und daher können sie nicht universal sein. Wenn man beansprucht, sie zu universalisieren, exportiert man Kultur zum Schaden der Botschaft; und die »Evangelisation der Kultur« kann eine arglistige Form der kulturellen Invasion sein.<sup>20</sup>

3. Ein Religionswechsel ist eine sehr ernsthafte Angelegenheit, keinesfalls einfach und manchmal zerstörerisch für die jeweilige Person oder Gemeinschaft. Der Prophet Jeremias hatte Recht, als er sich bestürzt fragte: »Bedenkt es wohl und seht, ob eine solche Sache geschieht, daß die Völker ihre Götter wechseln« (2, 10). Besser war es, auf Jahwe die Attribute Baals oder Marduks zu übertragen, wo es die Realität erforderte, als zum Anbeter jener Gottheiten zu werden und sich so von den eigenen Wurzeln abzutrennen. Dabei handelte es sich allerdings um eine freiwillige Verfremdung. Die Verfremdung, die von der anti-«götzendienerschen» Evangelisation produziert wurde, war ein Akt der Ungerechtigkeit gegen die Eingeborenen.

4. Tatsächlich wurde sehr oft Widerstand gegen diese scheinbar massive Evangelisation geleistet: entweder durch eine Rückbekehrung zur eigenen Religion<sup>21</sup> oder indem zwar äußerlich ein christliches Gewand angenommen, die autochthone Kosmvision jedoch bewahrt wurde. Viele Heiligenfiguren im lateinamerikanischen Katholizismus sind im Grunde eingeborene Götter in christlicher Kleidung.<sup>22</sup> Eine andere Art des Widerstandes ist es, die Symbole des Invasors zu verwenden oder auch seine Tempel, Mythen und Legenden, um Symbole, Mythen, Legenden, heilige Stätten und Feste zu begründen, die zu »eigenen« werden: Gen 5 benutzt eine berühmte mesopotamische Tradition, um eine »eigene« Tradition über zehn vorsintflutliche Gestalten auszuarbeiten. Sirach 44–50 erstellt eine Liste berühmter Persönlichkeiten, die aus der Bibel selbst entnommen sind, die aber, auf dem Höhepunkt der hellenistischen Kulturinvasion, samt ihrer Helden in grie-

<sup>20</sup> Der Glaube muß inkulturiert werden, wie ein Samenkorn *eingegraben* wird, um zu keimen und Frucht zu bringen. Der Kontakt zwischen zwei Kulturen hat eine Akkulturation zur Folge; dieser Effekt hat jedoch nichts mit Evangelisation zu tun.

<sup>21</sup> P. DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas*, 176 ff u. 203 ff.

<sup>22</sup> Vgl. die Beschreibungen dieses Phänomens in J. MONAST, »Los indios aimaraes«, in: *Cuadernos Latinoamericanos*, BA 1972. Der Untertitel macht das Problem deutlich: »Evangelisiert oder nur getauft?«



chischer Redeweise gefeiert werden. Die ersten Christen übernahmen das Sonnenwendfest des *dies natalis Solis invicti* und verwandelten es in Weihnachten (Dezember in der nördlichen Hemisphäre, in der südlichen jedoch mußte das Fest im Juni stattfinden!), so wie sie den wöchentlichen Ruhetag vom Samstag auf den Sonntag, den Tag des Sol, verlegten.<sup>23</sup>

5. Viele werden 1992 die 500 Jahre der Eroberung, der Entdeckung Amerikas (eine europäische Bezeichnung!) bzw. des Goldes unseres Kontinentes feiern. Wir, viele andere, werden nicht feiern können, aber wir können uns eine Utopie vorstellen: 500 weitere Jahre der Evangelisation — *von den Evangelisierten aus* ...

<sup>23</sup> Vgl. S. BACCHIOCCHI, »How it came about: from saturday to sunday«, *BAR* 4:5 (1978), 32–40.



# GOTTES WEISHEIT UND GÜTE ALS THEOLOGISCHER VERSTEHENS- UND HANDLUNGSHORIZONT

Von der Aktualität der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas\*

von Mariano Delgado

Wenn ich von der Aktualität der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas spreche, gehe ich gleichzeitig davon aus, daß nicht nur die Missions- sondern auch die Fundamentaltheologie »als eine Theologie des Dialogs und der vordersten Linie« – wie sie in den 1976 publizierten Leitlinien »Die theologische Ausbildung der künftigen Priester« im weiten Sinne definiert wird<sup>1</sup> – von der Auseinandersetzung mit diesem außergewöhnlichen Dominikaner lernen könnte, heutige Aufgaben zu meistern. Diese These kann zunächst wie eine gewagte Zumutung erscheinen, denn Las Casas ist kein akademischer Theologe, ja er dürfte nicht einmal einen akademischen Grad erworben haben;<sup>2</sup> vielmehr ist er ein Mann der Tat, der aus der konkreten Erfahrung, daß die von den zeitgenössischen Theologen gelieferten Denkmodelle zur Bewältigung der von ihm bezeugten Wirklichkeit wenig taugen, in eigener Verantwortung, sozusagen als Autodidakt, und dennoch in Einklang mit dem allgemeinen Menschenverstand, dem Evangelium und den besten theologischen Traditionen eine praxisnahe Theologie zu entwerfen versucht. Den Logos seiner Hoffnung will er also nicht primär vor den Foren der allgemeinen – und abstrakten – philosophischen wie historischen Vernunft verantworten, sondern im Angesicht der anklagenden Augen des leidenden Anderen. Nichtsdestotrotz war er stolz darauf, daß seine Schriften das Wohlwollen großer scholastischer Theologen (Domingo de Soto, Melchior Cano) fanden und in Salamanca und Alcalá von den Lehrkanzeln sogar »wörtlich« verlesen wurden. Mehr noch: Er war sich sogar dessen bewußt, daß er sowohl bezüglich seiner Erfahrungswerte wie der argumentativen Stringenz seiner Schriften eine unbestrittene Autorität gegenüber der akademischen Theologie beanspruchen konnte.<sup>3</sup>

\* Vorlesung an der Theologischen Fakultät der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz am 28.04.92.

<sup>1</sup> Rom (Typis Polyglottis Vaticanis) 1976, Nr. 109–110.

<sup>2</sup> Laut Giménez Fernández hatte Las Casas bis zu seiner Priesterweihe keine universitäre Ausbildung genossen. Erst ab 1517 und besonders ab 1522 nach dem Eintritt in den Dominikanerorden setzt er sich mit der Patristik und Scholastik intensiv auseinander, was er jedoch weitgehend in eigener Verantwortung tut. Vgl. MANUEL GIMENEZ FERNANDEZ, *Actualidad de las tesis Lascasianas*, in: *Estudios Lascasianos. IV Centenario de la muerte de Fray Bartolomé de Las Casas (1566–1966)* (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos CLXXV) Sevilla 1966, 445–474, 451 f. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, daß die akademischen Theologen bisher einen Bogen um ihn gemacht haben.

<sup>3</sup> Beides betont er 1563 mit Nachdruck in einem Brief an die Dominikaner seiner alten Wirkungsstätte in Chiapas und Guatemala. Darin vermerkt Las Casas allerdings auch, Domingo de Soto sei zwar in »der Sache«



Die Überlegungen von Las Casas bleiben zwar im Vorfeld der »demonstratio religiosa« und der »demonstratio christiana«. Er bietet uns jedoch ein nachahmenswertes Paradigma für die heute gesuchte Theologie der ganz einfachen, grundlegenden Wahrheiten, »die jeder Christ und – da das Evangelium ja frohmachende Botschaft für alle sein soll – schließlich jeder Mensch mit- oder nachvollziehen kann«. <sup>4</sup> Ausgehend von der Überzeugung, daß Gottes Weisheit ihre Kraft von einem Ende [der Schöpfung] zum andern entfaltet und das All voll Güte durchwaltet (Weish 8, 1), entwickelt Las Casas eine – in der Theologiegeschichte einmalige – doppelte *Apologia*: Zuerst versucht er – in advokatorischer Absicht – unser Bild des Anderen vor ungerechtfertigter Kritik zu retten, denn ohne diesen grundlegenden Schritt ist jeder wohlgemeinte interreligiöse oder interkulturelle Dialog schon im voraus zum Scheitern verurteilt; dann aber entfaltet er eine grundlegende Denkform zur Verantwortung des christlichen Logos, die immer und überall gelten soll. Es wird sich zeigen, daß der theologische Autodidakt aus dem 16. Jahrhundert somit – mitten in der konstantinischen Ära! – die fundamentalistische Auslegung von Röm 1, 20 durch die »ecclesia militans« überwunden hat.

### I. Unentschuldbar (*án-apologétous*)?

Lediglich bei der Begegnung mit Nomadenstämmen, die aufgrund ihrer nicht sesshaften Lebensweise keine festen Kultstätten kannten, kamen den Glaubensaposteln des 16. und 17. Jahrhunderts Zweifel an der für allgemein gehaltenen »Religiosität« des Menschengeschlechts. Dieser Grundzug in der Begegnung des abendländischen Christentums mit den amerikanischen Ureinwohnern läßt sich durch folgende drei Zeugnisse über die Indios Brasiliens »ökumenisch« und »international« bestätigen:

– Der *francophone Calvinist* Jean de Léry vermerkt voller Erstaunen: »Cicero sagt, keine Völker wären so roh, keine Nationen so barbarisch und wild, daß man nicht bei ihnen das Gefühl, daß es irgendeine Gottheit gibt, feststellen könnte. Jeder macht sich diesen Ausspruch zu eigen und hält ihn für einen unbezweifelbaren Grundsatz. Denke ich aber an unsere Tuupinambauits in Amerika, so möchte ich doch auf sie diesen Grundsatz nicht anwenden. Zunächst einmal haben sie keinerlei Kenntnis des einzigen und wahren Gottes. Außerdem bekennen sie sich zu keinem Gott — sei es ein himmlischer oder irdischer. Das steht im Gegensatz zu allen alten Heiden, die eine ganze Reihe von Göttern hatten. Es steht ferner im Gegensatz zu den Götzendienern von heute, und sogar die Indianer Perus, deren Land an das ihre grenzt, wenn es auch etwa fünfhundert Meilen entfernt ist, opfern der Sonne und dem Mond. Infolgedessen haben die Tuupinambauits auch keine Gottesdienstordnung, geschweige denn irgendeinen Ort, an dem sie sich versammeln, um eine Art von Andacht abzuhalten. Sie kennen keine Form religiöser Gebete, sei sie öffentlicher oder privater Art.« <sup>5</sup>

mit ihm einverstanden, würde aber manches anders ausdrücken. Vgl. BARTOLOME DE LAS CASAS, *Obras Escogidas*, 5 Bde. (Biblioteca de Autores Españoles 95, 96, 105, 106 und 110) Madrid 1957–58, hier Bd. V, 470f.

<sup>4</sup> HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 34.

<sup>5</sup> JEAN DE LÉRY, *Brasilianisches Tagebuch 1557*, Tübingen 1967, 276.



– Ähnlich fällt das Urteil des *französischen Kapuziners* Claude d'Abbeville aus, wenn er über die Ureinwohner des brasilianischen Nordostens sagt: »Ich bin nicht der Ansicht, daß es irgendeine Nation auf der Welt gibt, die ohne eine Spur von Religion gewesen wäre, es sei denn die Tupinambá-Indios, die bisher keinen Gott angebetet haben, weder einen himmlischen noch einen irdischen, weder aus Gold noch aus Silber, weder aus Stein noch aus Holz noch aus sonst irgend etwas, was es auch sei. Bis heute haben sie weder Religion noch Opfer und folglich auch keine Priester und Kulddiener, keinen Altar und keine Tempel noch irgendwelche Kirchen. Sie wissen nichts von Gelübden oder Fürbitten, von Andachten oder Gebeten, seien sie öffentlich, seien sie persönlich. Zwar zählen sie sehr wohl die Monde, doch unterscheiden sie weder Wochen noch Feste noch den Sonntag. Alle Tage sind für sie gleich und gleich festlich, die einen wie die anderen. Kurzum: Sie haben ganz und gar keinen Kult, ob inneren, ob äußeren.«<sup>6</sup>

– Der *Portugiese* Fernão Cardim gibt schließlich folgendes Urteil ab: »Dieses Volk hat nicht die geringste Kenntnis von seinem Schöpfer, noch von irgendetwas vom Himmel, noch, ob nach diesem Leben Leid oder Herrlichkeit kommt; folglich hat es weder Anbetung, noch Zeremonien, noch Gottesdienst.«<sup>7</sup>

Ansonsten aber herrschte die Meinung, daß die Einwohner der Neuen Welt – konkret der Hochkulturen – zu einer gewissen Gotteserkenntnis fähig, ja tief religiös gewesen sein mußten, waren die Christen doch auf Schritt und Tritt mit unzähligen äußeren Zeugnissen ihrer Religionen, wie Götzenbildern, Tempeln und Priestern konfrontiert. Die festgestellte Religiosität der Bewohner der Neuen Welt wurde von den meisten europäischen Theologen jedoch nicht als Zeichen einer vorhandenen Sehnsucht nach dem wahren Gott gedeutet, sondern vielmehr als »legitimen« Grund zur Verdammung der Indios ob einer unentschuldig falschen Gotteserkenntnis, die zum abscheulichen »Götzendienst« führte und folglich die christliche Vollstreckung des Zornes Gottes als verdiente Strafe erscheinen ließ.

Dieses theologische Denkschema wurde nicht nur von der plumpen politischen Theologie des Requerimiento (am schärfsten etwa durch Juan Ginés de Sepúlveda) vertreten, sondern auch von der um eine halbwegs dialogale Begegnung bemühten Theologie der Franziskaner und von der pragmatischen Theologie der Jesuiten:

– Deutliche Anklänge dieses Denkmusters sind z. B. im ersten »Religionsgespräch« enthalten, das 1524 die »zwölf« franziskanischen Glaubensapostel mit den aztekischen Vornehmen führten. Diese beklagen sich bitter über die christliche Verachtung ihrer religiösen Traditionen: »Ihr sagtet uns, daß wir den Herrn des Mit und Bei, den Herrn des Himmels und der Erde nicht kennen. Ihr sagtet, daß unsere Götter nicht wahre Götter sind. Es ist ein neues (unerhörtes) Wort, was ihr sprachtet, und darüber sind wir bestürzt, daran nehmen wir Anstoß. Denn unsere Ahnen [...] sprachen nicht so. Sie gaben uns ihre Sitte (ihr Gesetz), sie glaubten an die Götter, sie dienten ihnen und erwiesen ihnen Ehre. Sie lehrten uns insgesamt das, was wir zu tun und in Ehren zu halten haben: So essen wir

<sup>6</sup> MARIANO DELGADO (Hg.), *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*, Düsseldorf 1991, 125f.

<sup>7</sup> FERNAO CARDIM, *Tratados da terra e gente do Brasil*. Introdução de Rodolfo Garcia, Belo Horizonte–São Paulo 1980, 87.



vor den Göttern Erde, so zapfen wir uns Blut ab, so büßen wir, so legen wir Copal-Harz nieder, und so veranstalten wir Menschenopfer. Sie sagten: Dies sind sie, die Götter, durch die alles lebet, sie erwiesen uns Gnade. Wann? Wo? Noch die Zeit der Nacht war es. Und sie sagten: Diese sind es, die uns unseren Unterhalt geben: unser Abendessen, unser Frühstück, insgesamt Trank und Speise, die Lebensmittel, Maiskörner, Bohnen, Melden, Salbei. Sie sind, die wir bitten um Wasser, um Regen, wodurch es gedeiht auf Erden.« Daraufhin antworten die Franziskaner, wie einst Augustinus in seinem »Gottesstaat« (vgl. *De Civ. Dei*, lib. XXII, cap. 8), mit einem Hinweis auf das faktische Argument: »Vernehmet es, wenn es wirklich wahre Götter sind: würden wir etwa nicht auch sie göttlich verehren, würden wir etwa nicht auch sie um unseren menschlichen Unterhalt bitten? Und würden sie nicht bereits überall auf Erden auch angerufen, angebetet werden?« Da die Indios vom christlichen wahren Gott noch nichts gehört hatten und gleichsam »in der Zeit der Nacht, in Finsternis« lebten, scheint den Franziskanern ihre Sünde zuerst »nicht allzu groß« zu sein. Für den Fall aber, daß sie die christliche Predigt nicht »hören« wollen, stellen ihnen die Franziskaner die nähere Bekanntschaft mit dem durch die christliche Eroberung bereits eingeleiteten Zorn Gottes in Aussicht: »Und Gott, der angefangen hat mit eurer Vernichtung, wird es zu Ende führen, daß ihr ganz zugrunde gehen werdet.«<sup>8</sup>

– Auch der Jesuit José de Acosta – dem als gelerntem Scholastiker nicht entgangen ist, daß die Indios, etwa wie die antiken Heiden, tatsächlich doch irgendeine Kenntnis von Gott als höchstem Herrn und König hatten – hält die Indios letztlich für unentschuldig, da sie zwar dem höchsten Gott zahlreiche Tempel bauten, aber gleichzeitig dort ihren absonderlichen Götzendiensten nachgingen und polytheistische Darstellungen des Teufels anbeteten.<sup>9</sup>

So wurden die vorgefundenen Spuren einer natürlichen Gotteserkenntnis vorwiegend als Ausdruck eines mit verschiedenen Praktiken von Menschenopfern und Sodomie verbundenen Götzdienstes, und somit im Sinne jener Auslegung des *án-apologétous* interpretiert, die einem fundamentalistisch denkenden Christentum eigen waren. Die biblische Basis dazu fand sich im Römerbrief sowie im Buch der Weisheit: »Der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig [*án-apologétous*]. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht

<sup>8</sup> *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft: Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524* (= *Coloquios y doctrina cristiana des Fray Bernardino de Sahagún aus dem Jahre 1564*). Spanischer und mexikanischer Text in deutscher Übersetzung von Walter Lehmann. Aus dem Nachlaß hrsg. von Gerdt Kutscher (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, Bd. III) Stuttgart 1949, 102f., 109. Ich habe mir erlaubt, die wörtliche Übersetzung aus der zitierten Quelle flüssiger zu formulieren.

