

N12<522890534 021



UBTÜBINGEN



Zeitschrift für Missions- wissenschaft und Religions- wissenschaft

77. JAHRGANG · 1993 · HEFT 1

| | | |
|------------------------|--|----|
| | Editorial | 1 |
| JOHANNES MEIER: | »... dem zerfallenden und dem Verderben zueilenden Katholizismus Brasiliens Hilfe bringen.« | 3 |
| HANS-WERNER GENSICHEN: | Mission und Kolonialismus | 25 |
| HERMANN JANSSEN: | Neue religiöse Bewegungen in Melanesien | 35 |
| ULRICH DEHN: | Paradigmenwechsel in der Theologie? | 50 |
| OTTMAR FUCHS: | Plädoyer für eine radikale Pluralitätsethik | 62 |
| | Bericht: | |
| GERHARD KRUIP: | 1492-1992: Kein Neubeginn ohne kritische Reflexion der Geschichte | 78 |
| | Theologische Examensarbeiten | 83 |
| | Buchbesprechungen | 91 |

14. JUL. 1993



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, Fax 832614

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 86941 St. Ottilien,
Telefon 08193/71261, Fax 6844

Gesamtherstellung: EOS Druck, D-W 86941 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 77. Jahrgangs ZMR 1993

Abhandlungen

| | |
|---|-----|
| AHRENS, THEODOR: Das Versprechen neuen Lebens. Zur Dynamik des Christentums in Ozeanien | 263 |
| COLLET, GIANCARLO: Bekehrung – Vergleich – Anerkennung. Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft .. | 200 |
| DEHN, ULRICH: Paradigmenwechsel in der Theologie? | 50 |
| DELGADO, MARIANO: Theologie angesichts religiöser Vielheit | 183 |
| FUCHS, OTTMAR: Plädoyer für eine radikale Pluralitätsethik | 62 |
| GENSICHEN, HANS-WERNER: Mission und Kolonialismus | 25 |
| GENSICHEN, HANS-WERNER: Zur Orient- und Missionserfahrung von Paul Schütz | 152 |
| JANSSEN, HERMANN: Neue religiöse Bewegungen in Melanesien (s. auch: <i>Erratum</i> , 320) .. | 35 |
| KAMSTRA, JACQUES H.: Japanese Monotheism | 122 |
| MEIER, JOHANNES: »... dem zerfallenden und dem Verderben zueilenden Katholizismus Brasiliens Hülfe bringen.« | 3 |
| MÜLLER, GOTELIND: Furukawa Rosen und das Zeitalter des Skeptizismus | 233 |
| NEU, RAINER: Plötzlicher Tod und Vergeltungsglaube bei den Bergvölkern Nordluzons (Philippinen) | 288 |
| PHAN, PETER C.: Experience and Theology: An Asian Liberation Perspective | 99 |
| SCHÜßLER, WERNER: Das Kopernikanische Prinzip und die Theologie der Religionen | 37 |
| WAARDENBURG, JACQUES: Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik | 214 |

Kleine Beiträge

| | |
|--|-----|
| DOPPELFELD, BASILIUS: »Mission« im neuen »Katechismus der Katholischen Kirche« | 300 |
|--|-----|

Berichte

| | |
|--|-----|
| BAUMANN, MARTIN: »Einheit in der Vielfalt – Buddhismus in Europa«. Kongreß europäischer Buddhisten in Berlin | 160 |
| KRUIP, GERHARD: 1492–1992: Kein Neubeginn ohne kritische Reflexion der Geschichte | 78 |

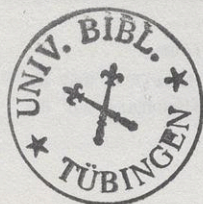
Mitteilungen

| | |
|--|----|
| Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1991/92 | 83 |
|--|----|

Besprechungen

| | |
|--|-----|
| ANTES, PETER (Hg.): Der Islam. Religion – Ethik – Politik (Riße) | 162 |
| ASSMANN, HUGO / HINKELAMMERT, FRANZ J.: Götze Markt (Wessling) | 91 |
| BARCATT, BEDE: A History of the Southern Vicariate of Colombo Sri Lanka, being also The History of the Apostolate of the Sylvestrine-Benedictine Monks in the Island (Koschorke) | 163 |
| BUCHER, ALEXIUS J. / FORNET-BETANCOURT, RAÚL / RENKER, JOSEPH / SING, HORST (Hg.): Die »Vorrangige Option für die Armen« der katholischen Kirche in Lateinamerika (Kruip) . | 92 |
| BURRIDGE, KENELM: In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours (Gensichen) . | 244 |
| CHENU, MARIE-DOMINIQUE: Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit (Kruip) | 165 |
| CHUNG HYUN KYUNG: Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch (Heidemanns) | 307 |
| ELSAS, CHRISTOPH / KIPPENBERG, HANS G. (Hg.): Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte (Waldenfels) | 165 |
| FABELLA, VIRGINIA / SUN AI LEE PARK (Ed.): We dare to dream. Doing Theology as Asian Women (Heidemanns) | 307 |
| GRIFFITHS, BEDE: Leben im christlichen Ashram, hg. von Bogdan Snela | 166 |
| HAGEMANN, LUDWIG: Was glauben Christen? Die Grundaussagen einer Weltreligion (Riße) . | 245 |
| HALBFASS, WILHELM: Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought (Gächter) | 167 |
| HEIN, UWE: Indische christliche Seelsorge (Pulsfort) | 169 |
| Herder Lexikon Symbole (Antes) | 170 |
| HOFFMANN, PAUL: Das Erbe Jesu und die Macht der Kirche. Rückbesinnung auf das Neue Testament (Venetz) | 170 |