<sup>9</sup> JOSE DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (Crónicas de América 34) Madrid 1987, 314ff. Gleichwohl betont Acosta mit Bezug auf Röm 2, 12, daß allein Gott und nicht den einfallenden Christen die Richterrolle zusteht. Vgl. ders., *De procuranda in dorum salute*. 2 Bde. (Corpus hispanorum de pace XXIII und XXIV) Madrid 1984–1987, hier Bd. I, 124f, 272f, Bd. II, 252ff.



gedankt. Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert« (Röm 1, 18–21, ähnlich auch Weish 13, 1–9).

Dieser biblische Befund hat tiefe Spuren in der Begegnung des Christentums mit den »Anderen« hinterlassen. Aus der hier postulierten prinzipiellen Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis wurde alsbald die zwingende und daher unentschuld bare »Schöpfungsevidenz des wahren Gottes der Christen« abgeleitet. Die frühchristlichen Apologeten und die Kirchenväter haben sich viel Mühe gegeben, dieses *án-apologétous* mit dem schöpfungstheologischen universalen Heilswillen Gottes und der empfohlenen Bereitschaft, über den Logos unserer Hoffnung jedem Rede und Antwort zu stehen (1 Petr 3, 15), in Einklang zu bringen: Eine Stelle schiebt nämlich die Beweislast den Anderen, den Heiden, zu; die andere hingegen macht uns auf unsere Pflicht zur diskursiven Begründung unserer Hoffnung aufmerksam. Diese Balance erwies sich sogar als fruchtbar für den theologisch-philosophischen Disput, solange die Christen sich nicht anmaßen konnten, mit massiver Hilfe des Staates »den Zorn Gottes« über die unentschuld baren Heiden schon in dieser Welt vorwegzunehmen.<sup>10</sup> Doch ist es bekanntlich nicht dabei geblieben.

Schon bei Augustinus spürt man, wie sich die Balance zugunsten der zwingenden »Evidenz des (christlichen) wahren Gottes« verschiebt und damit die Beweislast einseitig auf den Anderen ruht, denn die Existenz des (christlichen) Gottes ist für ihn »unmittelbar einleuchtend«. Wenn die Heiden nach Wundern oder Zeichen für die Überlegenheit des christlichen Gottes verlangen, wirft ihnen Augustinus konsequent vor, die Evidenz zu leugnen und den Ruf zum Heil unentschuld bar abzulehnen: »Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit«, also derjenige sei selber eine gar wunderliche Erscheinung, welcher immer noch nicht glaube, wo alle Welt doch zum Glauben gefunden habe (De Civ. Dei, lib. XXII, cap. 8). Das soziologische Faktum der »christlichen Ökumene« wird hier als das beste Argument für den »wahren Glauben« gesehen, und wer nicht dazu gehören kann oder will, der darf schon hier auf Erden durch den christlich gewordenen Staat entsprechend behandelt werden: zuerst gilt dies nur für die Ketzer, aber schließlich auch für die Heiden, weil sie den Christen zum Ärgernis werden können.

Die augustinische Überzeugung über die »unmittelbar einleuchtende« Existenz Gottes wird durch die meisten nachfolgenden Theologen (so z. B. durch Anselm von Canterbury) weitgehend geteilt. Thomas von Aquin wird jedoch die Weichen in eine andere Richtung stellen, denn seine »Summa contra Gentiles«, zur Begründung der »Torheit« der damaligen heidnischen Philosophen (Averroisten) geschrieben, gerät zu einem imposanten apologetischen Entwurf über die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis nach Röm 1, 20 sowie über die Vernünftigkeit des Christentums im Sinne von 1 Petr 3, 15: Mit Vernunftgründen versucht er zu beweisen, daß die Schöpfung auf ein einziges Ziel hingeeordnet ist, welches Gott ist (ScG lib. 3, cap. 17); »Gott zu verstehen« ist also das Endziel aller verständigen Substanz (ScG lib. 3, cap. 25); dabei betont er gleichzeitig, daß die natürliche Vernunft aus der Betrachtung der Schöpfung im metaphysischen Rückschlußverfahren zwar erkennen kann, »daß Gott ist« (ScG lib. 1, cap. 10–13), aber

<sup>10</sup> Vgl. dazu MAX LACKMANN, *Vom Geheimnis der Schöpfung*, Stuttgart 1952, 285–363; auch KARL HERMANN SCHEKLE, *Paulus: Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11*, Düsseldorf 1959, 53–69.



nicht »was [oder wer] Er ist« (ScG lib. 1, cap. 12, auch Röm 114 und S. th. I, q. 12). Dies geht nur aus der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes hervor, die eben nicht mit zwingender Evidenz »unmittelbar einleuchtet«, sondern der flankierenden Unterstützung durch argumentativen Diskurs und äußere Wunderzeichen bedarf; so ist niemand zum Glauben verpflichtet, dem Gott nicht durch dieses dreifache Zuvorkommen dazu verholten hätte: »Aduvatur autem a Deo aliquis tripliciter: primo, quidem, per interioorem vocationem; secundo, per doctrinam et praedicationem exteriorum; tertio, per exteriora miracula« (Quodlib. 2<sup>o</sup>, ar<sup>o</sup>. 6<sup>o</sup>).

Mittels seiner *dualen Theorie* hinsichtlich der Gotteserkenntnis (durch die zweifache Ordnung der natürlichen Vernunft und des göttlichen Glaubens, die aber einander nicht widersprechen können) vermag Thomas schließlich beides miteinander zu versöhnen: Die *Möglichkeit* der endlichen Vernunft des Menschen zur natürlichen Gotteserkenntnis und die *Unmöglichkeit*, daß in diesem Erkennen unter den Bedingungen der Endlichkeit das durch die Schöpfung in der verständigen Substanz angelegte Ersehnen seine letzte Ruhe findet (ScG lib. 3, cap. 50). Im vierten und letzten Buch versucht er folgerichtig – und mit Argumenten, die der bloßen Vernunft zugänglich sein sollen – zu beweisen, daß die menschliche Sehnsucht letztlich eben nur im Christentum gestillt werden kann. In der großen *Summa Theologiae* wird er diese apologetische Denkform in einem eindrucksvollen systematischen Entwurf verankern.

Man mag über den Entwurf des Thomas aus heutiger Sicht verschiedenartig urteilen, da er hinsichtlich des Religionsdialoges selbstverständlich hinter dem heutigen Bewußtsein zurückbleibt: Auch für Thomas sind die Heiden »selber schuld«, wenn sie – sofern sie von der göttlichen Gnade, der christlichen Predigt und den äußeren Wunderzeichen der Christen erreicht wurden – dennoch an den christlichen wahren Gott nicht glauben wollen. Auch er, wie übrigens alle Scholastiker, hält es für legitim, die Glaubensapostel mit bewaffneten Soldaten zu unterstützen, wenn die Wahrnehmung des Predigtrechtes dies erfordern sollte. Aber eines muß man seiner Streitschrift zugestehen: Sie legt implizit nahe, daß es in der Auseinandersetzung mit den Heiden nicht primär um »Kreuzzug« oder anmaßende Vorwegnahme des Zornes Gottes gehen kann, sondern um diskursive Begegnung; und dafür sollte man sich »mehr mit gesunder Doktrin, Bildung, Kenntnis der Irrtümer [...] ausrüsten als mit Waffen.«<sup>11</sup> Thomas wird nicht ohne Einfluß auf den Dominikaner Bartolomé de Las Casas bleiben, der zuweilen von sich sagt, keinen Grundsatz zu behaupten – gleich wie rigoros oder hart er erscheinen mag –, den er nicht durch aus der thomanischen Lehre entnommene Vernunftgründe beweisen könne; gleichzeitig erlaubt er sich jedoch, in manchen Fragen seinem großen theologischen Vorbild zu widersprechen.<sup>12</sup>

Das I. Vatikanische Konzil, das sich an zwei zentralen Stellen von »Dei Filius« ausdrücklich auf Röm 1, 20 bezieht und zugleich die thomanische Lehre der *dualen Gottes-*

<sup>11</sup> MARIE-DOMINIQUE CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin* (2. Ergänzungsband der deutschen Thomas-Ausgabe) Heidelberg – Graz 1960, 334.

<sup>12</sup> BARTOLOME DE LAS CASAS, *Obras escogidas* Bd. V, 471. Er gibt freilich im selben Atemzug auch zu, daß vieles bei Thomas so nicht vorkommt, womit Las Casas im Grunde seine eigene Bedeutung in der Theologiegeschichte darin sieht, eine »schöpferische« Fortschreibung des Thomas angesichts der unerhörten Wirklichkeit, die er zu bezeugen hatte, betrieben zu haben.



erkenntnis zum Dogma erhebt (Denzinger/Hünemann 2004, 3015), scheint folgerichtig aus der Betonung der Möglichkeit (Können) der natürlichen Gotteserkenntnis nicht deren unentschuld bare Notwendigkeit (Müssen) zu schließen, denn das umstrittene *án-apologétous* wird wohlweislich aus dem biblischen Zitat wegrationalisiert. Doch wird damit der Umgang mit der »sündigen Vernunft« nicht leichter, da das Konzil uns diesbezüglich keine theologischen Kriterien nennt. Die Canones im Anschluß an »Dei Filius«, in denen das Konzil die Irrtümer der Gegenwart bezüglich der Gotteserkenntnis mit der Wendung »anathema sit« verurteilt, zeigen zudem, daß das Bewußtsein, über die unentschuld bare sündige Vernunft schon hier »urteilen« zu können, vorherrschend war.

Zeitgenössische Fundamentaltheologen sehen deshalb in der konsequenten Erhellung der sündigen Vernunft »eine entscheidende Aufgabe der ›Apologetik‹« und verweisen darauf, daß der Mensch nur dann unentschuld bar sein kann, »wenn er mit seiner faktischen Nicht-Anerkennung Gottes, seinen Gottes-Surrogaten und Pseudoverhältnissen im Widerspruch steht nicht nur zu einer *prinzipiell möglichen* authentischen Gotteserkenntnis, sondern zu einer solchen Gotteserkenntnis, die, wenn auch so verdeckt, *faktisch* dennoch bereits *wirksam* ist. Jede andere Erklärung des *án-apologétous* liefe auf eine Prädestinationslehre hinaus, die der Glaubende nicht nur vor keinem weltlichen Forum der Vernunft, sondern erst recht nicht vor seinem eigenen Glauben an den gerechten und befreienden Gott verantworten könnte.«<sup>13</sup>

## II. Las Casas und die »sündige Vernunft«

Auf der Suche nach Kriterien zur Erhellung der unentschuld bar sündigen Vernunft könnte uns Bartolomé de Las Casas weiterhelfen. Seinen Denkansatz werden wir nur angemessen verstehen können, wenn wir bedenken, daß seine advokatorische Leidenschaft zur Entlastung der ob ihres »Götzendienstes« beschuldigten indianischen Völker folgendem doppelten Erkenntnisinteresse entsprang: einerseits zu verhindern, daß die vorgeschobene »Unentschuldbarkeit« der Indios als Vorwand für ihre gewaltsame politische wie geistliche Eroberung und somit für die anmaßende christliche Vollstreckung des vermeintlichen Zornes Gottes in der »Neuen Welt« mißbraucht werden könnte; andererseits zu vermeiden, daß die Christen aufgrund dieser Haltung letztlich ein noch schlimmeres Strafgericht Gottes über Spanien und die ganze Christenheit herbeiführen würden. Vor diesem Hintergrund stellt Las Casas die These auf, daß weder der Götzendienst noch die Menschenopfer der Indios – vor und nach der Begegnung mit den Christen! – im Sinne christlicher Theologie wirklich »unentschuld bar« seien. In beiden Fällen würde es sich vielmehr um eine »entschuld bare Unwissenheit« handeln. Eine These, die angesichts der oben skizzierten Wirkungsgeschichte des paulinischen *án-apologétous* in theologischen Kreisen damals wie heute nicht leicht verständlich sein dürfte. Betrachten wir nun seinen Gedankengang, den ich hier in systematischer Absicht rekonstruiere.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, 60, 59.

<sup>14</sup> Ich stütze mich vor allem auf folgende Werke: BARTOLOME DE LAS CASAS, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, in: Ders., *Obras Completas* Bd. II, Madrid 1990; auch ders., *Apologia*, in:



– Zum Götzendienst: Mit der theologischen Tradition ist Las Casas der Meinung, daß weder der Papst noch der christliche König noch irgendein menschliches Gericht das Recht hat, die heidnischen Indios bloß wegen ihres Götzendienstes zu bestrafen (Apg 83).<sup>15</sup> Sie seien deshalb »entschuldbar unwissend«, da sie weder aus eigener Kraft zu den Wahrheiten des Glaubens gelangen konnten noch eigene Priester, Theologen und Propheten hatten, die sie darüber hätten belehren können. Thomas interpretierend argumentiert er weiter, die Möglichkeit der Gotteserkenntnis sei zwar im Menschen durch die Schöpfung angelegt, aber auf sehr konfuse und allgemeine Art. So könne man kraft der natürlichen Vernunft etwa nicht wissen, wer oder was Gott sei, und auch nicht, ob es nur einen einzigen Gott oder mehrere Götter gäbe. Der Monotheismus ergibt sich nämlich für Las Casas nicht mit zwingender Evidenz aus der natürlichen Gotteserkenntnis, sondern nur aus dem Licht des Glaubens. Paulus – so Las Casas weiter – beziehe sich im Römerbrief auf die heidnischen Philosophen der Antike, welche die Existenz eines höchsten Gottes wohl anerkannt hätten, ihn aber nicht entsprechend anbeteten. Das paulinische *án-apologétous* sei jedoch nicht auf die polytheistischen Indios anwendbar (Apol 84–86).<sup>16</sup>

Nach dieser Verteidigung der Indios durch Widerlegung der gängigen Vorwürfe, entfaltet Las Casas in einem zweiten Schritt eine »positive Theologie des polytheistischen Götzendienstes«. Denjenigen, die verächtlich behaupten, »Steine« anstelle des wahren Gottes anzubeten verstoße gegen die natürliche Vernunft, entgegnet Las Casas mit gesundem Menschenverstand, die wahre Absicht (*communis et finalis intentio*) der »Götzendiener« bestehe nicht darin, Steine anzubeten, sondern in ihnen und durch gewisse Erscheinungen der göttlichen Macht, den Weltenschöpfer und –beweger zu würdigen, gemäß der fragmentarischen Kenntnis, die sie von ihm besitzen. So bestehe die wahre Absicht der Götzendiener schließlich darin, den wahren Gott anzubeten, wer dieser für sie auch immer sei (Apol 86–88).

Las Casas gesteht den Indios sogar das Recht zu, die christlichen Glaubensapostel und das Christentum ob der unerhörten Neuigkeit seiner Lehre abzulehnen, wie es einst die Juden auch taten, als sie fragten: »Was ist das für eine neue Religion, welche die alte und durch so viele Jahrhunderte bewährte durcheinander bringt? Wie ist es möglich, daß Gott zugleich einig und dreieinig ist, und daß Gott selbst ans Kreuz genagelt wurde?« (Apol 87 v., 88) Nur in einem Falle seien die Indios verpflichtet der neuen Religion Glauben zu schenken: Wenn sie – wie Las Casas mit Thomas klarstellt – abgesehen von der göttli-

Ders., *Obras Completas* Bd. IX, Madrid 1988. Ich verweise im folgenden auf die Blattzählung des lateinischen Manuskripts dieser Werke, die in der benutzten Ausgabe jeweils am Seitenrand in arabischen Zahlen vermerkt ist. Die Werke werden als *De unico* und *Apol* abgekürzt.

<sup>15</sup> Um sich die Finger im Zusammenhang mit der damaligen Theologie nicht zu verbrennen, hat er freilich vorher klargestellt, daß die Indios für ihn »infideles privative vel negative« sind, also solche, die noch nicht Gelegenheit hatten, das Wort Gottes wahrzunehmen. Seine Ausführungen gelten also nur für diese Art von Heiden (Apol 82 v.). Dennoch war diese These damals alles andere als »selbstverständlich«.

<sup>16</sup> Entscheidend für diese Auslegung war die Lektüre des Johannes Chrysostomus, seines Lieblingskirchenvaters. Mit ihm sagt Las Casas, die antiken Heiden hätten verkannt, was sie hätten wissen sollen, weshalb sie entschuldbar seien. Denn, wer das nicht wisse, was er auch nicht wissen könne, sei schuldlos; solche aber, die das verkennen, was sie leicht hätten wissen sollen, werden Strafen erleiden (*De unico* 112 v., 113). Gemeinsam ist beiden die grundlegende Überzeugung, daß für die Strafen, von denen hier die Rede ist, nur Gott am Tag des Gerichtes zuständig ist.



chen Gnade des inneren Glaubenslichtes durch den äußeren Diskurs und durch *Wunderzeichen* überzeugt werden (Apol 91, auch 88 v.–89 v.; Thomas: Quodlib. 2<sup>o</sup>, ar. 6<sup>o</sup>). Unter Wunderzeichen versteht Las Casas jedoch keine Wunderheilungen jenseits der Naturgesetze, wie etwa Augustinus (De Civ. Dei, lib. XXII, cap. 8) und das I. Vatikanische Konzil (Denzinger-Hünemann 3009); vielmehr ist für ihn die untadelige Lebensführung der Glaubensapostel und der übrigen Christen das größte Wunderzeichen. Nur wenn diese drei Voraussetzungen gegeben wären – was Las Casas bezüglich des letzten Punktes bei den damaligen Begleitumständen der Christianisierung der Neuen Welt für ausgeschlossen hielt – und die Indios dennoch das Christentum als die wahre Religion ablehnen sollten, könnten wir bei ihnen von einer »sündig gewordenen Vernunft« sprechen. Aber auch dann wäre es unmöglich, nach menschlichem Ermessen zwischen »unentschuldbaren« und »entschuldbaren« Indios zu unterscheiden, so daß die Entscheidung darüber nur dem göttlichen Gericht vorbehalten werden sollte. So ist die »Sünde des Götzendienstes« für Las Casas letztlich etwas, das ausschließlich Gott und die Sünder selbst angeht, nicht jedoch die menschliche Gerichtsbarkeit (Apol 91 v.–92 v.).

– Ähnlich geartet ist der Gedankengang zur Entschuldigung von Anthropophagie und Menschenopfern: Auch hier geht es ihm primär darum, das anmaßende Recht der Christen auf Bestrafung der Indios wegen solcher Religionspraktiken zu bestreiten. Es ist keine Frage, daß Las Casas Götzendienst, Anthropophagie und Menschenopfer für ein Übel hielt. Die Frage für ihn ist aber, ob allein deswegen schon der Krieg gegen die Indios »legitim« und ob dieser Krieg nicht doch das größere Übel sei. Da letzteres offenkundig der Fall sei, die Christen also mittels eines Eroberungskrieges noch weit mehr Menschen »opfern« würden als die Indios mit ihren rituellen Praktiken, und der Krieg eine verhängnisvolle Verwüstung der indianischen Gemeinwesen zur Folge hätte, müsse man davon Abstand nehmen (Apol 126–149, 177–177 v.). Dann aber versucht Las Casas zu beweisen, warum die Anthropophagie und Menschenopfer praktizierenden Indios, wenn schon vielleicht nicht vor Gott, so doch vor den Menschen entschuldigt sein können (Apol 151–167 v.), nämlich aus zweierlei Gründen:

Zunächst weil sie sich im Zustand eines »wahrscheinlichen Irrtums« befänden, da diese Praktiken in den indianischen Völkern weit verbreitet waren und die Indios somit aus ihren eigenen Traditionen heraus nicht eines Besseren belehrt werden konnten. Und auch dann, wenn sie binnen kurzer Zeit in der christlichen Religion unterwiesen werden sollten, müßten sie ihre angestammten Riten beibehalten können, bis sie durch »Vernunftgründe« von der »Wahrheit« christlicher Gottesrede wirklich überzeugt wären (Apol 151–154 v., 167 v.–169).

Dies sei notwendig – und das ist der zweite Grund –, weil man den Indios nicht so schnell und mit zwingender Evidenz beweisen könne, daß die Menschenopfer zu Ehren des wahren oder für wahr gehaltenen Gottes wider die bloße natürliche Vernunft seien. Da aber alle Menschen durch die natürliche Tendenz der Vernunft den wahren Gott erschennen, ihn mit dem Besten, was sie haben, auch anbeten wollen, und die Menschen eben das höchste Gut seien, müsse man bei den Menschenopfern der Indios, wie beim Götzendienst überhaupt, zuerst von einer rechten Absicht ausgehen. Außerdem glauben die Indios, das allgemeine Wohl und Glück ihrer Republiken hänge von den Menschenopfern



ab, womit es nicht verwunderlich sei, wenn sie in der Not Gott das opfern, was in ihren Augen eben das Kostbarste und Gottgefälligste sei (Apol 154 v.–166). So befänden sich diejenigen, die vom Licht des Glaubens noch nicht erreicht wurden und nur der bloßen natürlichen Vernunft folgen konnten, im Zustand einer entschuldbaren Unwissenheit, wenn sie sich freiwillig opfern ließen oder Menschenopfer vornahmen. Sofern sie damit aber Gott beleidigen und sogar »Unschuldige« opfern wollen, soll Gott allein sie für diese Sünde bestrafen, aber keineswegs einfallende Christen, die dadurch nur ein größeres Übel hervorrufen würden (Apol 131–132, 161 v., 166 v.–167 v., 168 v.–169).

So sind der Götzendienst und die Menschenopfer für Las Casas, obwohl für die Christen nicht hinnehmbare Religionspraktiken, solange zu dulden, bis sie mittels friedlicher und langfristiger Überzeugungsarbeit durch »Vernunftgründe« und gute praktische Beispiele aus der Welt geschafft werden können (Apol 172–175 v.). Wirklich *unentschuldig* sind für Las Casas strenggenommen nur die Menschen (und das ist eine »neue« theologische Interpretation des paulinischen *án-apologétous* in einem Zeitalter, in dem die auf die augustinische »Prädestinationslehre« zurückgehende Vorsehungstheologie Konjunktur hatte), die sich bewußt der in ihrer eigenen Kulturtradition vorhandenen ethischen und theologischen Tendenz auf den wahren Gott hin verschließen sollten: Zum Beispiel diejenigen Christen, die das Evangelium mit Gewalt verkündigen wollen, womit sie schließlich nach dem chiliastischen Schema handeln, *der Zweck könne die Mittel heiligen* (Apol 131–132, 138 v.–141 v., 122 v.). Zudem verkennen sie mit einer solchen Haltung, daß der Glaubensakt dem freien Willen entspringt (*credere voluntatis est*) und folglich keinerlei direkten oder indirekten äußeren wie inneren Zwang seitens des Menschen duldet.

### III. Allein auf den Logos der Hoffnung setzen?

Getragen von dieser Überzeugung versucht Las Casas, eine grundlegende Denkform zur Verantwortung christlicher Hoffnung zu entwickeln. Seine bekannte These diesbezüglich lautet: »Einzig, alleinige und für alle Welt und alle Zeiten identische Norm für die Unterweisung in der wahren Religion war die von der göttlichen Vorsehung bestimmte, das heißt: *Überzeugung des Verstandes mit Vernunftgründen und sachtcs Heranführen und Ermahnen des Willens*. Und sie soll allen Menschen auf der Welt gemein sein ohne Rücksicht auf Sekten, Irrtümer oder verdorbene Sitten.« Nur eine solche Methode entspräche der vernünftigen und gütigen Art, in der die göttliche Weisheit seit der Erschaffung der Welt das All durchwalte (Weish 8, 1). Diese Grundthese will er anschließend durch eine Fülle von Beweisen einsichtig machen: »Vernunftgründe, Beispiele der alten Väter, Gebot und festgelegte Predigtform, wie sie sich aus dem Leben Christi herleitet, wie sie von den Aposteln zu praktizieren aufgetragen ist, Zitate der heiligen Lehrer, uralte Gewohnheiten der Kirche und zahllose ihrer Dekrete« (De unico 2 v.). Konkret führt Las Casas zuerst sieben Vernunftgründe (De unico 2 v.–39) an und dann sechs weitere Autoritätsargumente (De unico 39–140).

Man beachte die Reihenfolge, der Las Casas in seinen Werken stets treu geblieben ist: Zunächst ist die These also mit »Vernunftgründen« zu beweisen. Diese Reihenfolge ist



umso erstaunlicher als in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Melchior Cano – auch Dominikaner und akademischer Theologe ersten Ranges, von dem Las Casas viel hielt – in seiner positiven Theologie »De locis theologicis« (1563) eine andere methodische Hierarchie vorschlagen wird: Von den zehn theologischen Fundo, die Cano benennt, sind die ersten sieben »theologische Autoritätsargumente« (Schrift, Überlieferung, Lehramt der Katholischen Kirche, Lehramt der Konzilien, Lehramt der römischen Kirche, Autorität der Kirchenväter, Autorität der scholastischen Theologen und Kanonisten) und nur die letzten drei (die natürliche Vernunft, die philosophische und juristische Vernunft und schließlich die historische Vernunft, sofern sie alle der natürlichen Vernunft folgen) werden offenkundig als »Vernunftgründe« angesehen. Der Autodidakt Las Casas ist in seiner Methode der Arbeitsweise eines Thomas von Aquin treuer geblieben als der akademische Theologe Cano, dessen methodische Hierarchie ohne die reformatorische Überbetonung der »Schrift« bei gleichzeitiger Geringschätzung der sogenannten »Hure Vernunft« nicht zu verstehen ist.<sup>17</sup> Daran wird die neuzeitliche Theologie zu leiden haben, bis im Verlauf des 19. Jahrhunderts durch die Rückbesinnung auf die thomanische Denkform die urkatholische Tradition der »natürlichen Theologie« neuen Antrieb erhält.

Aus dem scholastischen Grundsatz, daß der Glaubensakt dem freien Willen entspringt und es folglich darum geht, den Verstand mit Vernunftgründen zu überzeugen, um so den Willen sacht zu bewegen, hat keiner in der Theologiegeschichte so radikale Konsequenzen gezogen wie Las Casas. Er behauptet etwa nicht, wie alle Scholastiker, daß die diskursive Methode zwar der Natur des Glaubensaktes am ehesten entsprechen würde, um sodann im selben Zuge aber gewisse Zwangsmaßnahmen, wie die demonstrative Unterstützung der Glaubensapostel durch bewaffnete Soldaten zu legitimieren. Diese Position der *ecclesia militans* war im 16. Jahrhundert weithin mehrheitsfähig. Politische Hoftheologen, franziskanische Chiliasten, ja selbst nüchterne Jesuiten wie José de Acosta, in der Patristik und Scholastik nicht weniger versiert als Las Casas aber trotz der Praxiserfahrung ein durch und durch akademischer Theologe, betonten, daß man bei den Barbaren der Neuen Welt die alte apostolische, bloß diskursive Evangelisierungsmethode nicht genauso beibehalten könne. Dahinter stand wohl eine weit verbreitete eschatologische Ungeduld, also die Vorstellung, man müsse die Anderen zu ihrem Glück so oder so in die Herde Christi hineinzwingen, bevor das Ende der Welt eintrete (Mt 24, 14).<sup>18</sup>

Nichts dergleichen finden wir bei Las Casas. Sein »Glaube mit apokalyptischem Stachel« an einen Gott, der »sich ganz frisch und ganz lebendig an das Kleinste und Verges-

<sup>17</sup> ANTONIO GARCIA DEL MORAL, *Estructura y significación teológicas*, in: BARTOLOME DE LAS CASAS, *De unico*, XLIII–LXXV, LIV f., – erklärt den methodischen Unterschied eher mit dem Hinweis darauf, daß Cano ein systematisch-spekulatives Interesse hat, während Las Casas von einem ethisch-praktischen bewegt wird. Die Erklärung greift m. E. zu kurz. Eher müßte man an den »Kilmawechsel« in der Theologie mit dem Aufkommen der Reformation denken, die im theologischen Sinne auch eine Absage an die »philosophisch verseuchte« Scholastik bedeutete.

<sup>18</sup> »Veterem et apostolicam evangelizandi rationem non posse exacte servari inter barbaros«, hält Acosta nüchtern fest. JOSE DE ACOSTA, *De Procuranda indorum salute*, 2 Bde. (Corpus hispanorum de pace, XXIII und XXIV) Madrid 1984–1987, lib. II, cap. VIII (Bd. I, S. 302–311). Ganz besonders war diese Mentalität bei den Franziskanern vorhanden, vgl. dazu: MARIANO DELGADO, »Die ›Franziskanisierung‹ der Indios Neu-Spaniens im 16. Jahrhundert«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 263–376; auch ders., »Las Casas und seine Gegner. Ein Blick in die politischen Theologien des 16. Jahrhunderts«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 841–854.



senste erinnert«,<sup>19</sup> entfachte bei ihm eine ruhelose advokatorische Aktivität bei gleichzeitiger eschatologischer Gelassenheit: Es ist uns nicht erlaubt, mit unevangelischen Mitteln die Stunde Gottes in einer Kultur zu beschleunigen oder gar seinen vermeintlichen Zorn vorwegzunehmen. Indem Las Casas ausschließlich auf unsere Pflicht zur beständigen, aber sachten diskursiven Methode christlicher Gottesrede setzt, räumt er zugleich den Anderen das Recht ein, den christlichen Diskurs erst gar nicht hören zu wollen, ohne daß dies für die Betroffenen hier auf Erden – politische, wirtschaftliche oder soziale – Nachteile mit sich bringen dürfe (Apol 118–122 v.). So läuft seine Theologie auf eine faktische religiöse Toleranz hinaus, die im Vertrauen auf die Macht des Diskurses die jeweiligen Kulturen begleitet und dort die Stunde Gottes, den geschichtlichen Kairos der »wahren Religion«, gelassen erwartet. Der »Absolutheitsanspruch« des Christentums war also für Las Casas keine innerweltliche, sondern allein eine eschatologische Größe.

Doch die diskursive Methode ist nur die eine Säule der Missionstheologie von Las Casas. Die andere ist, wie bereits oben im Anschluß an die »*miracula exteriora*« angedeutet, die gute sittliche Lebensführung der Glaubensapostel und der Christen überhaupt. Daß Las Casas von ihnen erwartet, sanft, bescheiden, freundlich, untadelig, tugendhaft, voll tätiger Liebe usw. zu sein, gehört wohl zum klassischen Repertoire der Frommen. Besonders wichtig scheint mir jedoch, daß Las Casas diesem Wunschkatalog zwei vorrangige Forderungen voranstellt: Daß nämlich die christliche Gottesrede eindeutig frei von jeder Herrsch- und Habsucht zu sein hat und daß mit ihr folglich weder die Sehnsucht nach Herrschaft über die zum Christentum Kommenden noch die nach Reichtum auf deren Kosten verbunden werden dürfe (De unico 92 v.–101 v.).