| | | | |
|--|-----|--|-----|
| HOLM, NILS G.: Einführung in die Religionspsychologie (Antes) | 245 | OHASHI, RYOSUKE (Hg.): Die Philosophie der Kyoto-Schule (Waldenfels) | 310 |
| HUBER, FRIEDRICH: Die Bhagavadgita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben (Gensichen) | 173 | OZAKI, MAKOTO: Introduction to the Philosophy of Tanabe (Waldenfels) | 311 |
| IMMOOS, THOMAS: Ein bunter Teppich. Die Religionen Japans (Tschimoto) | 174 | PACZENSKY, GERT V.: Teurer Segen. Christliche Mission und Kolonialismus (Gründer) . . . | 93 |
| IMMOOS, THOMAS: Japan — Archaische Moderne (Laube) | 176 | PIERIS, ALOYSIUS: Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus (Camps) | 255 |
| JONGENEEL, JAN A.B.: Missiologie. I. Zendingsetenschap. II. Missionarie Theologie (Schreiter) | 246 | PÖTSCHER, WALTER: Aspekte und Probleme der minoischen Religion. Ein Versuch (Figl) . | 256 |
| KANTOWSKY, DETLEF: Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis (Baumann) | 247 | POSPISCHIL, HANS THOMAS: Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen (Lienkamp) | 312 |
| KIPPENBERG, HANS G. / LUCESI, BRIGITTE (Hg.): Religionswissenschaft und Kulturkritik (Busch) | 248 | ROTHE, STEFAN: Der Südafrikanische Kirchenrat (1968–1988): Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand (Arens) | 315 |
| KRAMER, ROLF: Umgang mit der Armut. Eine sozialethische Analyse (Kuczek) | 309 | SAWYER, FRANK: The poor are many. Political Ethics in the Social Encyclicals, Christian Democracy, and Liberation Theology in Latin America (Kruip) | 94 |
| LEE, CHWEN JUAN A. / HAND, THOMAS G.: A Taste of Water. Christianity through Taoist-Buddhist Eyes (Waldenfels) | 249 | SNELA, BOGDAN: Der Ochs und sein Hirte. Zen-Augenblicke (Waldenfels) | 258 |
| LEE-LINKE, SUNG-HEE: Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie (Heidemanns) | 307 | SPIJKER, GERARD VAN'T: Les usages funéraires et la mission de l'Eglise. Une étude anthropologique et théologique des rites funéraires au Rwanda (Tossou) | 316 |
| LUBAC, HENRI DE: Geheimnis, aus dem wir leben (Heimbach-Steins) | 250 | STARK, SYLVIA: Vātsya Varadagurus Tattvanirṇaya (van Bijlert) | 318 |
| MEIER, JOHANNES: Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln (Reinhard) | 251 | STINE, PHILIP C.: Bible Translation and the Spread of the Church. The last 200 Years (Waldenfels) | 319 |
| MINNEMA, LOURENS: Bespiegelingen aan het venster (Camps) | 253 | WIESENTHAL, SIMON: Segel der Hoffnung. Christoph Columbus auf der Suche nach dem Gelobten Land (Heidemanns) | 95 |
| MÜLLER, KARL / PRAWDZIK (Hg.): Ist Christus der einzige Weg zum Heil? (Schiffers) | 178 | WALF, KNUT: Westliche Taoismus-Bibliographie (Waldenfels) | 319 |
| Mumonkan. Die torlose Schranke. Zen-Meister Mumons Kōan-Sammlung neu übertragen und kommentiert von Zen-Meister Kōun Yamada (Waldenfels) | 179 | WILLIAMS, C. PETER: The Ideal of the Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy (Gensichen) | 259 |
| NIRUMAND, BAHMAN (Hg.): Im Namen Allahs. Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland (Baumann) | 253 | YAGI, SEIICHI / SWIDLER, LEONARD: A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue (Waldenfels) . | 260 |
| NOLAN, ALBERT: Gott in Südafrika. Die Herausforderung des Evangeliums (Tafferner) . | 254 | | |



Gk I 85

EDITORIAL

Gedenken und Glückwunsch

Bei der Bemühung, die eigene Gegenwart zu verstehen, darf nicht vergessen werden, daß diese nicht ohne die Vergangenheit ist. Schulen entstehen durch Lehrer, die Schüler sammeln und nach sich ziehen. Das gilt ganz allgemein im Leben wie in den Wissenschaften, auch in der Missionswissenschaft. Hier soll an drei Lehrer der Missionswissenschaft erinnert werden, die Schule gemacht haben und deren Gedenktage daher nicht vergessen werden dürfen.

Im vergangenen Jahr gab es zweimal einen Anlaß an den großen Benediktiner *Thomas Ohm* zu erinnern: Er wurde vor 100 Jahren am 18. Oktober 1892 in Westerholt/Westfalen geboren und verstarb vor 30 Jahren am 25. September 1962. Thomas Ohm war nicht nur der Wiederbegründer der Münsterschen Missionstheologie in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg und vor dem 2. Vatikanischen Konzil. In gewissem Sinne war er der eigentliche Vater der deutschsprachigen Missionstheologie. Jedenfalls hat er über die Stabilisierung des Münsterschen Lehrstuhls und Instituts hinaus der Missionstheologie ein eigenes Profil gegeben.

Heinz Robert Schlette hat anläßlich dieser Gedenktage mit Dank darauf hingewiesen, daß sich schon bei Ohm jene Spannung ankündigt, die erst in der Folgezeit richtig zum Durchbruch gekommen ist: Die Kirche weiß sich einerseits bleibend dem Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums als der weltweit wirksamen Heilsbotschaft verpflichtet und muß doch andererseits anerkennen, daß Gott selbst in der Geschichte, zumal der Geschichte der Religionen, auch anderweitig seine eigene Handschrift erkennen läßt, und »Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann« (*Ad gentes* 7).

So sagt Schlette von Ohm: »... seine Anstöße und Anregungen gehören zu der Vorgeschichte eines neuen christlich-kirchlichen Selbstverständnisses und verdienen deswegen, trotz ihrer Begrenztheit und (Zeit-)Bedingtheit, das respektvolle Memento, das man »alten Meistern« schuldet.« (Vgl. Orientierung 56 <15. November 1992>, Nr. 21: 239f.) Vielleicht findet sich in nächster Zeit einmal ein jüngerer Wissenschaftler, der das ausgedehnte Werk von Thomas Ohm auf seine Bedeutsamkeit für den heutigen interreligiösen wie interkulturellen Diskurs hin auslegt und erschließt.

Doch wenn wir schon »gedenken«, dann tun wir es auch mit Dankbarkeit und Freude im Hinblick auf *Josef Glazik* und *Bernward Willeke*, die beide in diesem Jahr ihr 80. Lebensjahr vollenden: Josef Glazik am 1. Februar, Bernward Willeke am 26. September. In der Tat, Thomas Ohm hat Schule gemacht, und seine Wirkung beschränkt sich nicht auf die große Zahl von Veröffentlichungen, die er uns hinterlassen hat. Wichtiger als die vielen Werke und Aufsätze ist sicherlich das Fortleben in Menschen, Wissenschaftlern, Theologen, die dem Anliegen missionarischer Bewußtseinsbildung und missionarischer Tätigkeit in der Kirche immer neu ihre Stimme geben und das im Bemühen tun, daß jede Zeit auch ihr Recht hat, den Grund christlicher Mission zu erfahren.

Mit dem Namen *Josef Glazik* bleibt nach innen die aufopfernde Tätigkeit gerade auch für den Bestand dieser Zeitschrift verbunden. Von 1962 bis 1974 war er ihr Chefredakteur. Nach außen, in die größere Öffentlichkeit von Kirche und Welt hinein bleibt Glazik einer der einflußreichsten Mitgestalter des Missionsdekrets *Ad gentes*, das das 2. Vatikanische Konzil am 7. Dezember 1965 feierlich verkündigt hat. Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Missionswissenschaftler hat bis in die jüngste Zeit erfahren dürfen, wie sehr ihm selbst das Konzil zum Herzblut geworden ist. Inzwischen lebt Glazik eher zurückgezogen. Doch die kleinen Sammlungen seiner Predigten und Meditationen sprechen von einer Tätigkeit, die nicht zu unterschätzen ist: Weitergabe und Auslegung des Wortes im Gottesdienst und in Exerzitienkursen, wie Josef Glazik sie auch heute noch konkret betreibt. Die veröffentlichten Predigten lassen den Leser teilnehmen an der Erfahrung, wie der Lehrer mit der Botschaft umgeht, dem die christliche Heilsverkündigung in der Welt in Wissenschaft und Lebenszeugnis stets der tragende Lebensgrund geblieben sind.