#### IV. Die Aktualität von Las Casas

Wie sich gezeigt hat, besteht die Missionstheologie von Las Casas in einer »herrschafts- und besitzfreien Theorie interkultureller Begegnung«, gegenwärtigen Ansätzen »politischer Christentumshermeneutik«, »kommunikativer Handlungstheorien« und »interkultureller Theologien« nicht unähnlich. Eine solche Denkform ist nicht wie eine private Erleuchtung vom Himmel gefallen, sondern entspringt vielmehr wenigen schlichten Einsichten aus dem Schatz christlicher Tradition, die jedem Theologen zugänglich waren, aber nur von Las Casas mit bewundernswerter Hartnäckigkeit radikal ernstgenommen wurden: Aus dem Grundsatz, daß alle Menschen den wahren Gott ersehen, folgert er, daß die »rechte« Absicht der Götzendiener nur darin bestehen kann, den wahren Gott, was sie auch immer darunter verstehen mögen, anzubeten. Der schon durch Augustinus vertretene aber nicht konsequent durchgehaltene Grundsatz, daß der Glaubensakt dem freien Willen entspringt, führt Las Casas zur bedingungslosen Verteidigung einer – der *sacrosanten* Freiheit des menschlichen Willens angemessenen – Methode zur diskursiven und sittlichen Verantwortung des christlichen Logos. Die biblische Grundlage für diese zwei vernünftigen Säulen seiner Missionstheologie fand er vor allem im Buch der Weisheit: »Machtvoll entfaltet sie [die göttliche Weisheit] ihre Kraft von einem

<sup>19</sup> BARTOLOME DE LAS CASAS, *Obras Escogidas* Bd. V, 44.



Ende zum andern und durchwaltet voll Güte das All« (Weish 8,1). Die Väter des I. Vatikanischen Konzils, von Las Casas im Grunde sowohl vorweggenommen wie überschritten, werden auch dieses Bibelwort an einer zentralen Stelle von »Dei Filius« zitieren (Denzinger/Hünemann 3003), ohne jedoch die Lascasianische Denkform ganz einzuholen. Erst das II. Vatikanische Konzil wird – laut dem Mailänder Kardinal Montini und späteren Papst Paul VI. – einen eindeutigen Schlußstrich unter jene »ecclesia militans« ziehen, die seit der Entstehung des »orbis christianus« den »Sitz im Leben« akademischer Theologie bildete. Daß Las Casas, der mit seiner advokatorischen und erfahrungsbezogenen Denkform den Rahmen dieser »ecclesia militans« bereits im 16. Jahrhundert sprengte, bei dieser Sternstunde deutsch-französischer Theologie von den Konzilsvätern nicht zitiert wird, zeigt, wie gering sein Einfluß auf die akademische Theologie gewesen ist.<sup>20</sup> Aber kann es sich unsere akademische Theologie heute noch leisten, auf die fruchtbare Auseinandersetzung mit diesem überaus modern klingenden Theologen weiterhin zu verzichten? Worin könnten nun die wichtigsten Impulse der Lascasianischen Denkform für die anstehenden Aufgaben der Gegenwart bestehen?

– Zunächst wohl in der eschatologischen Gelassenheit, die dem tiefen Vertrauen von Las Casas in den wohlgeordneten Lauf der göttlichen Vorsehung entsprang. Wohlgemerkt: Dieses Setzen auf Gottes Weisheit und Güte bedeutet für Las Casas keineswegs eine Ausblendung der unzeitgemäßen Apokalyptik, die in der unbequemen »Gerichtsrede« Jesu zum Ausdruck kommt, wie es bei modernen Vertretern einer »sanften therapeutischen Theologie« zuweilen der Fall zu sein scheint;<sup>21</sup> wohl aber impliziert dies eine Absage an jede innerweltliche Vorwegnahme des Zornes Gottes durch Kirchen oder Staaten. Sein gelassener Umgang mit den indianischen Religionen unter gleichzeitigem Festhalten an dem Charakter des Christentums als der einzig wahren Religion zeigt uns zudem, daß man als Christ eine »Theologie der Religionen« entwerfen kann, ohne aber notwendigerweise die Wahrheitsfrage auszuklammern oder zu relativieren, wie es in vielen Ansätzen der Gegenwart geschieht.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> So ist z.B. *Dignitatis humanae*, die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils, eine einzige nachträgliche Bestätigung zentraler Elemente der Theologie von Las Casas, obwohl der außergewöhnliche Dominikaner kein einziges Mal erwähnt wird. Hier ist, wie bei Las Casas auch, die Rede vom Christentum als der einzig wahren Religion; zugleich wird aber unmißverständlich festgehalten, »daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat«, eine Freiheit, die darin besteht, »daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlicher Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln«. Vgl. »Erklärung über die Religionsfreiheit« Nr. 1 und 2., vgl. auch Nr. 9 und 11, z.n.: LThK, »Das Zweite Vatikanische Konzil«, Bd. II, 712–717; zum Postulat der »Religionsfreiheit« als implizite Folge der Lascasianischen »Freiheitstheologie« vgl. RAMON QUERALTO MORENO, »La fundamentación filosófica del derecho de libertad religiosa en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas«, in: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 3 (2/1977) 177–192.

<sup>21</sup> So wird Drewermann nicht zu unrecht vorgeworfen, er betreibe eine »Remythologisierung« der biblischen Überlieferung unter Ausblendung der vom jüdischen Volk getragenen Kultur des radikalen ethischen Monotheismus. Vgl. JOHANNES BROSEDER, »Wörter gestritten werden sollte«, in: *Orientierung* 56 (1992) 61–65, hier 64f.

<sup>22</sup> Vgl. MAX SECKLER, »Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation«, in: *Theologische Quartalschrift* 172 (1992) 126–130, hier 127.



– Angesichts der gegenwärtigen »Neuevangelisierungs-Programmatik« in der Alten wie in der Neuen Welt, die bei vielen Zeitgenossen – ja selbst bei nicht wenigen katholischen Theologen – das Gespenst einer »Rekatholisierung« unter Mißachtung der unverletzlichen Willensfreiheit des Menschen hervorzurufen scheint, könnte eine theologische Rückbesinnung auf die Lascasianische Überzeugung, daß der Glaubensakt ein Kind des freien Willens ist, heilsam sein. Nichts verabscheut der moderne Mensch mehr als den offenen oder subtilen Versuch, durch irgendeine Art von Zwang seinen Willen beeinflussen zu wollen.

– Ein weiterer Grund für die Aktualität der Lascasianischen Denkform liegt wohl in ihrem durch und durch advokatorischen Charakter, der zugleich einen starken wie einen schwachen Punkt anzeigt. Aus religionsgeschichtlichen Forschungen wissen wir, daß die »Menschenopfer-Mystik« der Azteken zur Aufrechterhaltung des solaren Kreislaufs in ihren eigenen Traditionen keineswegs unwidersprochen blieb. Weise Menschen, besonders der große Quetzalcóatl und der an ihn anschließende Netzahualcóyotl, hatten schon versucht, die Völker Mesoamerikas zu einer Religion von »Blume und Gesang« statt Menschenopfern zu erheben und dabei monotheistische Ansätze entwickelt. Die Menschenopfer scheinen eher dem politischen Sonnenkult der aztekischen Machteliten (Krieger und Priester) zu entsprechen, während sich die Agrarreligion der bäuerlichen indianischen Massen vielmehr in unblutigen Regen- und Fruchtbarkeitskulten ausdrückte.<sup>23</sup> Demnach könnten wir im theologischen Sinne berechtigterweise von einer »sündigen Vernunft« nach Röm 1,20 auch in Mesoamerika sprechen, da der aus blutigen Menschenopfern bestehende Sonnenkult der politischen Religion der Azteken nicht der in diesem Kulturkreis bereits vorhandenen ethisch-theologischen Tendenz folgte. Im »reinen« theologischen Sinne lag somit ein José de Acosta richtiger als Las Casas. Doch schmälert dies die Leistung des Dominikaners keineswegs, denn sein Hauptanliegen bestand darin zu beweisen, daß der indianische Götzendienst samt den verabscheuungswürdigen Menschenopfern den Christen kein Recht gab, dort mit Feuer und Schwert einzudringen und das Gericht Gottes über die »Götzendiener« vorwegzunehmen. In diesem Punkt muß er unwidersprochen bleiben: Der »Götzendienst« als solcher aber auch die bewußte Ablehnung christlicher Gottesrede bleiben eine Gewissensangelegenheit zwischen dem »Sünder« und seinem Gott – ohne innerweltliche Konsequenzen.

– Seine advokatorische Denkform lehrt uns darüber hinaus, daß kein – und sei er ein noch so gut gemeinter – Religionsdialog erfolgversprechend sein kann, wenn wir – bei allem notwendigen Festhalten an dem Wahrheitsanspruch unserer christlichen Gottesrede – nicht bereit sein sollten zwei Grundhaltungen anzunehmen: Eine advokatorische Ehrenrettung der »Wahrheit des Anderen« sowie den unmißverständlichen Verzicht auf jeden – religiösen, politischen, ökonomischen – Herrschaftsanspruch! Denn dort, wo sich heute

<sup>23</sup> Vgl. RICHARD NEBEL, *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus* (Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, Nr. XXXI) Immensee 1983, 91–107 (dort auch weiterführende Literatur). Dies wissen wir nicht zuletzt aus den Daten, die von den ersten Franziskanern Mexikos mit ethnographischer Neugierde gesammelt wurden, vgl. GEORGES BAUDOT, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520–1569)*, Madrid 1983. Die hervorragendste Frucht dieser Arbeit ist folgendes Werk: BERNARDINO DE SAHAGUN, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Crónicas de América 55a, 55b) Madrid 1990.



westliche Kultur-Eindimensionalität und subtile Herrschaftssehnsüchte hinter berechtigter moralischer Kritik im Namen der Menschenwürde verstecken,<sup>24</sup> könnte für die Betroffenen das Heilmittel schlimmer als die Krankheit werden. Darin liegt wohl der Wahrheitskern bei dem Lascasianischen Vorschlag zum gelassenen Umgang mit den Menschenopfern, selbst dann, wenn Unschuldige geopfert werden sollten.

– Nicht zuletzt besteht die Relevanz von Las Casas schließlich auch in der Betonung der *via empirica*, also der gelebten Nachfolge Jesu. Das ist die Nahtstelle, an der sich die Theologie der Kirchenväter (besonders des Johannes Chrysostomus), Las Casas und bestimmte Ansätze der Gegenwart (Theologie der Befreiung, Peukert, Metz, Waldenfels, Verweyen) kreuzen.<sup>25</sup> Die Ansicht von Las Casas, daß die wichtigsten »*miracula exteriora*« oder äußere Wunderzeichen zur Überzeugung des Verstandes und sachten Ermahnung des Willens auf den christlichen Glauben hin die Lebensbeispiele der Christen selbst sind, gibt dem soziologischen Argument des Augustinus im 5. und der Franziskaner im 16. Jahrhundert erst seinen wahren theologischen Gehalt. So sehr die Missionstheologie als wissenschaftliche Disziplin im theologischen Kanon auf die diskursive Erläuterung von »Vernunftgründen« für die historische und philosophische Plausibilität unseres Glaubens weiterhin angewiesen sein wird, so wenig darf sie sich der Illusion hingeben, daß irgendjemand mit Hilfe unseres akademischen Diskurses von diesem Glauben angetan sein könnte. Glauben werden die Menschen – abgesehen von der göttlichen Gnade – nur dann, wenn sie uns als Träger einer Gesinnung sehen, die imstande ist, die Welt zu verwandeln. Denn *fides quaerens* nicht nur *intellectum*, sondern zuallererst *iustitiam* und *caritatem*.

So wird eine wesentliche theologische Aufgabe im Sinne von Las Casas darin bestehen, den akademischen Elfenbeinturm zu verlassen und in interdisziplinärer Zusammenarbeit konkrete Wege zu beschreiten, auf denen sowohl der Religionsdialog wie die gerechtere Weltgestaltung (für das Subjektsein aller, wie die »politische Christentums-

<sup>24</sup> Neuerdings spricht Johann Baptist Metz in diesem Zusammenhang, wenn auch ohne jeden Bezug auf Bartolomé de Las Casas, vom ambivalenten Umgang mit den Menschenrechten in der heutigen Weltpolitik: »Wo etwa bleibt das Mitspracherecht der armen Länder dieser Erde, wenn es um die Würde und die Freiheit ihrer Menschen geht? Inzwischen diskutieren wir [...] den Gedanken, daß Menschenrecht unter bestimmten Umständen Völkerrecht brechen könne. Ist es aber nicht auffällig, daß wir in Europa dabei spontan immer nur an Krisensituationen in den ärmeren Ländern denken, in denen wir notfalls um der Menschenrechte willen zu intervenieren hätten? Wer käme denn bei uns schon auf die Idee, daß auch die armen Völker ein Recht haben könnten, sich in die Weltpolitik der Industrieländer des Nordens einzumischen und auf eine entschiedenere Demokratisierung der Weltwirtschaft zu drängen? Wer käme bei uns schon auf die Idee, daß die armen Länder ein Recht hätten, die Souveränität der reichen Länder zu befragen, die schließlich nicht nur für die ökologischen Katastrophen verantwortlich sind, sondern die armen und anders entwickelten Völker und Kulturen dieser Erde einem Modernisierungs- und Beschleunigungsdruck ausgesetzt haben, der menschenwürdige Formen des Lebens und Überlebens in diesen Ländern nicht fördert, sondern zerstört? Gibt es also nicht doch zweierlei Menschenrecht?« JOHANN BAPTIST METZ, »Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas«, in: *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 3–9, 7.

<sup>25</sup> In all diesen Ansätzen spielt die praktische Kategorie der »Nachfolge« eine zentrale Rolle. Vgl. GUSTAVO GUTIERREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz/München 101992; HELMUT PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976; JOHANN BAPTIST METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977; HANS WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985; HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991.



hermeneutik« der Gegenwart unermüdlich betont) vorankommen können. Das Nachdenken über die Wege und Mittel, die zur Konkretion unserer theologischen Theorien in Geschichte und Gesellschaft führen, dürfen wir nicht allein den Anderen überlassen. Las Casas hatte auch diese Aufgabe auf sich genommen und in unzähligen Streitschriften und Heilmittelmemoranden Lösungsvorschläge zur Behebung der theologischen wie sozialethischen Misere seiner Zeit entfaltet. Damit begab er sich freilich auch in das historische Feld von Versuch und Irrtum, wie sein ursprünglicher – wenn auch später zutiefst bereuter – Vorschlag bezüglich der »Sklaverei der Schwarzen«<sup>26</sup> bezeugt. Aber diese Gefahren der historischen Kontingenz dürfen uns nicht davon abhalten, eine Theologie zu entwerfen, die – statt sich hinter einer bequemen postulatorischen negativen Dialektik zu verschanzen – nicht nur die »Wahrheiten« unseres Glaubens vor den Foren der historischen und philosophischen Vernunft plausibel zu begründen versucht, sondern auch angesichts der anklagenden Augen der Leidenden<sup>27</sup> – und es gibt vielfache Formen des Leidens in dieser Welt – konkrete Wege einer praktischen Nachfolge Jesu Christi unter den Bedingungen der Moderne anzeigt.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Vgl. BARTOLOME DE LAS CASAS, *Obras Escogidas*, Bd. V, 34, Bd. II, 487, 417.

<sup>27</sup> Vgl. dazu JOHANN BAPTIST METZ, »Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 311–320. GUSTAVO GUTIERREZ, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, Mainz 1988.

<sup>28</sup> Vgl. dazu EDMUND ARENS, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139) Freiburg 1992.



# SOZIALER WANDEL UND CHRISTLICHES DENKEN IN LATEINAMERKIA

## *Befreiungstheologischer Kongreß in El Escorial*

»Die Situation Spaniens (heute ein Teil der reichen Welt), Lateinamerikas und der Kirche hat sich in den letzten zwanzig Jahren sehr verändert. Grund genug, um sich zu treffen und über den Glauben und die Erwartungen gemeinsam nachzudenken.« Dies schrieb der nicht teilnehmende Gustavo Gutiérrez in einem Gruß an die TeilnehmerInnen des theologischen Kongresses, zu dem das Madrider Institut »Fe y Secularidad« unter dem Titel »Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika« vom 29. Juni bis 4. Juli nach El Escorial bei Madrid eingeladen hatte. Vor zwanzig Jahren, 1972, hatte es ein erstes Treffen gegeben, das gleichzeitig eines der ersten großen Zusammentreffen verschiedener Befreiungstheologen war. Es fand in einer wichtigen Entwicklungsphase statt, die der brasilianische Theologe JOAO B. LIBANIO als den Übergang von einer Vorbereitungsphase der Befreiungstheologie (bis 1972) zu einer Phase schnellen Wachstums und der Einflußgewinnung, allerdings auch der beginnenden Konflikte (1972–1979) bezeichnet. In diesem Übergang spielte das El Escorial-Gespräch 1972 eine bedeutende Rolle als Forum des »internen Austauschs« und der »Formulierung der Positionen nach außen«. Leider ist dieses Treffen im deutschsprachigen Raum damals kaum wahrgenommen worden.