Bernward Willekes große Liebe ist bis in sein hohes Alter das Chinesische Reich der Mitte. Das können auch die vielen anderen Tätigkeiten nicht überdecken. Bis auf den heutigen Tag ist Willeke, woimmer er kann, aktives Mitglied bei Konsultationen und Konferenzen, die über China, das Land und seine Kirche, die verdeckte wie die offene, abgehalten werden. Kontakt mit China und seiner Geschichte sucht er, wo er kann. In den letzten Jahren ist ihm dabei ein besonderes Betätigungsfeld im Franziskanerorden zuge wachsen. Von der Ordensleitung ist ihm aufgetragen worden, an der Aufarbeitung der Geschichte der franziskanischen Chinamission mitzuarbeiten. Die Aufgabe macht ihm nicht nur große Freude; sie hat ihm zudem auch noch immer wieder Reisen zu den Quellen in Rom, aber auch in Hongkong und Fernost ermöglicht. Wie Josef Glazik ist jedenfalls auch Bernward Willeke bis in sein hohes Alter hinein rüstig, geistig wach und voller Interesse an den Dingen, die in der Wissenschaft, in der Kirche, unter den Völkern geschehen. Die Kirche ist dann wirklich nicht mehr allein die Kirche der deutschen Heimat, sondern Kirche in allen Kontinenten.

Es ist dem Herausgeber, der Redaktion und dem Redaktionskomitee, aber dann auch den Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft der Missionswissenschaftler wie allen Mitgliedern des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen ein Anliegen, den beiden großen Lehrern der Missionswissenschaft an ihren Geburtstagen ihren Respekt zu erweisen und ihnen Gottes Liebe und Segen zu wünschen, auf daß sie beide — bei allen alterlichen Beschwerden — uns allen noch lange Wegbegleiter in einer Kirche sind, die sich im Sendungswillen Gottes begründet weiß.

Hans Waldenfels SJ

»... dem zerfallenden und dem Verderben zueilenden Katholizismus Brasiliens Hilfe bringen.«

Zum Wirken der deutschen Franziskaner in Brasilien nach den wiederentdeckten Briefen von Frei Evaristo (Wilhelm) Schürmann OFM aus den Jahren 1894–1914

von Johannes Meier

Vor einigen Jahren wurde mir von einer befreundeten Familie ein kleines Aktenbündel übergeben, worin die lange vergessenen Briefe eines Verwandten aus Brasilien gesammelt waren. Es handelte sich um zwölf Briefe aus dem Zeitraum von 1894 bis 1914 sowie einige weitere Dokumente, die der deutsche Franziskaner P. Evaristo (Wilhelm) Schürmann an seine Angehörigen in Westfalen geschickt hatte. Eine Gastdozentur an der Theologischen Fakultät des Erzbistums São Paulo bot mir im Sommersemester 1991 eine günstige Umgebung, mich mit diesem Dossier zu befassen. In São Paulo befindet sich nämlich das Provinzialat und Archiv der südbrasilianischen Franziskanerprovinz »Von der Unbefleckten Empfängnis«. Von São Paulo aus konnte ich auch nach Florianópolis reisen, der Landeshauptstadt von Santa Catarina, und dort das Archiv des Erzbistums sowie des örtlichen Franziskanerklosters konsultieren;¹ in Florianópolis hat P. Evaristo von 1909 bis in sein Todesjahr 1939 gelebt und gewirkt.

Am 10. Juli 1991 haben die brasilianischen Franziskaner der Ankunft der ersten vier deutschen Brüder in ihrem Land vor genau 100 Jahren in Teresópolis (Santa Catarina) gedacht. Die damals begründete Beziehung hat sich außerordentlich dynamisch und fruchtbar entwickelt und ist auch in der Gegenwart sehr lebendig; wenn in zahlreichen kirchlichen Gemeinden und Kreisen in der Bundesrepublik an den Entwicklungen und Problemen in Brasilien lebhaft Anteil genommen wird, so verdankt sich dies in erheblichem Maße der Arbeit der Franziskaner. Wie aber ist es seinerzeit zu dieser »Nord-Süd«-Verbindung gekommen?

Um die religiösen Verhältnisse in Brasilien während der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts richtig einzuschätzen, muß man den Blick weit zurück lenken. Dem blühenden Barock-Katholizismus hatte die Politik des portugiesischen Premierministers Pombal (1756–77) schwere Schläge versetzt. Pombal, ein kämpferischer Aufklärer, ließ die Jesuiten aus Portugal und seinen Kolonien ausweisen und erschwerte durch zahlrei-

¹ Für die vielfältige Hilfe, die ich dabei erfuhr, möchte ich an dieser Stelle ganz herzlich danken; stellvertretend für alle darf ich P. Provinzial Stefan Ottenbreit in São Paulo und P. José Artulino Besen in Florianópolis nennen.

che Gesetze die Arbeit der übrigen Ordensgemeinschaften. Während deshalb die Orden fortan kontinuierlich an Einfluß verloren, stieg die Bedeutung des Weltklerus und der katholischen Laienorganisationen (Bruderschaften, Drittordensgemeinschaften); in diesen Schichten verwurzelte sich eine aufklärerisch-patriotisch-staatskirchliche Gesinnung; sie prägte die Religionspolitik Brasiliens, auch nachdem sich das Land 1822 von Portugal gelöst hatte und durch Dom Pedro I. zum Kaiserreich proklamiert worden war. Unter Pedro II. (1831/40–1889) ging zwar dieser liberale Einfluß zurück, und vereinzelt wurden auch Orden neu zugelassen, die in Brasilien bisher nicht vertreten waren — z.B. die Lazaristen des hl. Vinzenz von Paul, die aus Frankreich kamen –, andererseits wurde aber der staatliche Druck auf die in Brasilien seit der Kolonialzeit vertretenen Orden der Franziskaner, Benediktiner, Karmeliten und Merzedarier beibehalten. Justizminister José Tomás Nabuco verbot 1855 diesen Orden die Aufnahme von Novizen bis zur Regelung ihrer Reform in einem Konkordat; doch zum Abschluß eines Konkordates kam es nicht.²

Für die Orden war dies von verheerender Auswirkung. Während die beiden Provinzen der Franziskaner in Brasilien Mitte des 18. Jahrhunderts jeweils etwa 500 Mitglieder mit ewiger Profeß gezählt hatten, waren es 1891 nur noch zehn, in der Nordprovinz vom hl. Antonius neun und in der Südprominz ein einziges. Vor allem der 1878 gewählte Provinzial der Nordprovinz, Frei Antônio de São Camilo de Lélis, arbeitete nach Kräften gegen diesen Prozeß an, um seinen Orden vor dem Ruin zu retten. Er sah als Ausweg den Eintritt ausländischer Brüder in die beiden brasilianischen Ordensprovinzen. Doch die dafür erforderliche Genehmigung der Regierung war nur zu erhalten, wenn die fremden Geistlichen in der Erziehung und Katechese von Indios eingesetzt würden. über den Erzbischof von Salvador da Bahia, Dom Luís Antônio dos Santos, und den Präfekten der Propaganda-Kongregation, Kardinal Giovanni Simeoni, gelangte schließlich eine entsprechende Anfrage an das im Oktober 1889 in Rom versammelte Generalkapitel der Franziskaner, wo sie das Interesse des Provinzials der niedersächsisch-westfälischen Ordensprovinz »Saxonia«, P. Gregorius Janknecht, fand. Der Generalminister des Ordens übertrug daraufhin durch Dekret vom 18. Dezember 1889 der »Saxonia« die neue »Missio vulgo de Bahia«. Hauptzweck dieser Mission war entsprechend den Absichten von Frei Antônio und Dom Luís die Restauration der beiden brasilianischen Franziskanerprovinzen; das aber konnte in dem Dekret mit Rücksicht auf die brasilianische Regierung nicht ausgesprochen werden, vielmehr war von Indianermission die Rede — eine Unterlassung, welche später noch verschiedene Komplikationen zur Folge hatte.³

Unterdessen war in Brasilien am 15. November 1889 die Monarchie gestürzt und die Republik ausgerufen worden. Kirche und Staat wurden juristisch getrennt, die regalistische Religionspolitik nahm ein Ende. Die veränderten Verhältnisse verschafften der Kirche eine Fülle neuer Wirkmöglichkeiten im Bildungswesen, in der Publizistik und auf dem caritativ-sozialen Sektor; aber die Pfarrhäuser dienten nicht länger als Standesamt

² Bezüglich aller wichtigen Aspekte der Kirchengeschichte Brasiliens im 19. Jahrhundert kann verwiesen werden auf: »História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda época: A Igreja no Brasil no Século XIX«, bearbeitet von: João FAGUNDES HAUCK / HUGO FRAGOSO / JOSE OSCAR BEOZZO / KLAUS VAN DER GRIJP / BENNO BROD, *História Geral da Igreja na América Latina II/2*, Petrópolis² 1985.

³ VENANCIO WILLEKE, *Frei Antônio de São Camilo de Lélis: Franciscanos na História do Brasil*, Petrópolis 1977, 135–141.

und Wahllokal. Eine große Zahl männlicher und weiblicher Orden und Kongregationen drängte nun ins Land; vielfach fanden sie ihren ersten Anlaufpunkt unter den europäischen Einwanderern, die sich schon zur Zeit des Kaiserreichs vor allem im Süden Brasiliens angesiedelt hatten. In den Kolonien der italienischen, deutschen und polnischen Katholiken waren die Voraussetzungen für das Gedeihen eines ultramontanen Kirchenverständnisses besonders günstig; doch die Romanisierung der brasilianischen Kirche hatte längst auch in den Priesterseminaren eingesetzt und die im Lande nachgewachsene Klerusgeneration erfaßt.⁴

Die Nachrichten von den politischen Veränderungen in Brasilien ließen die norddeutschen Franziskaner zunächst etwas zögern, ihre neue Mission in Angriff zu nehmen. In der Zwischenzeit holte der als Oberer des Projektes vorgesehene P. Amandus Bahlmann Informationen über sein künftiges Bestimmungsgebiet ein. Der deutsche Jesuitenprovinzial P. Jakob Rathgeb, der neun Jahre in Südbrasilien gewirkt hatte, legte nahe, sich vor der Aufnahme der Missionsarbeit im tropischen Bahia zunächst in Südbrasilien zu akklimatisieren, wo gleichfalls großer Priestermangel herrsche und die deutschen Kolonien religiösen Beistand benötigten. So kam es, daß die Patres Amando (Amandus) Bahlmann und Xisto (Xystus) Meiwes sowie die Brüder Humberto (Hubert) Themans und Mauricio (Mauritius) Schmalor im Juli 1891 zwar den Konvent zu Salvador da Bahia aufsuchten, dort aber Frei Antônio de São Camilo de Lélis zu dessen Überraschung mitteilten, sie wollten in den Süden weiterreisen.⁵ In Teresópolis im Staate Santa Catarina ließen sie sich dann am 10. Juli nieder und übernahmen die örtliche Seelsorge, wohin sie ihr Landsmann, der aus dem Bistum Münster stammende Priester Francisco Xavier Topp,⁶ seit Januar 1890 unter den deutschen Kolonisten in Santa Catarina als »Wandermissionar« tätig, vermittelt hatte.⁷ Als im Dezember 1891 vier weitere Patres und vier Brüder aus Deutschland in Teresópolis eintrafen, konnten die Franziskaner neue Aufgaben in der Umgebung übernehmen: zunächst die Pfarrei Lages und im Mai 1892 auf Bitten von Pastor José Maria Jakobs⁸ auch die Pfarrei Blumenau.⁹

⁴ JOSE OSCAR BEOZZO, »Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil 1870–1930«, in: RIOLANDO AZZI (Hg.), *A vida religiosa no Brasil. Enfoques Históricos*, São Paulo 1983, 85–129.

⁵ VENANTUS WILLEKE, »Die Neubelebung der nordbrasilianischen Franziskanerprovinz«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 52 (1968) 277–288, hier 281.

⁶ JOSE ARTULINO BESEN, »Monsenhor Francisco Xavier Topp, o institucionalizador da Igreja Catarinense«, in: *Encontros Teológicos. Revista do Instituto Teológico de Santa Catarina*, ano 5, No. 2 (1990) 27–32.

⁷ »História da Missão Brasileira dos Frades Menores de S. Francisco da Província da Santa Cruz da Saxônia. Tradução da monografia, escrita em latim, de Frei Amando Bahlmann, existente em manuscrito, sob zelosa guarda de Frei Venâncio Willeke, feita por Frei Aurélio Stulzer. Anotações de Frei Sebastião Ellebracht«, in: *Vida Franciscana. Provincia Franciscana da Imaculada Conceição, Brasil*, julho de 1975, ano LII, No. 48, 5–50, hier 16–18.

⁸ Jacobs, der am 1. August 1892 in Rio de Janeiro starb, hatte nach einer Privataudienz bei Papst Pius IX. 1876 mit der pastoralen Betreuung der Katholiken von Blumenau begonnen und dort seit 1877 ein Kolleg aufgebaut, dessen Leitung er gleichfalls den Franziskanern anvertraute. Die Stadt, bis heute eine Hochburg des Deutschums in Brasilien, war am 2. September 1850 von Dr. Hermann Blumenau aus Braunschweig und 24 Frauen und Männern gegründet worden; die ersten Siedler waren protestantischer Konfession. Dazu: JOHANNES DISSE, »Gründung der Stadt Blumenau in Brasilien«, in: *Westfälischer Heimatkalender*, Münster 1973, 122–126.

⁹ SALESIUS ELSENER, »Die deutschen Franziskaner in Brasilien«, in: *Aus allen Zonen. Bilder aus den Missionen der Franziskaner in Vergangenheit und Gegenwart*, 10. Bd., Trier 1912, 53–55.