Für das diesjährige »Nachfolgetreffen« hatte man sich entsprechend die Aufgabe gestellt, das christliche Denken vor den Herausforderungen der großen historischen Ereignisse und sozialen Veränderungen in Lateinamerika und der Weltkirche in den letzten zwanzig Jahren zu thematisieren.

## *Die sozialen und politischen Rahmenbedingungen*

Vor zwanzig Jahren, in ihrer Anfangsphase, hatte die Befreiungstheologie ganz im Zeichen des sozialen Aufbruchs der lateinamerikanischen Völker gestanden. Die Armut wurde in breiten Kreisen nicht mehr als zeitlich begrenzte »Rückständigkeit« wahrgenommen, die mit »Entwicklungshilfe« zu beheben wäre; vielmehr wurde der Zusammenhang zwischen westlicher Entwicklung und südlicher Verarmung erkannt. Die Analyse der sog. Dependenztheorie lautet entsprechend: Infolge der internationalen Arbeitsteilung wird den Ländern der »Dritten Welt« ständig das genommen, was sie zur eigenen Entwicklung brauchen. Als Konsequenz aus dieser Analyse entstanden in den sechziger und siebziger Jahren in vielen Ländern Befreiungsbewegungen, um die herrschenden Verhältnisse umzukehren und einen eigenen, unabhängigen Weg einzuschlagen. Die Theologie stellte sich auf die Seite der Armen, die einen Ausweg aus ihrem Elend suchten.



Die Zeit der nationalen militärischen Revolutionen ist heute vorbei. Dies zeigen die Erfahrungen in Nicaragua, El Salvador und anderen Ländern. Nach dem Ende der Ost-West-Konkurrenz steht Lateinamerika ganz im Herrschaftseinfluß der USA. Mit Geld und militärischer Überlegenheit, die durch die Einmärsche in Grenada und Panama — aber auch im Golfkrieg — deutlich gezeigt wurde, wird die Vorherrschaft gesichert. So beschrieb der nicaraguanische Ökonom und Jesuit JAVIER GOROSTIAGA die neue politische Situation. Nach dem Verschwinden der Weltmacht Sowjetunion sei die gegenwärtige Situation durch nur ein Machtzentrum geprägt. Angesichts eines Kapitalismus, der in den vergangenen Jahrzehnten in Lateinamerika Verelendung und Zerstörung angerichtet habe, sei der realexistierende Sozialismus vielen als mögliche Alternative erschienen. Der Zusammenbruch habe nun zu Ratlosigkeit und Konfusion geführt, biete aber auch die Chance für eine Suche nach lateinamerikanischen Lösungen, ohne dominierende Konzepte von außen. Die Krise des Ostens ermögliche die »Dekolonisierung des Denkens und der Herzen«.

Allerdings habe man es heute — so GOROSTIAGA weiter — mit einer unvorstellbaren und nie dagewesenen Konzentration der Macht durch eine kleine, weltweit herrschende Elite zu tun. Das Treffen von sieben Staatsmännern unter dem Titel »Weltwirtschaftsgipfel« mache dies deutlich. Die Machtsicherung verlaufe vor allen Dingen über die Kontrolle der Bilder — dies habe der Golfkrieg sehr deutlich gezeigt —, über die Kontrolle der Technologieentwicklung und die Beherrschung der internationalen Institutionen wie UNO, Weltbank, Gatt-Verhandlungen etc. »Hier findet eine Revolution von rechts statt, die Denken und technologische Entwicklung im Weltmaßstab monopolisiert und die Beherrschungsmechanismen selbst immer unsichtbarer macht.« So sei sogar die Naturerhaltung zum Knebelinstrument für die armen Länder geworden. Durch Umweltauflagen würden Interessen des Nordens dem Süden aufgedrückt. Gleichzeitig werde das gegenwärtige Überleben der Armen und die Zukunft der Menschheit gegeneinander ausgespielt, indem die »Menschenbombe« und die »Bevölkerungsexplosion« als erster Grund für die Naturzerstörung dargestellt werden. Dieser Argumentation folgend könne man nur zu dem Ergebnis kommen, die Menschen in der Dritten Welt seien nicht nur überflüssig, sondern sogar gefährlich. Damit werde die wahre Ursache der Naturzerstörung, der Konsumwahn des Nordens und die ständig zunehmende Armut und Verelendung des Südens, verschleiert.

JOSÉ COMBLIN (Brasilien) machte auf die Krise der »Kirche der Armen« vor dem Hintergrund der neuen »Demokratisierungswelle« in Lateinamerika aufmerksam. Die Ablösung der Militärdiktaturen im letzten Jahrzehnt sei keine wirkliche Demokratisierung, sondern von denselben Leuten gesteuert, die schon vorher die Machthaber gewesen seien. COMBLIN erklärt den Wandel: während der Diktaturzeiten ist keine parteipolitische oder gewerkschaftliche Organisation möglich gewesen, und viele oppositionelle Kräfte haben sich unter dem Dach der Kirche zusammengefunden. Diese Konzentrierung der Opposition war für die Machthaber nicht angenehm. Durch die Zulassung möglichst vieler Parteien, die sich in ihren Richtungskämpfen gegenseitig lähmen, haben die »demokratisch gewendeten« Kräfte der Diktatur letztlich erreicht, daß sie selbst an der Macht bleiben können. Das Pendel könne aber — so COMBLIN — bei Bedarf auch sehr schnell wieder in Richtung Militärdiktatur zurückschlagen. Für die Kirche der Armen be-



deutet die »Demokratisierung« den Verlust vieler tragender Kräfte, die jetzt in Parteien und Gewerkschaften engagiert sind.

Die Basisgemeinden wurden in ihrer Aufbauphase (1975–1982) und auf ihrem Höhepunkt (1982–1985) in erster Linie von organisierten Arbeitern und freien Kleinbauern, die für ihre Rechte kämpften, getragen. In weiten Teilen Brasiliens z. B. sind in den letzten zehn Jahren die freien Kleinbauern aufgrund von Landvertreibung und -flucht fast ganz verschwunden und in städtische Randbereiche (Subproletariat) untergetaucht. Aufgrund der Deindustrialisierung (durch Rezession, Auslandsschuldenbegleichung und Inflationsbekämpfung) und Rationalisierung ist die Zahl der Arbeiter massiv zurückgegangen. Mit dieser Entwicklung haben die Basisgemeinden an Bedeutung verloren. Heute bilden »städtische Massen« die Basis. Nach COMBLIN sind diese aber weniger politisiert, schwerer zu verstehen und kaum für gemeinsame Interessen zu organisieren. Zudem hat die katholische Kirche keine Sprache oder Symbolik mit diesen verarmten Volksmassen gemeinsam. Der Katholizismus spricht die Sprache der Mittelklasse. Die Sekten, die im lateinamerikanischen Raum so stark an Einfluß gewinnen, sind deshalb letztlich ein katholisches Problem: »Sie sind dissidente katholische Missionsbewegungen, die alte, traditionell katholische Themen aufgreifen und für die neue Situation — allerdings oft in konservativer Weise — re-interpretieren.«

Der Brasilianer JOAO B. LIBANIO stimmt COMBLIN darin zu, daß dem vorherrschenden Neoliberalismus in Politik und Wirtschaft ein starker Neokonservatismus in der Kirche entspricht. In der Ausbildung der nachwachsenden Priester- und Ordensleutegenerationen, durch massive Eingriffe in bestehende Strukturen wie die lateinamerikanische Ordensleutenkonferenz (CLAR) und durch viele Verfahren gegen Theologen seien deutliche Zeichen gesetzt worden. Die Theologie der Befreiung stehe nach einer Phase des Wachstums (1972–1979) und der Konsolidierung (1979–1987) heute stark unter dem Druck konservativer Kräfte mit durchaus unterschiedlichen Interessen. Zwar habe es selten eine Theologie gegeben, die in so kurzer Zeit so großen Einfluß erlangt hat (»Früher definierte sich die Theologie in Lateinamerika gegenüber anderen Theologien — heute ist es umgekehrt ... Welche Theologie hat es schon in so kurzer Zeit geschafft, daß sich zwei römische Instruktionen — 1984 und 1986 — mit ihr befassen?«), allerdings stehe diese Theologie heute auch innerkirchlich vor neuen Herausforderungen, die nüchtern analysiert werden müssen.

### *Eine Weiterentwicklung theologischer Motive*

Entsprechend dem Verständnis der Befreiungstheologie als Theologie, die »zwar am Schreibtisch, aber von den Armen aus« betrieben wird (so zitierte JON SOBRINO den 1989 in San Salvador von Militärs ermordeten Ignacio Ellacuria), schlagen sich die soziopolitischen Veränderungen dieser Jahre auch in den theologischen Themen und Motiven nieder.

CARLOS BRAVO (Mexiko) macht z. B. auf die Veränderungen im Verständnis des Exodus-Motivs aufmerksam, das seit der Anfangszeit ein zentrales Bild der Befreiungstheologie ist. Die in Lateinamerika täglich zu erfahrene Realität des Auszugs aus der angestammten Welt, der Aufbruch als die Antwort auf den Tod und die Unterdrückung



Unschuldiger, die Protestmärsche gegen soziale oder kulturelle Unterdrückung ist auch heute noch sehr aktuell. Gerade in den letzten Jahren gab es große Protestmärsche. Ganze Indigena-Völker sind aus ihren Dörfern zum Teil Hunderte von Kilometern weit in die Hauptstädte gezogen, um sich mit anderen Völkern zusammenzutun und gemeinsam für ihre kulturellen und ökonomischen Rechte zu kämpfen. Solch einen Aufbruch aus der Sklaverei als »Exodus« zu verstehen liegt nahe. In der gemeinsamen Praxis des Exodus aber wurde bald die Ähnlichkeit zum Leben Jesu erfahren: Das Volk Gottes auf dem Weg erlebte, was es heute heißt, Jesus nachzufolgen. Aus der praktischen Erfahrung heraus wurde nicht nur das Exodus-Motiv durch das Nachfolge-Motiv konkretisiert, sondern auch die Praxis und das Leben Jesu von Nazareth »nachvollziehbar«.

Der salvadorianische Theologe JON SOBRINO machte darauf aufmerksam, daß sich in seinem Land aufgrund der dortigen Erfahrungen das zentrale Motiv der »Befreiung« in seiner Bedeutung geändert hat. Gegen das Streben nach Freiheit und Gerechtigkeit wurde in El Salvador — so erzählt er — ein riesiger Militär-, Geheimdienst- und Polizeiapparat aufgebaut, der jegliche oppositionelle Haltung unterdrückt und gegen alle eingesetzt wird, die sich engagieren oder irgendwie stören. Rücksichtslose Flächenbombardements ganzer Gebiete und Ausrottung ganzer Dörfer durch die Armee gingen einher mit der Verfolgung von Theologen, die sich auf die Seite der Opfer stellten. Viele von ihnen wurden ermordet, wie 1989 die sechs Jesuiten der Kath. Universität in San Salvador. »Das Besondere dieser Theologen war nicht, daß sie die Befreiung in den Mittelpunkt ihrer Theologie gestellt haben. Sondern weil sie dies getan haben, haben sie ihr Leben für die Befreiung gegeben.« Die meisten der Männer und Frauen, die umgebracht wurden, müssen mit dem christlichen Ehrentitel »Märtyrer« bezeichnet werden, nicht weil ihr Sterben der klassischen Märtyrerdefinition entspricht, sondern weil ihr Engagement und ihr Sterben dem des Jesus von Nazareth ähnlich ist. Entsprechend ist das Grundmotiv der »Befreiung« aus diesem Kontext heraus um das Motiv des »Martyriums« erweitert worden: »Befreiung und Martyrium sind Kategorien, die heute Reich Gottes und Kreuz Jesu vergegenwärtigen, verdeutlichen und verstehbar machen ... Der Schritt von der Befreiung zum Martyrium zeigt klar, daß der christliche Glaube vor allem ein Gehen eines Weges der Utopie (Reich Gottes) ist, der aber auch mit dem Kreuz enden kann.« Dabei verwies Sobrino ausdrücklich auf das Beispiel Erzbischof Romero, das von besonderer Bedeutung für die Menschen und die Kirche Lateinamerikas ist. Auf der Suche nach einem anderen Bischof, der ebenso am Altar ermordet wurde, stößt SOBRINO auf den Heiligen Thomas Morus. Der mußte sterben, weil er die Freiheit der Kirche verteidigt hat. Romero hat die Armen verteidigt und ist damit dem Leben und Sterben Jesu noch ähnlicher. Sein Beispiel zeigt außerdem sehr genau, was es heute in Lateinamerika heißt, Jesus nachzufolgen.

### *Der soziale Kontext und die religiöse Symbolik*

Während des Treffens in Madrid wurden zwei Linien der Weiterentwicklung fast durchgängig betont: die deutlichere Einbindung der theologischen Reflexion in den jeweiligen sozialen Kontext und die Notwendigkeit eines neuen Symbolverständnisses.



»Die historische Kraft der Armen zeigt sich vorzugsweise nicht in der Politik, sondern im Umfeld des Alltäglichen, dort, wo das Geflecht des sozialen Lebens geschaffen wird. Dies bedeutet keine Mißachtung der politischen Ebene, aber es muß klar sein, daß das Alltägliche und das soziale Leben wichtiger sind.« Mit dieser These versuchte PEDRO TRIGO (Venezuela) das heute Notwendige der lateinamerikanischen Theologie auf den Punkt zu bringen. Angesichts der sehr komplexen Wirklichkeit bemüht sich die Theologie der Befreiung, die verschiedenen sozialen, kulturellen und ethnischen Kontexte der Menschen (Arme, Land- und Stadtrandbevölkerung, Frauen, Ureinwohner, Afroamerikaner) zur Grundlage ihrer Reflexion zu machen.

Da die »vorrangige Option für die Armen« keine kulturelle oder geschlechtliche Unterscheidung der »Armen« vornimmt, ist sie zu ungenau und muß aus dem jeweiligen Kontext heraus präzisiert werden. Das ist die Position der brasilianischen Theologin IVONE GEBARA, der einzigen Frau neben den zwanzig männlichen Referenten dieses Treffens. Sie stellte ihren feministisch-theologischen Ansatz aus der Perspektive Lateinamerikas als »Option für die Frauen als Arme« vor. Nachdem die Abwesenheit der Frauen in der Theologie bemerkt und die Tatsache ihrer Existenz zumindest auch von einigen männlichen Theologen entdeckt worden sei, müsse jetzt der langsame Prozeß der Entflechtung der traditionellen Dogmatik beginnen. Statt sich mit Gottes- und Christusbildern zu beschäftigen, die personale Eigenschaften der Menschen — und damit die Überordnung der Männer über die Frauen — projizieren, sollte die Theologie stärker an einem ganzheitlichen Menschenverständnis arbeiten und auf jegliche Aussagen über Gott als Person verzichten. Es sollte außerdem eine neue religiöse Symbolik entwickelt werden, die es ermöglicht, Jesus und Maria als Vorbilder im Glauben zu entdecken. Zum einen müsse nicht Jesus als (männliche) Einzelperson im Vordergrund stehen, sondern eher die ganze Jesus-Bewegung aus Männern und Frauen und deren ethische Ausrichtung. Jesus sei das Symbol für Menschsein und Menschlichkeit. Zum anderen kündige sich in Marias Schwangerschaft das Bessere, das Neue an. Sie sei ein Symbol des Volkes, das in der Lage ist, Dinge zu verändern, also noch Möglichkeiten hat, die nicht ausgeschöpft sind. Diese neue Perspektive ergibt sich für IVONE GEBARA unter anderem, wenn das Lukasevangelium unter der Fragestellung seines Endes gelesen wird: Was haben die Frauen gesucht, als sie zum Grab gingen und es leer vorfanden?