Der Provinzial von Salvador, Frei Antônio de São Camilo de Lélis, hatte inzwischen mehrfach gegenüber verschiedenen Adressaten an das erste Ziel der »Missio vulgo de Bahia« erinnert, woraufhin sein Kollege, der Provinzial der »Saxonia«, P. Gregorius Jan-knecht, am 6. Juni 1892 den deutschen Mitbrüdern in Santa Catarina schrieb: »Auf jeden Fall muß der Versuch gemacht werden, in Bahia selbst und anderen Klöstern der Antoni-usprovinz festen Fuß zu fassen. So war es die ursprüngliche Absicht, und so scheint es mir durchaus der Wille Gottes zu sein, wenn nicht die Unmöglichkeit sich klar heraus-stellt, was bis jetzt keineswegs der Fall ist. Unbegreiflich unklug wäre es ja, mit großen Schwierigkeiten und Kosten neue Klöster zu bauen, wenn alte Klöster ohne Mühe zu er-halten sind.«¹⁰ So führte P. Amando Bahlmann, der im Juli 1892 nach Deutschland zu-rückgerufen worden war, im November desselben Jahres eine 18köpfige Expedition von Ordensleuten über den Atlantik; ihr schlossen sich noch zwei Münsteraner Weltgeistliche an und der Arzt Dr. Josef Topp, ein Bruder des erwähnten P. Francisco Xavier Topp. Zwei Patres und vier Brüder, darunter auch Bahlmann, reisten nicht bis Santa Catarina; sie zogen am 27. Dezember 1892 in den Konvent von Salvador da Bahia ein. Nachdem sie sich eine Zeitlang eingewöhnt hatten, wurde dort am 2. März 1893 ein Provinzialka-pitel veranstaltet. Bei dieser Gelegenheit traten die beiden deutschen Patres förmlich in die nordbrasilianische Ordensprovinz über. Ferner wurde eine Reform der Provinz be-schlossen, für die sich der im Amt bestätigte Provinzial, Frei Antônio de São Camilo de Lélis, persönlich verbürgte. P. Amando Bahlmann übernahm das Amt des Guardians in Salvador, der andere Deutsche, P. Tatian Thesing, das des Novizenmeisters. Den übrigen acht brasilianischen Patres wurde zugesagt, ihr religiöses Leben in gewohnter Form bei-behalten zu können. Umgekehrt versprachen diese, die Reform der Provinz im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu unterstützen, was in der Folgezeit neben dem Provinzial beson-ders der Kustos tat, Frei Joaquim do Espírito Santo. Als am 2. Mai 1893 der Guardian von Recife, Frei Paulino da Soledade, verstarb, siedelte der Provinzial nach dort über, um auch in diesem Konvent Vorbereitungen für die Aufnahme neuer Mitbrüder aus Deutschland zu treffen. Mit der Ankunft der vierten Expedition der »Saxonia« (acht Prie-ster, drei Kleriker, 13 Novizen, fünf Laienbrüder unter Leitung von P. Irenäus Bierbaum als Kommissar) im Juni 1893 waren dann die personellen Voraussetzungen gegeben, die alten Klöster von Salvador da Bahia und Recife mit neuem Leben zu erfüllen.¹¹

Bei einer Besprechung am 18. Juli im Konvent zu Salvador da Bahia, an der auf Einla-dung des Kommissars auch zwei Delegierte der Niederlassungen in Santa Catarina (Teresópolis, Lages, Blumenau) teilnahmen, wurde das weitere Vorgehen der deutschen Franziskaner in Nord- und Südbrasilien abgestimmt; hierbei drängte Bierbaum darauf, die sich aus der Restauration der beiden Ordensprovinzen ergebenden Herausforderungen mit den pastoralen Erfordernissen unter den deutschen Siedlern im Süden zu koordinie-ren. Während sich die Brüder im Einwanderermilieu des Südens fast zu Hause fühlen konnten, stießen sie im Norden mit der ihnen völlig fremden Welt des lusoamerikani-

¹⁰ Zitiert nach: VENANTIUS WILLEKE, *Die Neubelebung der nordbrasilianischen Franziskanerprovinz*, 280, Anm. 12.

¹¹ *História da Missão Brasileira dos Frades Menores de S. Francisco da Província da Santa Cruz da Saxônia*, 41 f; SALESIUS ELSENER, *Die deutschen Franziskaner in Brasilien*, 55–57.

schen Katholizismus zusammen. Der Einzug in den Konvent zu Recife und mehr noch in jenen im benachbarten Olinda, wo nach Bierbaums Vorstellungen ein Studium entstehen sollte, konfrontierte die Deutschen mit den lokalen Drittordensgemeinschaften und Bruderschaften, die zahlreiche Räume und Zellen belegt hatten. Teile der Gebäude wurden auch als Begräbnisstätten genutzt und waren mit Särgen besetzt; in Olinda war das Kloster »bis auf die nackten Wände ausgeplündert und der Garten fast ganz mit Hütten armer Leute in Beschlag genommen«. ¹² Solchen Widrigkeiten zum Trotz füllten sich die Konvente von Recife und Olinda, nachdem am 10. Juli 1894 eine fünfte (zwei Priester, zwölf Kleriker, 24 Novizen, 14 Laienbrüder) und am 4. Dezember 1894 eine sechste Expedition (vier Priester, vier Kleriker, sieben Laienbrüder und 27 Postulanten, davon 24 Schüler und drei Brüderkandidaten) eingetroffen waren; diese letztere wurde von Bierbaum selbst geleitet, der im August 1894 nach Deutschland gefahren war. ¹³ Als dann aber verschiedene Erkrankungen auftraten, die ihre Ursache teils in den schlechten hygienischen Zuständen hatten, gewiß aber auch auf die unkluge, dem tropischen Klima wenig angepaßte Lebensweise der deutschen Franziskaner zurückzuführen waren, mußte im April 1895 das Kloster in Olinda wiederaufgegeben werden; die älteren Ordensleute wurden in Recife untergebracht, die Schüler mit ihren beiden Lektoren in den Süden nach Blumenau verlegt, wo seit Juli 1894 an einem neuen Kloster gebaut wurde. Diese Entscheidung fiel nach einer Intervention der deutschen Provinzleitung; bei ihr waren offenbar mehrfach Nachrichten eingegangen, welche die Attraktivität des Südens (günstiges Klima, geringe Sprachprobleme) herausstrichen; es scheint, als habe unter den deutschen Franziskanern eine heimliche Opposition gegen die Vorstellungen des Kommissars Bierbaum bestanden, der sich ja mehr für die Restauration der alten brasilianischen Konvente einsetzte. Bierbaum trat im Februar 1895 von seinem Amt zurück und begab sich, dieses Mal endgültig, nach Deutschland. Als im folgenden Jahr 1896 zwischen dem 4. Februar und dem 1. April zehn Brüder im Alter von 18 bis 32 Jahren in den Konventen zu Recife und Salvador dem Gelbfieber zum Opfer fielen, ¹⁴ entschied Bierbaums Nachfolger, P.

¹² VENANTIUS WILLEKE, Die Neubelebung der nordbrasilianischen Franziskanerprovinz, 283; Vgl. auch: Ebd., 281, und: SALESIUS ELSENER, *Die deutschen Franziskaner in Brasilien*, 55.

¹³ *História da Missão Brasileira dos Frades Menores de S. Francisco da Província da Santa Cruz da Saxônia*, 43; SALESIUS ELSENER, *Die deutschen Franziskaner in Brasilien*, 58 f.

¹⁴ Die Toten waren: Frei Vicente Specht, geb. 1872, aus Harsewinkel/Westfalen; Frei Estanislau Brokötter, geb. 1877, aus Warendorf/Westfalen; Frei Elias Holtkort, geb. 1874, aus Soest/Westfalen; Frei Agostinho Plassmann, geb. 1874, aus Varensehl/Westfalen; Frei João José Schmidt, geb. 1870, aus Geldern/Niederrhein; Frei Junpero Klein, geb. 1868, aus Arft/Eifel; Frei Bertoldo Bigge, geb. 1863, aus Padberg/Westfalen; Frei Humilis Sauer, geb. 1876, aus Geseke/Westfalen; Frei Marcelo Oberborbeck, geb. 1876, aus Hardenberg/Rheinland; Frei Gualberto Herbrandt, geb. 1872, aus Robertville/Rheinland. Wiedergabe der Namen nach: OLAVO R. SEIFERT, »Confrades da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, falecidos nos primeiros 50 anos da restauração (1891—1941)«, in: *Coleção Centenario* 2, Rio de Janeiro 1990, 27—45. In den beiden Vorjahren waren jeweils zwei Brüder verstorben, 1894 Frei Hermenegildo Jacobi durch einen Reitunfall und Frei Taciano Thesing an Gelbfieber, 1895 Frei Inocencio Mosser an Gelbfieber und Frei Afonso Klein an Beriberi: Ebd., 19—25. Dem Gelbfieber erlag auch P. Gregorius Janknecht, der 1889 als Provinzial die Mission der »Saxonia« in Brasilien angenommen hatte; ausgelöst durch die Unstimmigkeiten über den regionalen Einsatzschwerpunkt, unternahm der 66jährige Janknecht 1895 eine Visitationsreise, die ihn an alle Orte führte, wo sich Mitbrüder aus der »Saxonia« aufhielten; er infizierte sich auf dieser Reise am Gelbfieber und starb zwei Tage nach seiner Rückkehr am 1. März 1896 im Kloster zu Paderborn: Ebd., 15—17; *História da Missão Brasileira dos Frades*

Lullus Mus, daß das Noviziat und die Studien ganz nach Blumenau verlegt werden sollten; überhaupt verlagerte sich der Schwerpunkt des Einsatzes der deutschen Franziskaner in den folgenden Jahren nach Südbrasilien. Nach 1896 wurde Petrópolis im Staat Rio de Janeiro Sitz des Kommissars der »Saxonia«; und als am 14. September 1901 die beiden brasilianischen Provinzen förmlich wiedererrichtet wurden, zählte die Südprovinz 68, die Nordprovinz aber nur 38 Patres und Fratres.¹⁵

Zu den 24 Schülern, die mit Kommissar Irenäus Bierbaum im Dezember 1894 nach Nordbrasilien kamen, zählte auch der 16jährige Wilhelm Schürmann. Der soziokulturelle Kontext, dem der spätere Frei Evaristo entstammte, dürfte dem seiner meisten Mitschüler ähnlich und vergleichbar sein; er soll im folgenden kurz geschildert werden.

Wilhelm Schürmann war am 19. September 1878 im Haus Nr. 85 in der Bauerschaft Heerde, Kirchspiel Clarholz (Westfalen), geboren worden. Sein Vater, der Weber Heinrich Schürmann, der am 7. Juli 1868 die aus dem benachbarten Marienfeld gebürtige Catharina Krewet (oder: Kreft) geheiratet hatte, war bereits am 24. Februar 1889, noch nicht 50jährig, verstorben. Das ärmliche Elternhaus lag an einer alten Straße, welche die 1803 säkularisierten Klöster der Prämonstratenser in Clarholz (1133 gegr.) und der Zisterzienser in Marienfeld (1185 gegr.) miteinander verband, von beiden Kirchdörfern etwa je 4 km entfernt; die unmittelbare Umgebung, das »Weiße Venn«, war eine damals noch ungerodete Heidelandschaft. Wilhelm Schürmann hatte vier ältere Geschwister (Ferdinand, Maria, Hermann und Heinrich) sowie noch eine jüngere Schwester (Elisabeth). Im Elternhaus wurde plattdeutsch gesprochen; es herrschte eine strenge und fromme Atmosphäre, geprägt vor allem von der Mutter.¹⁶ Zum Haushalt gehörte auch noch eine Schwester des Vaters, Elisabeth, die als Tagelöhnerin auf dem nahegelegenen Bauernhof Ostfechtel arbeitete. Als die Mutter an Lichtmeß 1895 starb, wurde diese Tante zur Stütze der verwaisten Geschwisterschar; die Vormundschaft über die jüngeren, noch unmündigen Kinder übernahm ein Bruder der Mutter. Die Gemeinde Clarholz zählte damals knapp 2000 Einwohner, bis auf zwölf evangelische Bürger alle katholischen Bekenntnisses, und war 1887 gerade an das Eisenbahnnetz angeschlossen worden (Strecke Münster-Rheda/Lippstadt). Die Bevölkerung wohnte gemäß der im Münsterland üblichen Streusiedlung in Bauerschaften; in der Bauerschaft Heerde lebten in genau 100

Menores de S. Francisco da Província da Santa Cruz da Saxônia, 44; SALESIUS ELSENER, *Die deutschen Franziskaner in Brasilien*, 59–62.

¹⁵ VENANTIUS WILLEKE, *Die Neubelebung der nordbrasilianischen Franziskanerprovinz*, 284–288.

¹⁶ Im Brief vom 1. April 1901 aus Blumenau schreibt Frei Evaristo: »Wie freue ich mich, daß in dem Hause, in welchem mich der gütige Gott geboren u. erziehen werden ließ von meinen lieben frommen Eltern, auch jetzt noch der Engel des Friedens wohnt. Mit Vertrauen kann ich sagen, der Segen Gottes und unserer guten Eltern ruht auf Euch. ... Mein Glück aber und meinen hohen Beruf, wem anders habe ich alles zu verdanken, als dem barmherzigen Gott und dann auch meiner guten Mutter! Ich erinnere mich noch sehr gut, wie sie mich als kleiner Junge schon erzählte von dem hochhl. Meßopfer u. dem allerhlst. Altarsakramente, wie sie mich lehrte, dem himml. Vater den kostbaren Leib und das hlst. Blut seines vielgeliebten Sohnes nach der hl. Wandlung aufzuopfern. Ein unschuldiges Kinderherz nimmt so etwas mit Liebe auf und bewahrt es für's Leben und schaut mit ganz andern Augen u. Herzen zum göttl. Heiland in Brodsgestalt empor, als ein schon mit Sünden beschmutztes Herz. Hätte ich nicht so fromme Eltern gehabt, vielleicht wäre ich nicht im Kloster.« — Die Verwechslung von »mir« und »mich« ist eine typische Schwierigkeit für jemanden, dessen Muttersprache das Plattdeutsche ist, in welchem es diese Unterscheidung nicht gibt; Frei Evaristo ist dieser Fehler verschiedentlich in seinen Briefen unterlaufen; den Empfindern wird er kaum aufgefallen sein.