Sowohl das westliche rational-instrumentelle als auch das dialektische Denken stecken in einer Krise. Nach VICTOR CODINA (Bolivien) sind beide zwar nicht gleichzusetzen, gehen aber doch auf die gleiche Quelle, die europäische Aufklärung zurück: die instrumentelle Vernunft aus der bürgerlichen, der Französischen Revolution und die dialektische Vernunft aus der sozialistischen Philosophie. Deshalb seien beide auch »von Kindheit an mit einigen ähnlichen Problemen groß geworden«: einem puritanischen Moralismus, der den Zielen, dem Fortschritt praktisch alles opfert; einem manichäischen Messianismus, der — in einem dualistischen Weltverständnis — ständig gegen das Böse kämpft; einem manipulativen Verhältnis zur Religion; einem Hang zum Materialismus, der einmal praktisch und einmal eher theoretisch ausgeprägt ist. Diese vom Eurozentrismus geprägten Denksysteme seien heute beide in der Krise. Sichtbarstes Zeichen für die Krise der dialektischen Vernunft sei der Fall der Mauer. Die eigentliche Krise aber sei die der kapitalistischen Welt, die weit mehr als zwei Drittel der Menschen im Elend ver-



sinken läßt, die Ressourcen der Erde verpulvert und keine Zukunftsperspektive läßt. Angesichts dieser Krisen besteht heute in Lateinamerika die große Chance, die Suche nach genuin eigenen Ansätzen und Lösungen voranzutreiben. Während das europäische Denken Widerspruchsfreiheit und Objektivität fordert, seien in Lateinamerika durchaus Widersprüche und Paradoxien an der Tagesordnung: CODINA spricht z. B. von dem bolivianischen Minenarbeiter, der gleichzeitig die traditionelle religiöse Praxis des Opfers für den Gott der Minen pflegt, engagierter Gewerkschafter und Marxist ist und an den Festtagen den christlichen Gottesdienst besucht. Hier ist eine »symbolische Vernunft« gefordert, die eher an der Person, der Gemeinschaft orientiert ist und statt den Gebrauchswert eher den Geschenkcharakter betont. Dieses neue Symbolverständnis werde — so CODINA — dann auch ein anderes Verhältnis zu Natur, zu Erde, Luft, Wasser und dem menschlichen Körper ermöglichen. Dies sind Symbole, in denen eine andere, transzendente Wirklichkeit gegenwärtig wird, eine noch nicht realisierte Möglichkeit. Dem europäischen Christentum ist diese kosmische Dimension des Glaubens im Verlauf des zweiten Jahrtausends verlorengegangen. Sie darf aber — so CODINA weiter — nicht aus ihrem historischen Kontext gelöst werden: Der »Schrei der Armen« ist für die heutige Zeit das Symbol schlechthin, welches auf Tod und Leben verweist. In diesem Schrei wird das ungerechte Leiden und der vorzeitige Tod der Armen deutlich. Er fordert auf, sich ansprechen und im Alltag unterbrechen zu lassen. Gleichzeitig ist der Schrei aber Sehnsucht nach Befreiung und Gerechtigkeit. Insofern spricht CODINA von einem Symbol, das nicht nur bloßes Zeichen, sondern reale Gegenwart von neuem Leben ist.

Zusammen mit J. B. LIBANIO, I. GEBARA und P. TRIGO fordert CODINA eine Pneumatologie als Ergänzung der christologischen Reflexion in der Befreiungstheologie. In der Christologie herrsche notwendigerweise immer eine dialektische Konzeption vor: Vermittlung zwischen Geschichte und Gegenwart. Eine Pneumatologie dagegen kann alles aus einem symbolischen Verständnis heraus neu überdenken und damit auch die Verbindung zur Theologie der verschiedenen Religionen, Kulturen und unterschiedlichen Erfahrungen herstellen: in den »Zeichen der Zeit« ist das Wirken Gottes erfahrbar.

Es fehlte in El Escorial aber auch nicht an selbstkritischen Mahnungen. So machte JUAN LUIS SEGUNDO (Uruguay) darauf aufmerksam, daß es an pastoraler Vermittlung in Lateinamerika selten gefehlt habe, daß darüber hinaus aber die theologisch-theoretische und kritische Reflexion nicht vernachlässigt werden dürfe. Er sprach von der grundsätzlichen Gefahr, »die Pastoral durch populärwissenschaftliche Positionen« zu begründen. Vom marxistischen Denken habe die Theologie der Befreiung ihre kritische Haltung gegenüber der Religion als ideologischem Manipulationsmittel geerbt. Diese kritische Haltung dürfe sie aber auch gegenüber der Volksfrömmigkeit und der religiösen Symbolik nicht aufgeben oder vernachlässigen. Man müsse auch bei der Volksreligiosität und in der Symbolik damit rechnen, daß sie manipuliert sei oder manipulierend wirke. Außerdem müsse die Theologie der Befreiung mit anderen Theologien innerhalb und außerhalb Lateinamerikas — auch mit Rom — im Gespräch bleiben. Beides setze jedoch eine theoretisch-kritische und akademische Theologie — und eben nicht nur eine Pastoral — voraus.



### *Abschließende Bemerkungen*

In einigen Referaten habe ich eine gewisse Zurückhaltung in den Formulierungen herausgehört, die ich als ein Bemühen deute, keine unnötigen Angriffsflächen für (gewollte) Mißverständnisse zu bieten. Sicherlich auch eine Folge der Erfahrungen, die die Konflikte und Verfahren der letzten Jahre brachten. Trotzdem war die offene Atmosphäre dieses Kongresses überraschend und ungewohnt angenehm. Dazu trug auch die Tatsache bei, daß alle lateinamerikanischen ReferentInnen von Anfang bis Ende des Treffens anwesend waren und sich so ein Gespräch und Diskussionen entwickeln konnten. Dies scheint mir auch ein wichtiger Ausdruck dafür zu sein, daß die Thematik und die KollegInnen sehr ernstgenommen wurden, was hier bei uns zu oft fehlt.

Für mich als europäischen Beobachter war es erstaunlich, daß die aktuellen Themen wie die bevorstehende lateinamerikanische Bischofsversammlung im Oktober in Santo Domingo oder der 500. Jahrestag des Beginns der Evangelisierung und Kolonisierung Lateinamerikas durch die Europäer zwar gegenwärtig waren, aber nicht im Vordergrund standen. Absicht und Perspektive ging deutlich darüber hinaus: es ging darum, die neue Situation und die »Zeichen der Zeit« wahrzunehmen und darin — theologisch formuliert — den Willen Gottes als den Willen zum Leben aller Menschen zu erkennen. Entsprechend wurde das Bemühen deutlich erkennbar, den eigenen gesellschaftlichen Standort und damit das Subjekt der Theologie in seinem sozialen Kontext und seiner Alltäglichkeit noch konkreter zu bestimmen.

Diese Absicht hat Weihbischof ANTONIO QUEIRÓZ (Sekretär der brasilianischen Bischofskonferenz) in seiner Abschlußrede bestätigt: Die Verelendung der großen Bevölkerungsmehrheiten und die von der Kirche getroffene Option für die Armen ist nicht von politischen, kulturellen oder modischen Ereignissen abhängig. Über die Zukunft Lateinamerikas darf nicht in einer »künstlichen Futurologie« spekuliert werden, »es geht um eine Praxis der Hoffnung, die in einer partizipativen und basisorientierten Pädagogik und Pastoral erarbeitet werden muß.« Für die lateinamerikanische Kirche muß das Ende der »importierten Modelle« der erste Schritt eines eigenständigen Gehens sein. Es sind neue Wege zu suchen anstatt sich zu bemühen, die alte okzidentale Christenheit wiederherzustellen: »Es ist für Lateinamerika besser, nach einem Weg zu suchen, als einen Weg zu kennen, der der falsche ist.«

Münster

*Ludger Weckel*







## Buchbesprechungen

**Bertsch, Ludwig** (Hg.): *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen* (Theologie der Dritten Welt 15) Herder / Basel – Freiburg – Wien 1991; 214 S.

Die Christenheit hat sich in der Neuzeit mit zunehmender Dynamik in alle Teile der Welt, in alle Kulturen, Subkulturen, in alle sozialen Schichten ausgedehnt. Dabei hat sie auch alle sozialen, kulturellen und politischen Spannungen, die die Welt heute bestimmen, aufgenommen. Katholizität und Regionalität der Kirche stehen in Spannung zueinander. Diese Spannungen treten deutlicher ins Bewußtsein, seit das 2. Vatikanische Konzil das Thema des Volkes Gottes neu akzentuiert und den Stellenwert der Regionalkirchen so stark hervorgehoben hat, daß LUDWIG BERTSCH in seiner Einleitung von einer kopernikanischen Wende in der römisch-katholischen Ekklesiologie spricht. Ein neues Miteinander von Ortskirchen und Universalkirchen muß gefunden werden (9). Die in diesem Band vorgelegten Materialien wurden zum größten Teil während einer Tagung zu dieser Leitfrage des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e. V. in Aachen im Februar 1990 vorgelesen und diskutiert und werden hier in drei Teilen präsentiert.

Teil 1 handelt von anthropologischen und kulturellen Voraussetzungen ekklesiologischer Konzepte einer Universalkirche.

Teil 2 (57 ff) von der Eigenständigkeit der Ortskirche als einem Postulat für eine polyzentrische Weltkirche und

Teil 3 (137–213) schließlich vom Verhältnis der Ortskirchen zur Universalkirche.

Der Titel des Gesamtbandes »Was der Geist den Gemeinden sagt« akzentuiert nicht nur in grundsätzlicher Weise den Stellenwert der Pneumatologie für die Klärung der Frage nach dem Zusammenhalt von Ortskirchen in einer Weltchristenheit, der Titel ruft auch in Erinnerung, daß die Pneumatologie in ganz analoger Problemlage für die in der Genfer Ökumene zusammengeführten Kirchen aktuell wie strittig geworden ist (Canberra 1991). Schließlich ist nicht zu verdrängen, daß die Explosion des neopentekostal geprägten Protestantismus in Lateinamerika die etablierten Kirchen mit einer solchen Geschichtsmacht trifft, daß sie sich schlicht nicht leisten können, dieses Thema zu verdrängen.

Der vorliegende Band geht auf diese Bezüge explizit nicht ein. Er enthält aber als Diskussion der Problemlage innerhalb der römisch-katholischen Kirche wesentliche Einsichten und Anregungen für die weitere ökumenische Diskussion. Im Folgenden nur Hinweise zu einigen besonders interessanten Beiträgen.

RAUL FORNET-BETANCOURT gibt in seinen kurzen »Überlegungen zu einigen hermeneutischen Voraussetzungen für den Dialog der Ortskirchen im Kontext eines pluralen Christentums« (23 ff) folgende Problembestimmung: Wo die Subjektwerdung der Ortskirchen die Spannung von Einheit und Vielfalt zum Problem werden läßt, ist die Kirche noch nicht vollkommen universal. Diese Überlegung verdichtet sich zur hermeneutischen Vorfrage nach den Möglichkeiten, Fremdes zu verstehen, ohne fremde Subjekte zu Objekten zu machen. Erst wenn zur Kenntnis genommen worden ist, daß die Fremden immer schon mit je eigenem Wort sprechen und dieses je eigene Wort den »bevorzugten Zugang zu seiner Fremdheit« darstellt, also »das Wort des anderen« (25) zunächst zu hören ist, kann man anschließend zu der ekklesiologischen Frage vorstoßen, ob das Bekenntnis zum christlichen Glauben eines jeden Menschen dessen jeweilige kulturelle Fremdheit aufhebe. Da das nicht der Fall ist, muß an einer Logik der Selbstbegrenzung und einer Pädagogik der Toleranz gearbeitet werden. Die Konsequenz der Erfahrung, daß in der Begegnung mit dem Anderen die eigene Sprache kein Wort anbietet, das die Erfahrungen des Fremden ohne weiteres unterzubringen vermag, hat ekklesiologische Konsequenzen. Die Hypothese eines polyzentrischen Christentums läßt sich nicht nur nach außen geltend machen, sondern auch nach innen: der christliche Alleinvertretungsanspruch fällt dahin (29).



FELIX WILFRED, der bekannte indische Theologe (30 ff), reflektiert auf die Notwendigkeit einer anthropologisch und kulturell fundierten Ekklesiologie vor dem Hintergrund der aktuellen ekklesiologischen Kontroverse, d. h. konkret vor dem Hintergrund der realen Spannungen, die die römisch-katholische Kirche wie die übrige Weltchristenheit erfüllen, und stellt dazu fest, daß die Kirche nicht ein feststehendes Apriori ist, das dann kontextualisiert wird, sondern daß der Kontext selbst »Teil des eigentlichen Textes der Kirche« (34) ist, und beklagt, daß es bislang keine Ekklesiologie gibt, die dies wirklich durchdacht hat, wiewohl KLAUS SCHATZ in seinem Beitrag (42 ff) nachweist, daß das Problem eine erhebliche historische Tiefe hat. Historisch gesehen ist die Universalkirche nicht einfach vorgegeben, sondern im Werden und setzt eine Begegnung der Kulturen voraus. Universalität »kann ... nicht monozentrisch gegeben« sein (54).

Teil 2 befaßt sich mit der Eigenständigkeit der Ortskirche als Postulat für eine polyzentrische Weltkirche. Der Beitrag des afrikanischen Theologen PAUL B. BALEMBO (57 ff) konstatiert als Relevanz der Bestimmungen des Apostelkonzils (Acta 15) für Afrika: Eine Gemeinde muß, um ekklesia zu werden, nicht erst durch den Judentum gehen. Das Problem der Gewähr »Für die Richtigkeit einer Lehre« »... stellt sich unter einem anderen Blickwinkel«, nämlich dem, daß die ganze christliche Gemeinde durch den in ihr wirkenden Geist befugt sein (muß), über die Reinheit des gemeinsamen Glaubens zu wachen. Hier wird zum ersten Mal mit Nachdruck das Thema der Pneumatologie angeschlagen.

S. J. EMMANUEL geht in seinem Beitrag zur Beziehung von Ortskirche und Weltkirche aus asiatischer Sicht sehr wirklichkeitsnah von einem Konfliktmodell zur Deutung ökumenischer Beziehungen aus. Da Mission nicht mehr in geographischem Sinne als Expansionsbewegung, sondern nur noch als Überschreitung in alle Wirklichkeiten (72) verstanden werden kann, finden sich die Ortskirchen in aller Welt zu gewagten Unternehmungen berufen, denen die Universalkirche »mit Furcht und Mißtrauen« (78) begegnet. In diesem Zusammenhang ist auch die finanzielle Abhängigkeit der Ortskirchen (79) von Gewicht. Zu solchem Mißtrauen gegenüber den Ortskirchen ist ein Grund nicht gegeben, denn in dem einen Geist, im Glauben an das eine Wort, in dem einen Tisch der Eucharistie sind die Ressourcen des Zusammenhalts, aus denen das Geheimnis der Kirche unter allen Völkern und Kulturen sich inkarniert, gegeben.

Wenn, wie HANS WALDENFELS (87–101) mit Berufung auf Karl Rahner feststellt, auch ekklesiologisch gesehen das Ganze, das immer vorausgesetzt wird, immer nur im Fragment zu haben ist, und wenn es keine Vorrangstellung eines Kulturraumes mehr in einer polykulturellen und polyzentrischen Welt gibt, dann stellt sich doch die Frage, »welche normative Kraft die verschiedenen Kulturzentren im Hinblick auf die Authentizität des Christentums ausüben« (88). Der Beitrag der Kirche in Europa könnte in einer Rechenschaftsablegung darüber liegen, inwieweit sie gelernt hat, die Frage nach ihrer Einheit unter Berücksichtigung der Geschichte zu stellen (92). Eingedenk ihres Anteils an der Schuldgeschichte Europas (98) spricht WALDENFELS unter Berufung auf Karl Rahner der Christenheit in Europa die Chance zu, »aufgrund der Erfahrungen, die sie im Laufe der Geschichte mit den Prozessen der Inkulturation gemacht hat, einen besonderen Sinn für die Möglichkeiten und Gefahren, die sich mit diesen Prozessen ergeben, zu entwickeln« (99). Im übrigen gewinnt auch die Ortskirche in Europa ihre Eigenart, ihre Identität aus der Symbiose von Rückvermittlung an den normativen Ursprung des Christentums und die immer neue Inkarnation des in Christus geschenkten Heils.

Der bekannte Lateinamerikaner JON SOBRINO widmet seinen ausführlichen Beitrag (102–135) zum Thema »Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen ...« seinem Ordensbruder Ignatio Ellacuria, der mit weiteren fünf Jesuiten und zwei Frauen im November 1989 in San Salvador ermordet wurde. Die Kirche der Armen ist eine Kirche mit »Sitz im Tode«. Sie bedarf der Teilhabe am wirklichen Leben Jesu (105). Was aber ist Kirche Jesu heute? Das ist die entscheidende Frage (105) angesichts konfliktierender Ekklesiologien. Die Frage stellt die Kirche sich nicht nur vor sich selbst, sondern vor allem in Verantwortung vor dem Heute Gottes, der einen Willen für seine Schöpfung hat. Die Kirche stellt sich diese Frage auch mit dem Risiko, daß sie noch nicht wissen kann, was Gott heute sagt, wenn es denn ein Wort Gottes sein sollte



(107 ff). Dieses Heute Gottes wird hörbar im Leben und »vor allem« im Tod der Armen und der unterdrückten Mehrheiten. Kirchliche Gemeinschaft entsteht erst dann, wenn die Kirche in der geschichtlichen Realität auf dieses Heute Gottes antwortet (109, 112). Die reale kirchliche Substanz wäre nach SOBRINO »die Verwirklichung des wahren Leibes Christi in der Geschichte, ohne Zweideutigkeiten«, eine Kirche, die in den Schwachen dieser Welt Gestalt angenommen hat, darin weltbezogen ist, aber nicht von der Welt lebt (113). Das wäre der Tempel des Geistes (ebd.) und die reale Verwirklichung des Glaubens an den Gott des Lebens und den Gott des Opfers (114 ff). Nachdem SOBRINO so den Vorrang des Wortes vor der Ekklesiologie eingeschränkt hat, macht er eine zweite *particula exclusiva* geltend. Für ihn ist kein Zweifel, daß die Kirche Jesu Christi in der Welt heute »nur die Kirche der Armen« sein kann (117). Indem die Kirche dies hört und konsequent befolgt, stellt sie sich unter das Kreuz und wird so wieder zum Licht der Völker (122 ff). SOBRINO hat den Schneid zu fragen, ob diese Kirche wirklich existiert oder ob er eine pure Fiktion produziert. In seiner Antwort verweist er auf die Kirche der Märtyrer.

Kirchliche Gemeinschaft ist laut SOBRINO in folgendem Spannungsfeld zu verwirklichen: Es gibt Arme, weil es Reiche gibt, und Reiche, weil es Arme gibt. Wenn man anstelle des alten institutionellen Uniformismus heute den Pluralismus geltend macht, dann kann auf der Grundlage dieses Ansatzes das Problem einer kirchlichen Gemeinschaft mit den Armen nicht gelöst werden (124 ff). Vielmehr ist »das gekreuzigte Volk als Stifter kirchlicher Gemeinschaft« (127) zu sehen. De facto und de iure ist der leidende Gottesknecht heute in den Armen das Licht der Völker (129 ff). Der Beitrag der Ortskirchen der Armen ist, daß sie auf diese Weise andere Kirchen erleuchten (123 ff) und ihre Armut als idealen Ort der Umkehr anbieten (131).

Es ist deutlich, daß die Beiträge zu diesem Band nicht alle auf einer Linie liegen. Das macht das Buch zur interessanten Lektüre. Vergleichsweise fällt der 3. Teil aus meiner Sicht ein wenig ab, weil er zunächst in zwei Beiträgen (137 ff, 148 ff) doch wieder zu einem hierarchischen Denken zurückkehrt und die Bischofskonferenzen als Ebenen und Instrumente anbietet, die ad intra und ad extra eine Verständigung über die Sendung der Kirche vorantreiben könnten. Das Thema des Gottesvolkes fällt, wo es um Konsequenzen geht, vergleichsweise ab. Anders der im Stil kolloquiale, in der Sache harte Beitrag von IGNATIO ELLACURIA (195 ff), der posthum zum Abdruck kommt und sich mit dem Vorwurf der Glaubenskongregation und Kardinal Ratzingers auseinandersetzt, die Befreiungstheologie betreibe einen politischen Reduktionismus. Demgegenüber macht ELLACURIA noch einmal die Umkehrforderung im Sinne Jon Sobrinos geltend: Die Kirche muß sich zum Reich Gottes bekehren und Geschichte der Erlösung als eine Erlösung der Geschichte, als einen historischen Prozeß der Befreiung der Armen begreifen, die quantitativ die Mehrheit in der Welt und in der Weltkirche darstellen (205 f).

Hamburg

Theodor Ahrens

**Blaser, Klauspeter:** *Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung* (Ökumenische Existenz heute 7) Chr. Kaiser Verlag / München 1991; 153 S.

Die Barmer Theologische Erklärung stellt eine wichtige Bekenntnistradition jedenfalls der protestantischen Christenheit in Deutschland dar und ist insofern schon von ökumenischer Bedeutung. Das gilt um so mehr, als sie im Gegenüber zu und in Abgrenzung von einer theologischen Verklärung und Vergötzung des Volkes formuliert wurde.

KLAUSPETER BLASER, der in Lausanne als Systematiker und in Basel als Missions- und Ökumenewissenschaftler tätig ist, bedenkt in dem oben angezeigten Buch die Bedeutung vor allem der ersten Barmer These im Blick auf aktuelle Theologien des Volkes, wie sie in Afrika, Asien und Lateinamerika im Schwange sind.

Einleitend zeigt BLASER, daß die Wirkung Barmens, abgesehen vom Kontext Südafrika, auf die Theologien des Südens gering gewesen ist.



BLASER zeichnet die Barmer Theologische Erklärung in deren historischen und politischen Kontext ein (12–60) und läßt sich nicht zu einer fundamentalistischen Verabsolutierung des Barmer Textes verleiten. Allerdings nimmt er mit Barmen an, daß die Zentralität der Christologie im theologischen Nord-Süd-Dialog nicht zur Disposition steht. Das ist eine Voraussetzung, die er mit den meisten Befreiungstheologinnen und -theologen, jedenfalls in Lateinamerika und Afrika, teilen dürfte, eine Voraussetzung, die freilich im interreligiösen Dialog gegenwärtig durchaus strittig zu sein scheint (101 ff).

In Teil 2 (61–110) unternimmt der Vf. einen Durchgang durch Theologien des Volkes im Süden und formuliert als ein erstes Zwischenergebnis, daß »Volk« und »Volk Gottes« in den gängigen Theologien des Südens sich von nationalsozialistischen wie burischen Bestimmungen des Volksbegriffs unterscheiden. Es folgen dann Konkretionen — zunächst im Blick auf die Diskussionslage in Afrika. In dem doppelten Spannungsfeld zwischen schwarzer Theologie und afrikanischer Theologie einerseits und dem anscheinend gesamtafrikanischen Dissens zur Auffassung vieler Missionare, der biblische Gott sei erst mit der biblischen Botschaft nach Afrika gekommen, sei vielmehr den Afrikanern immer schon bekannt gewesen, aktiviert BLASER seine von Barmen her mitgebrachte Vorgabe: Die Christologie macht den Unterschied. Allerdings notiert er (82 ff) die Beobachtung von H. Balz, daß eben diese Annahme in Afrika keineswegs allgemein akzeptabel ist: »afrikanische Theologie ist zunächst die Negation dessen, womit für Barth und Barmen die Theologie als christliche anfängt« (82). Die Diskussionslage ist also schwierig. Im Ergebnis führt sie allerdings nicht einfach zur völligen Inkommunikation. Trotz allgemeiner Ablehnung einer von Barth inspirierten Wort-Gottes-Theologie konstatiert BLASER vor allem bei Jean Marc Ela ein zunehmendes Interesse an Kreuzestheologie und Christologie.

Auch im Rückblick auf seinen zweiten Durchgang, der sich mit einigen Aspekten der theologischen Gesprächslage in Asien befaßt, hält BLASER abschließend fest, daß die Vorschläge asiatischer Theologinnen und Theologen zum Thema Offenbarung Gottes wohl kaum auf der Linie der ersten Barmer These liegen, ja, es sei sogar »die Frage, ob ein sinnvolles Gespräch überhaupt möglich« sei (vgl. 102 f).

Der entsprechende Durchgang zur lateinamerikanischen Diskussionslage konzentriert sich auf die Entdeckung der Bibel durch das Volk selbst, also auf der Ebene gelebter christlicher Volksreligion und im Horizont erhoffter Befreiung. BLASER ist hier wie zuvor nicht nur fair und umsichtig, sondern einfühlsam bestrebt, die unabweislich berechtigten Anliegen der Armen in der Dritten Welt gerade in ihrem Anhalt am Evangelium zu würdigen und gegen bei uns scheinbar selbstverständliche, jedenfalls eingängige Vermittlungen des Evangeliums mit kapitalistischer Ideologie kritisch zur Geltung zu bringen. Dennoch bleibt im Blick auch auf die lateinamerikanische Diskussionslage die Frage, ob die Bibel dem armen Volk irgendetwas zu sagen hat, was es sich nicht auch ohne die Bibel, etwa nach Lektüre des 1. und 2. Korbes der Menschenrechte, selbst sagte oder sagen könnte (110).

Also geht es in Teil 3 des Buches (111–153) darum, einen ökumenischen Streit voranzutreiben. Das tut BLASER freilich nicht aus einer besserwisserischen oder richtenden Haltung heraus. Er löst in der Sache wie im Ton die Forderung ein, die er selbst (150, Anm. 176) geltend macht, nämlich daß der ökumenische Diskurs auf reziproker Anerkennung beruht, »von dem einen Evangelium« herkommt, das in der Vielfalt unterschiedlicher und in ihrer Deutung strittiger Kontexte nicht schlichtweg relativiert werden kann, vielmehr in der gemeinsam anerkannten Verpflichtung auf die Zukunft des Reiches Gottes virulent bleibt. Ein solcher eschatologischer Horizont erlaubt keine Sakralisierung der Armen, schreibt auch ihrer Ethnizität keine Offenbarungsqualität zu, verdunkelt allerdings auch nicht die bleibend gültige Option Jesu für die Armen.

Einer der interessantesten Abschnitte des Buches gilt der Prüfung der Frage, was in der Zuordnung und Unterscheidung von Geschichte und Heilsgeschichte eigentlich christliche Praxis heißen könnte. Beruht das, was jeweils als christliche Praxis ausgegeben wird, immer schon auf einer vorlaufenden, oft stillschweigend vorausgesetzten Dogmatik oder Ideologie, fragt BLASER mit Max Stackhouse (135 ff).



Das Buch endet mit einer Reihe von Thesen zur Regulierung des interkulturellen theologischen Diskurses (149 ff).

Es bietet eine gute Einführung in die gegenwärtige ökumenische Diskussionslage zu Theologien des Volkes, indem es eine wichtige Bekenntnistradition des europäischen Kontextes aufgreift und zu jenen Stimmen des Südens in Verbindung setzt, die uns zu Eindeutigkeit, Entschiedenheit und Verbindlichkeit mahnen.

Hamburg

Theodor Ahrens

**Dirks, Walter** (Hg.): *Gefahr ist. Wächst das Rettende auch? Befreiende Theologie für Europa* (Edition Solidarisch leben 1) Verlag A. Pustet / Salzburg 1991; 259 S.

Befreiungstheologie ist in mancher Hinsicht bei uns zum Konsumartikel geworden. Sie wird aus Überzeugung, als Modeströmung oder gar aus Naivität übernommen. Aber ist sie in unserem Kontext überhaupt von Belang? Es herrscht Konsens darüber, daß sie hier nicht einfach kopiert werden kann und daß sie als akademischer Diskurs »mit den Anforderungen des Marktes nach ständiger Innovation und Originalität in der Textproduktion« (205) nicht Schritt halten könnte. Sie entsteht ja in mündlicher Kommunikation von Leidenssituationen, Ausgrenzungen und Zurücksetzungen im Licht der biblischen Geschichte. Eben das Problem der Befreiungstheologie bei uns — diese wird als Notwendigkeit immer wieder und seit langem postuliert — beschäftigt das vorliegende Buch: »Die Frage nach dem Wie dieses ›Theologietransfers‹ in den europäischen Kontext aber ist bis in unserer Tage unzureichend beantwortet. Was kann befreiungstheologische Praxis in Europa bedeuten?« (9)

Während andere Publikationen mit analoger Fragestellung meistens in der Theorie oder in Postulaten enden, nimmt es die vorliegende in Kauf, bei aller theologischen Verankerung gerade nicht geschlossener systematischer Entwurf oder akademische Abhandlung zu sein, sondern mit Erfahrungsberichten zu arbeiten, besonders brisante Problemfelder anzugehen und, auf sie bezogen, Versuche des Handelns auszumachen. Darum ist das auf den ersten Blick etwas abschreckende Inhaltsverzeichnis letztlich konsequent und einleuchtend. Neben einer Einleitung — eine Frage im Gespräch mit WALTER DIRKS hat dem ganzen den Titel gegeben — enthält das Buch in gut befreiungstheologischer Manier die Teile Sehen (Gefahr ist. Erfahrungen), Urteilen (Suche nach dem rettenden Gott. Analysen), Handeln (Wächst das Rettende auch? Projekte). Jeder Teil beginnt mit einer grundsätzlichen Besinnung (Felder für eine Befreiungstheologie in Europa — Gott denken als Befreiung im Kontext Europas — Schritte zu einer österreichischen Befreiungstheologie) und bringt dann stets in derselben Reihenfolge je einen Beitrag zu Ökologie, Judentum, Arbeit, Frauen, Kindern, Neuen Technologien und Flüchtlingen. Man kann so das Buch gleichsam schichtweise abtragen, quer hindurchlesen, um dann schließlich noch auf ein Nachwort von M. BÜHRIG und D. SÖLLE zu stoßen. An dieser Aufzählung ist ersichtlich, wo für die Herausgeber und Autoren die Praxisfelder einer europäischen Befreiungstheologie liegen, und mehrfach wird unterstrichen, daß die lateinamerikanische nicht auf den europäischen Kontext übertragbar sei, »weil die Realität und die Gesellschaft hier anders aussehen und die Probleme der Menschen wenig Ähnlichkeit aufweisen« (23). Trotz universeller Bedeutung der Befreiungstheologie (22) ist ihre Rezeption unmöglich, wenn die Nord-Theologie von geborgten Erfahrungen der Kirche der Befreiung lebt (114). Es wird sogar prophezeit, daß die Kirchen Europas sterben werden, wenn sie nicht »das Abenteuer einer nach dem Evangelium ausgerichteten Umkehr, einer Neuorientierung des Denkens, Fühlens und Handelns auf sich nehmen« (24). Viel steht also auf dem Spiel, auch wenn sich sicher das Buch nur als Anstoß und Mosaiksteinchen in einer ganzen Bewegung versteht.

Was sonst noch dazu gesagt werden kann, ist rein willkürlich. Denn es ist klar, daß sich ein Buch mit fast 30 verschiedenen Autoren aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (von einigen Ausnahmen abgesehen handelt es sich meist um weniger bekannte Namen, und auch das ist sympatisch und geht nicht auf Kosten der Qualität) und eher kurzen Beiträgen in keiner Weise zusammenfas-



sen läßt. Am besten zitiere ich einige der verschiedenen Sätze, die ich mir während der Lektüre angestrichen habe:

»Unsere Hauptschuld besteht darin, nicht zu handeln« (21).

»Daß es so weiter geht, ist die Katastrophe« (104, Zitat von W. Benjamin).

»Entscheidend sind die Fragen: Wie kann inmitten der allseitigen Lebensverwüstungen von Gott, dem ›Brot des Lebens‹, gesprochen werden? An welchen Gott glauben wir? Welche Augen können ihn sehen?« (114).

»Europäische Befreiungstheologie fängt dort an, wo sich radikale Gegenseitigkeit zwischen den Geschlechtern vollzieht und der/die eine nicht über die/den andere(n) herrscht, auch nicht im Denken und auch nicht in der theologischen Wissenschaft« (165).

»Der Entschluß, in freier Kommunikation zu leben und also die neuen Maschinen für das zu nehmen, was sie sind: bloße Informationsmaschinen, dieser Entschluß zur Anerkennung der eigenen Würde jedes Menschen setzt trotz unserer Informiertheit voraus, daß wir nicht von unseren Maschinen her leben, sondern wahrzunehmen vermögen, daß sich Freiheit immer nur ereignet, wo sie mir in der Kommunikation durch andere gewährt wird« (191 f).

»Was soll ich den Menschen in Österreich sagen, wenn sie mich immer wieder fragen, ›Was können wir für Euch in Brasilien tun‹? ›Den Kapitalismus abschaffen‹« (203).

»Doch trotz aller Ernüchterung stirbt die Hoffnung nicht« (251).

Eine weitere Originalität des Buches ist hervorzuheben: die suggestiven Lithographien und Zeichnungen von ROGER LOEWIG, welche, zu Beginn eingeführt, das ganze Buch durchziehen. Der Künstler sieht die Katastrophe und Brüche der Geschichte, den Zivilisationsbruch, gleichsam durch Auschwitz markiert und versteht seine Kunst als Bitte um Menschlichkeit.

Ich habe mich von der Lektüre überzeugen lassen, daß *eine* europäische Befreiungstheologie gar nicht von gutem wäre; es muß vielmehr viele derartige Versuche geben, weil sonst unweigerlich wieder ein Konsumartikel entstehen würde. Dennoch fehlt dem Buch eine systematische Reprise des Ganzen, die auch die beiden Nachworte nicht leisten. Es ist denn auch mehr ein Lesebuch als ein Lehrbuch entstanden, was seinen Wert in keiner Weise mindert. Die Beispiele des Handelns im dritten Teil sind nicht ausschließlich und auch nicht repräsentativ. Was würde denn der Verzicht auf Metatheorie und Exemplarität für unsere Theologie und ihren akademischen Status bedeuten? Gefahr? Wächst das Rettende auch? Die Frage bleibt offen.