Wohnhäusern 557 Menschen. Gleich seinen Geschwistern und den anderen Heerder Jungen und Mädchen besuchte Wilhelm Schürmann die Heerder Bauerschaftsschule, deren Torbogen eine schöne Inschrift zierte: »LaVDeM parVVLI reCIpe Creator VnIversI« (Das Lob des Kindes empfangen der Schöpfer des Weltalls).¹⁷ Im Brief vom 14. Februar 1911 erwähnt Frei Evaristo, daß er für seinen alten Lehrer Wilhelm Müller, der am 11. Dezember 1909 verstorben war, eine Messe gelesen habe.¹⁸ Religiöse Einflüsse scheinen die beiden Kapläne Klemens Albert Höner¹⁹ und Johannes Weskamp²⁰ ausgeübt zu haben;²¹ angeblich hat ein Clarholzer Kaplan Frei Evaristos älterem Bruder Hermann, der sich gleichfalls mit dem Gedanken trug, Ordensmann zu werden, davon abgeraten: »Bléiw du män to Hous, et mot auk düftige Familgenväter giéwen«.²² Das Laurentius-Patrozinium seiner Heimatpfarrei blieb Frei Evaristo zeit seines Lebens bedeutsam.²³ Nach dem Schulabschluß scheint sich Wilhelm Schürmann eine kurze Zeit in der Kreisstadt Wiedenbrück aufgehalten zu haben.²⁴ »1893 hatte ich Wiedenbrück verlassen, um

¹⁷ Das Chronogramm ergibt das Baujahr 1829. Zitiert nach: HEINRICH SCHÜRMANN, »Geschichte des Clarholzer Schulwesens«, in: *Clarholz und Lette in Geschichte und Gegenwart 1133–1983. Heimatbuch*, zur gemeinsamen 850-Jahr-Feier herausgegeben von den Heimatvereinen Clarholz und Lette, Clarholz und Lette 1983, 471–496, hier 484. Dem Autor dieses Aufsatzes, Heinrich Schürmann, Enkel des gleichnamigen Bruders von Evaristo (Wilhelm) Schürmann, heute Rektor der Wilbrandschule in Clarholz und Kreishauptpfleger des Kreises Gütersloh, danke ich für alle die Familiengeschichte betreffenden Auskünfte; in seiner Obhut befindet sich auch das Dossier der Briefe von Frei Evaristo.

¹⁸ Brief vom 14. Februar 1911 aus Florianópolis. — 1884, also etwa gleichzeitig mit der Einschulung von Frei Evaristo, hatte Wilhelm Müller die einklassige Bauerschaftsschule übernommen: HEINRICH SCHÜRMANN, *Geschichte des Clarholzer Schulwesens*, 493.

¹⁹ Klemens Albert Höner, geb. am 13. Februar 1862 in Rietberg, Studium in Paderborn und Münster, geweiht am 14. April 1886 in Paderborn, Kooperator in Herzebrock, Kaplan in Hoinkhausen, am 17. Oktober 1889 zum 1. Kaplan in Clarholz ernannt, dort bis 1903 tätig, am 6. April 1903 zum Rektor am Elisabeth-Hospital in Bochum berufen, dort am 8. Februar 1906 verstorben: WILHELM LIESE, *Necrologium Paderbornense. Totenbuch Paderborner Priester 1822–1930*, Paderborn 1934, 275.

²⁰ Johannes Weskamp, geb. am 22. Oktober 1869 in Büren, Studium in Würzburg, Münster und Paderborn, geweiht am 1. April 1892 in Paderborn, am 18. Juni 1892 zum 2. Kaplan in Clarholz ernannt, dort am 29. März 1896 gestorben: WILHELM LIESE, *Necrologium Paderbornense*, 572.

²¹ Im Brief vom 10. April 1899 aus Blumenau heißt es: »Schreibt mir mal, ob es wirklich wahr ist, daß der Hochw. H. Kapl. Westkamp gestorben ist; ich habe das hier vor 2 Jahren gehört, es soll in einer Zeitung gestanden haben.« Im selben Brief läßt er Kaplan Höner Grüße übermitteln. Im Brief vom 1. April 1901 aus Blumenau erwähnt er, daß ihm ein früherer Mitschüler, Frater Benedictus, jetzt in Wiedenbrück, »einen Totenzettel über der Tod des guten Kpl. Westkamp ... zugeschickt« habe.

²² Hermann Schürmann ergriff den Beruf des Vaters und wurde Plüschweber; er ließ sich in Freckenhorst nieder und heiratete dort Elisabeth Heckmann. Von elf Kindern traten zwei Mädchen bei den Missionsschwestern vom Herzen Jesu in Hilstrup ein; der älteste Sohn, Hermann, geb. am 18. Februar 1904, trat 1924 in das Noviziat der Franziskaner in Warendorf ein; er wurde am 10. August 1930 in Paderborn zum Priester geweiht. Nach vielen Jahrzehnten, während derer er in verschiedenen Klöstern der Provinz »Saxonia« hauptsächlich pastorale Aufgaben hatte, lebt Pater Wolfram heute im Ruhestand im Kloster zu Warendorf; obiges Zitat gab er im Gespräch mit Rektor Heinrich Schürmann (Anm.17) im Juni 1991 wieder.

²³ In einem Brief vom 10. August 1934 an den Bischof von Florianópolis, Dom Joaquim Domingues de Oliveira, hebt er das Datum hervor: »Festa de S. Lourenço, »martyr«: Archiv des Erzbistums Florianópolis, Akte »Schürmann, Fr. Evaristo OFM«.