Worb

Klauspeter Blaser

**Fornet-Betancourt, Raúl** (Hg.): *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika* (Theologie der Dritten Welt 16) Herder / Freiburg – Basel – Wien 1991; 189 S.

Schon seit ihren Anfängen setzt sich die Theologie der Befreiung in Lateinamerika sehr intensiv mit der wirtschaftlichen Realität ihres Kontinents auseinander. Der vorliegende Band bietet einen recht guten Überblick über die aktuelle lateinamerikanische Diskussion im Spannungsfeld von Theologie und Ökonomie. Alle Beiträge machen deutlich, daß in einer Situation der Unterdrückung und Ausbeutung die Fragen der Wirtschaft im Zentrum der Theologie behandelt werden müssen. In der lateinamerikanischen Theologie steht nicht die Frage des Atheismus (Gibt es einen Gott?) zentral, sondern die Frage des Fetischismus bzw. des Götzendienstes (Wer ist unser Gott?).

Die Beiträge dieses Bandes sind also nur zu verstehen vor dem Hintergrund der lateinamerikanischen Wirklichkeit, und insofern sind sie kontextuell. Die Bedeutung des Kontextes für Theologie und Philosophie in Lateinamerika macht RAUL FORNET-BETANCOURT in seiner Einleitung sehr deutlich: »Im Kontext der Armut entscheidet sich also die Gottesfrage im Kampf gegen die Götzen des Systems ›Wirtschaft‹, d. h. im Kampf für das Leben der Armen, die das Opfer des Systems sind.« (17) Vor allem für die LeserInnen, die sich noch nicht mit der Theologie und Philosophie der Befreiung auseinandergesetzt haben, ist die Einleitung ein Schlüssel für die Erschließung der folgenden Beiträge.



S. BERNAL RESTREPO untersucht anhand päpstlicher und lateinamerikanischer Verlautbarungen das Verhältnis zwischen »Katholischer Soziallehre und Kapitalismus«. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das römische Lehramt sich zunehmend vom Kapitalismus distanziert, während die Bischöfe Lateinamerikas das System des liberalen Kapitalismus an ihren Generalversammlungen in Medellín (1968) und in Puebla (1979) verurteilen und als sündhaft kennzeichnen. Die in Puebla verwendete Kategorie der »Strukturen der Sünde« findet sich schließlich auch in der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* von Johannes Paul II., so daß BERNAL zu Recht von einem Einwirken der kirchlichen Peripherie auf das kirchliche Zentrum sprechen kann.

Daß in diesem Wandel die in Medellín und Puebla formulierte vorrangige Option für die Armen eine besondere Bedeutung hat, zeigt M. MANZANERA in seinem Beitrag. Aber eine Entscheidung zugunsten der Option für die Armen hat auch Konsequenzen für die Praxis in Wissenschaft, Politik und Wirtschaft. So fordert MANZANERA den interdisziplinären Dialog mit den Sozialwissenschaften, eine Option für die Demokratie sowie eine Humanisierung der Wirtschaft.

Für die Verkündigung in Lateinamerika heißt Option für die Armen, bei der Gotteserfahrung der Armen anzusetzen. Für JUNG MO SUNG bedeutet das aber auch, den Schrei der Armen, der den »Götzendienst in der Gesellschaft anklagt« (92 f), hörbar zu machen. Der Götzendienst sei das Marktparadigma, das keine menschlichen Bedürfnisse kenne und in der Schuldenkrise seine Opfer fordere. Für die religiöse Rechtfertigung dieser Opfer würde eine regelrechte »Opfertheologie« entworfen.

Die Spur dieser Opfertheologie wird von F. J. HINKELAMMERT bis zur Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury zurückverfolgt. Dabei durchschreitet er mit großen Schritten die Theologiegeschichte des Abendlandes. Für einen europäischen Theologen scheinen die Ausführungen HINKELAMMERTS die Grenzen der wissenschaftlichen Redlichkeit zu überschreiten, doch drücken sie meines Erachtens — auch in ihrer Polemik — die Betroffenheit eines in die Kämpfe des lateinamerikanischen Volkes verwurzelten Europäers aus. Ganz eng an HINKELAMMERTS Thesen zur Opfertheologie schließt sich der Beitrag über »Die Theologie des Imperiums« von R. VIDALES an. Vor allem in den USA werden von Staat und Wirtschaft theologische Abteilungen unterhalten, die eine Theologisierung und somit eine religiöse Legitimierung des Kapitalismus zum Ziel haben. Einer der Hauptvertreter dieser Institutionen ist der Amerikaner M. Novak, dessen Schriften von VIDALES genauestens analysiert werden.

Der Beitrag von E. DUSSEL greift in die aktuelle philosophische Diskussion zwischen Befreiungsethik und Diskursethik (J. Habermas, K.-O. Apel) ein, an der auch europäische Theologen beteiligt sind, die sich auf Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns beziehen (H. Peukert, E. Arens). DUSSELS zentrale Kritik an der Theorie Habermas' besteht darin, daß seine Kategorien lediglich für die nordatlantische Wirklichkeit des Spätkapitalismus zutreffen, nicht aber für den lateinamerikanischen Kontext, der durch einen peripheren Kapitalismus geprägt sei. Außerdem vernachlässige Habermas durch die Konzentration auf die Sprache die Leiblichkeit und Lebendigkeit des Menschen. Deshalb mache die Theorie des kommunikativen Handelns auch nicht auf die »fetischistische Inversion« aufmerksam, die die kapitalistische Wirtschaftswissenschaft bei der Definition des Wertes einer Ware (der Ursprung des Wertes werde von der Arbeit, vom vergegenständlichten Leben, zur Nützlichkeit und somit zum Markt verschoben) vornehme, und die — theologisch gesprochen — Götzendienst darstelle.

Der Band wird abgeschlossen mit einem »Versuch zum kritischen Gespräch aus europäischer Sicht« von F. FURGER. Obwohl er selber zu Beginn seines Beitrages betont, daß es sich bei den Beiträgen des Bandes um »Texte der Betroffenheit« handele, die geprägt seien von einer lateinamerikanischen Optik, nimmt er bei der Beurteilung der Beiträge eine deutliche Zweiteilung vor: Auf der einen Seite die Texte, die mit der europäischen christlichen Sozialethik vereinbar sind und mit denen man folglich im Gespräch bleiben kann, und auf der anderen Seite die Texte, auf die dies nicht zutrifft. Zu letzteren gehören für FURGER die beiden Beiträge von HINKELAMMERT und DUSSEL, denen dieser zudem vorwirft, nicht von unten her zu denken und mit ihren Thesen den Anliegen der Armen zu schaden. Sicherlich sind an die kontextuell geprägten Beiträge kritische Anfra-



gen zu richten. Doch wer nicht bereit ist, die kritischen Anfragen der Texte an europäische Wissenschaft ernst zu nehmen und nur allzu schnell ein Urteil spricht, scheint meines Erachtens am »Versuch zum kritischen Gespräch« gescheitert zu sein.

Littau

Georg Wessling

**Hoffmann, Johannes** (Hg.): *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen. Symposium: Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen*, Bd. 1, Verlag für Interkulturelle Kommunikation / Frankfurt 1991; 306 S.

In diesem Band wird das erste von drei Symposien des Vereins »Theologie interkulturell« am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt zur Problematik der Menschenrechte in verschiedenen kulturellen Kontexten dokumentiert. Bei diesem ersten Symposium (1990) ging es vor allem um die Frage der Begründung von Menschenrechten aus der Sicht der unterschiedlichen Kulturen Europas, Lateinamerikas, Asiens und Ozeaniens, Afrikas und der islamischen Welt. Eingeleitet werden die Beiträge vom Frankfurter Theologen JOHANNES HOFFMANN, der einen kurzen, aber sehr instruktiven Aufriß der Begründungsfrage in der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Diskussion gibt. Vor dem Hintergrund der interkulturellen Herausforderungen stellt er sich die Frage, ob und in welcher Weise Menschenrechte kulturelle Voraussetzungen haben, ob daher ihre Universalisierung überhaupt anzustreben ist. Von daher, so HOFFMANN, »ist den Lebensformen, in denen die Völker der Erde schon immer Menschenrechte realisierten, bevor sie diese explizit reflektierten, eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden« (30). Dabei darf der kulturzerstörerische Charakter des europäisch-christlichen Kolonialismus nicht aus dem Blick verloren werden.

Dies geschieht im Folgenden auf der Grundlage von jeweils zwei Referaten pro Sektion, deren weiterführende Diskussion jeweils in den ebenfalls abgedruckten Rapporten dokumentiert wird. Für alle Kulturkreise konnten kompetente Referentinnen gewonnen werden.

Zwei Defizite dieses ansonsten sehr gut kompilierten Bandes seien trotzdem erwähnt: Die eher begründungstheoretischen Beiträge von Ofelia Schutte, Francis D'Sa und Bénézet Bujo werden durch konkrete Berichte von José Aldunate, Nicholapillai Maria Saveri (muutu) und Smangaliso Mkhathswa über die Menschenrechtspraxis in den jeweiligen Kontexten sinnvoll ergänzt. Dies geschieht in bezug auf die europäische und islamische Welt nicht. Zur Thematik des Islam hätte man, um einen interkulturellen Gesprächsgrundsatz zu beachten, einen muslimischen Gelehrten einladen sollen. Auf die weiteren Symposien, die sich den Fragen des Verhältnisses von Menschenrechten, Lebensformen und kulturellem Kontext (1991) und den ökonomischen Bedingungen für die Realisierung der Menschenrechte (1992) widmen, darf man jetzt schon gespannt sein.

Fribourg

Christoph Lienkamp

**Steinkamp, Hermann:** *Sozialpastoral*, Lambertus-Verlag / Freiburg 1991; 160 S.

Die Möglichkeiten einer »Sozialpastoral unter hiesigen gesellschaftlichen und (volks-)kirchlichen Bedingungen« zu erkunden und Ansätze dazu modellartig zu entwickeln, ist Anliegen dieses Buches. Angeregt wurde seine Thematik durch die Praxis und Theorie der »pastoral social«, wie sie seit Medellín (1968) einen Schwerpunkt kirchlicher Praxis in Lateinamerika bildet. Anhand einiger Beispiele (zur Volksbildung, Landpastoral u. ä.) wird diese eingangs näherhin vorgestellt.

Allerdings ist es mit einem bloßen Import und Transfer der Sozialpastoral — etwa im Sinne einer Erweiterung und »Bereicherung« der hiesigen kirchlichen Praxis — nicht getan. Nach Steinkamp geht es um mehr und Grundsätzlicheres. Was christliche bzw. kirchliche Praxis ist, die Orthopraxis also steht zur Debatte. Sich auf die Sozialpastoral einzulassen bedeutet, ein neues Paradigma christlich-kirchlicher Praxis zu entwerfen: von der herkömmlichen »Betreuungs- und Mitgliedschaftspastoral« zu einer subjektiv- und partizipationsorientierten Pastoral.



Soll der Versuch zu einer solchen Transformation nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein, muß konsequent auch hier jener methodische Dreischritt »Sehen — Urteilen — Handeln« durchgeführt werden, wie er in der Sozialpastoral Lateinamerikas und anderswo geläufig geworden ist. Entsprechend ist das Buch von H. STEINKAMP gegliedert:

In Teil I, »Sehen«, geht es um die Analyse der gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen einer Sozialpastoral in der Ersten Welt, wobei konkret die Situation in Deutschland zugrundegelegt wird. Indem STEINKAMP vier derzeit diskutierte Theoreme zur individuellen und kollektiven Befindlichkeit (»Individualisierungs«-Komplex; »Kolonialisierung der Lebenswelt«; »neuer Sozialisationstyp«; »Risikogesellschaft«) miteinander kombiniert, gewinnt er eine Zeitdiagnose, die deutlich macht, daß zwischen den »Pathologien der Moderne« bei uns und der wachsenden Verelendung der »Dritten Welt« ursächliche Zusammenhänge bestehen. Die Kirchen stehen somit vor der Herausforderung — und das wäre ein adäquater Ansatz von Sozialpastoral im hiesigen Kontext —, ob sie fähig und willens sind, diese Zusammenhänge — »wenn schon ohnmächtig, sie zu überwinden, so doch — mindestens anzuklagen, zu ihrer Aufklärung beizutragen und — soweit es ihren Kräften entspricht — an der Veränderung der hiesigen Bedingungen mitzuwirken« (43). Ist aber die kirchliche Praxis hierzulande selbst nicht zu sehr in den gesellschaftlichen Plausibilitäten, Widersprüchen und Pathologien befangen und verstrickt, als daß sie zu einer solchen transformierenden Praxis überhaupt in der Lage wäre?

Es ist darum nur konsequent, daß STEINKAMP in Teil II, »Urteilen«, zu einer entschiedenen Umkehr der Kirchen aufruft, und zwar im Sinne des Evangeliums entschlossen die Option »Kirche für andere« und damit verbunden die Option »Kirche für Arme« zu ergreifen. In der pastoralen Praxis erfährt das dadurch seine Operationalisierung, daß es statt um Rekrutierungsbemühungen um das Auslösen von Betroffenheit geht, statt um Aktivierung der anderen um Selbstorganisation, statt um Geselligkeit um Verbindlichkeit, statt um Routinehandel um die Freisetzung sozialer Kreativität; statt um Erbauung um Bekehrung.

In Teil III, »Handeln«, konkretisiert STEINKAMP den Ansatz der Sozialpastoral anhand von vier paradigmatischen Problemfeldern: Deformation durch Arbeitslosigkeit; Jugendarbeit zwischen System und Lebenswelt; Telefonseelsorge — modernster kirchlicher Service oder Basisgemeinde?; Diakonische Gemeinde. Das kann hier im einzelnen nicht entfaltet werden.

Zweifelsohne ist dieses Buch von STEINKAMP eine der wichtigsten praktisch-theologischen Neuerscheinungen der letzten Zeit. Es handelt sich um eine höchst anspruchsvoll fundierte Konzeption dessen, was unter den hiesigen Bedingungen »Orthopraxie« — im Sinne eines solidarischen Handelns heutiger Menschen in der Nachfolge Jesu und seiner Reich-Gottes-Praxis — zu sein hätte. Eine solche Sozialpastoral durchbricht viele der geläufigen Schemata, die zwischen Individuum und Gesellschaft, Nahbereich und weltweitem Horizont, Pastoral und Diakonie u. a. m. trennen, und hält dazu an, Zusammenhänge und Verbindungen wahrzunehmen, ohne sich allerdings in programmatischen Beschwörungen zu verlieren. Im Gegenteil, sie insistiert auf der konkreten Praxis als ihrem Bewährungsfeld. Nicht zuletzt darum wirkt sie leicht anstößig ...

Paderborn

Norbert Mette

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

José Oscar Beozzo, Rua Oliveira Alves, 164, 04210 São Paulo (SP);

José Severino Croatto, ISEDET, Camacúá 282, 1406 Buenos Aires;

Mariano Delgado, Gardeschützenweg 126, 1000 Berlin 45;

Ludger Weckel, Leostr. 3, 4400 Münster.



# MÜNCHENER THEOLOGISCHE Zeitschrift

Vierteljahresschrift für das Gesamt-  
gebiet der katholischen Theologie

43. Jahrgang · 1992  
Heft 3 und 4

---

43. JAHRGANG · HEFT 3 · 1992

## 500 Jahre Amerika: 1492–1992

Juan Carlos Scannone SJ  
*Der nichtverstandene Andere*

Leonardo Boff OFM  
*Herausforderung nach 500 Jahren Evangelisierung*

Paulo Suess  
*Zur Geschichte und Ideologie von Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien*

Heinrich Petri  
*Der Absolutheitsanspruch des Christentums und das Problem der Religionsfreiheit*

Josef Sayer  
*»Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Reich Gottes gelangt«*

Ursula Nothelle-Wildfeuer  
*Kirche im Kontrast oder Kirche in der Welt?*

---

43. JAHRGANG · HEFT 4 · 1992

Ulrich Horst  
*Michael Schmaus: Glückwunsch zum 95. Geburtstag*

Peter Neuner  
*Newmans Bedeutung für die Theologie heute*

Franz Wiedmann  
*John Henry NEWMAN — ein Philosoph der Gegenwart?*

Günter Biemer  
*»Niebuhrisieren«?*

Günter Biemer  
*Die Gläubigen in Dingen der Lehre befragen?*