²⁴ Einer Überlieferung in der Familie zufolge soll Wilhelm Schürmann in Wiedenbrück eine Bäckerlehre begonnen haben. Im Brief vom 2. Januar 1909 aus São José äußert Frei Evaristo gegenüber seiner im Elternhaus lebenden Tante Elisabeth: »Noch öfters erinnere ich mich mit Freuden an die Ausflüge, die ich mit dir als kleiner Knabe gemacht habe, auch an deine Besuche in Wiedenbrück.« In Wiedenbrück gab es auch ein Franziskanerkloster.

zu Hause mit meiner lat[einischen] Grammatik zu beginnen.«²⁵ Im selben Jahr trat er in das »Seraphische Kolleg« zu Harreveld in den Niederlanden ein, eine von P. Gregorius Janknecht während des Kulturkampfes im benachbarten Ausland gegründete Ordenschule der Sächsischen Franziskanerprovinz; »dort zeigte er sich stets als einen folgsamen, freundlichen und fleißigen Knaben, der bei Lehrern und Mitschülern beliebt war.«²⁶ Von Harreveld aus schrieb Wilhelm Schürmann an seine Mutter und Geschwister: »... Ihr wißt, daß ich, als ich noch bei Euch war, öfter davon gesprochen habe, daß ich gern nach Brasilien wollte; und Du, liebe Mutter, hast es mir auch niemals abgeschlagen. Es ist nun auch mein innigster Wunsch, dort in Brasilien Gott mein Leben zu weihen.«²⁷ In einem Zusatz versichert der Instructor, P. Osmundus Laumann, die Schüler seien in keiner Weise dazu gedrängt worden, sich für die brasilianische Mission zu melden; zunächst sei auch nur eine Übersiedlung nach Blyerheide bei Aachen vorgesehen, wo sie die Sprache erlernen und speziell vorbereitet werden sollten. »Nach Brasilien aber werden die Schüler erst nach einigen Jahren gesandt werden.«²⁸

Dies kam indessen anders. Wie das Register der westfälischen Auswanderer festhält, ist »Fr. W. Schürmann aus Clarholz ... 1894 mit Paß abgereist.«²⁹ Er hatte sich jener bereits erwähnten sechsten Expedition angeschlossen, die der Provinzkommissar, P. Irenäus Bierbaum, im November 1894 nach Brasilien führte. Wilhelm Schürmann, der im September gerade erst seinen 16. Geburtstag begangen hatte, hat die Reise in die fremde »Neue Welt« mit verhaltenem Staunen erlebt und seinen Angehörigen davon bald nach der Ankunft ausführlich erzählt:³⁰ »Am Montage den 19. kamen wir aus dem Busen von Biskaya und wir sahen des Mittags zu unserer Freude Land, nämlich »Spanien«. Am Dienstag, den 20. Mittags sahen wir Portugall. Gegen 6 Uhr Abends ankerte unser Dampfer in Lissabon. Lissabon gewährt einem vom Meere aus einen wunderschönen Anblick; indwendig soll sie aber sehr schmutzig sein. Unser Schiff wurde hier mit Kohlen, Wasser und allerhand Lebensmittel versehen; auch fast 300 Passagiere bestiegen unser Schiff. Am Mittwoch den 21. nachmittags gegen 3 Uhr fuhr unser Dampfer von Lissabon ab... Am 24. bekamen wir die canarischen Inseln zu sehen. Die Inselgruppe besteht aus sieben großen und fünf kleinen Inseln. Auf dieser Insel befindet sich das bekannte Cap Teneriffa, das man schon in einer Entfernung von 220 km vom Meere aus sieht. Es war ein wunderschöner Anblick, diese Inselgruppe zu sehen. Etwas nach Te[neriffa] sahen wir die fliegenden Fische. Es sind das kleine spannbreite weißliche Fische, welche sich ihrer Flossen als Flügel bedienen; erst wenn ihre Flossen von der Luft getrocknet sind, stürzen sie nach 2–5 Minuten langem Fluge wieder ins Meer zurück. Auf diese Weise können sich diese schwachen Geschöpfe Gottes, durch Gottes weise Anordnung ihren

²⁵ Brief vom 18. Juni 1904 aus Blumenau.

²⁶ Zitiert aus dem Nachruf in: *Vita Franciscana. Anregungen und Nachrichten aus der Provinz der Unbefleckten Empfängnis in Südbrasilien* 16 (1939) 376–378, hier 376.

²⁷ Brief vom 23. April 1894 aus Harreveld.

²⁸ Ebd.

²⁹ Friedrich Müller, »Westfälische Auswanderer im 19. Jahrhundert — Auswanderung aus dem Regierungsbezirk Minden, I. Teil, 1816–1900 (Erlaubte Auswanderung)«, in: *Beiträge zur Westfälischen Familienforschung* 38/39 (1980/81) 464, No. 8027.

³⁰ Undatiertes Brieffragment, aber sicher vom Dezember 1894, da er am Schluß seines Berichtes allen Adressaten »ein glückseliges neues Jahr« wünscht.

Verfolgern entziehen. Am Sonntage, den 25. feierten wir auf dem Verdecke ein Leviten Hochamt, welches der Capitain, die Offiziere und der Arzt des Schiffs mit beiwohnten, obschon sie alle einer andern Religion angehörten. Auch alle Portugiesen wohnten der hl. Messe bei. Der hochw. P. Commissarius hat unter diesem Hochamte sehr schön in deutscher und portugiesischer Sprache gepredigt. Am Dienstage, den 27. sahen wir die Insel St. Vincent. Am Samstage den 1. 12. kamen wir über den Aequator. Am Sonntage morgens um 10-Uhr sahen wir zu unserer Freude die brasilianische Insel Fernando, wohin die Verbrecher Brasiliens geschickt werden. Am Montag, 3. 12. Mittags gegen 12 Uhr gelangte unser Dampfer vor den Hafen Pernambucos; er konnte aber an demselben Tage noch nicht in den Hafen fahren, weil Ebbe war. Wir also warten bis zum andern Morgen. Am andern Morgen um 8 1/2 Uhr fuhr unser Dampfer zu unserer Freude in den Hafen, wo wir bald durch 2 kleine Kähne abgeholt und ans Land gebracht wurden. Wir betraten wohlgemut den Boden unserer neuen Heimat und gingen zum Kloster der Franziskaner in Pernambuco, woselbst wir mit Freude empfangen wurden. Wir gingen sofort in die Kirche und sangen das »Laudate dominum omnes gentes«, lobet den Herrn alle Völker. Darnach tranken wir Caffee zum ersten Male in Brasilien. Nachdem wir uns das Kloster besehen und zu Mittag gegessen hatten, gingen wir zum Bahnhofe, um nach unserm Bestimmungsort »Olinda« zu fahren. Wir haben uns über den Bahnhof verwundert, der fast so groß war als der Bahnhof von Clarholz, da doch Pernambuco eine der größten Städte Brasiliens ist. Unser Zug hat auf der Strecke, die man in einer Stunde gehen kann, 14mal gehalten. Fast an allen Hütten lagen mehrere Neger. Gegen 4 Uhr erreichten wir unser Kloster. Ungefähr 13 Schritt von unserm Garten liegt das Meer; es ist hier sehr schön, aber ziemlich heiß. Näheres von unserm Kloster werde ich Euch vielleicht das nächste Mal schreiben. Es geht mir hier, Gott sei Dank, sehr gut. Zum Schlusse bitte ich Euch, betet recht fleißig für mich und diese Mission; denn es sieht hier sehr traurig aus ...« Die Fülle der ersten Eindrücke im Land des Kaffees und der Negerhütten war für den jungen Mann aus Westfalen, der ja in so ganz anderen Verhältnissen aufgewachsen war, wohl verwirrend, »schön, aber ... heiß« und »traurig«, traurige Tropen ... »Trotz der prachtvollen Lage dieses Ortes erkrankten bald alle Schüler an Fieber, weshalb sie so bald als möglich nach Blumenau in Südbrasilien geschickt wurden.«³¹ Im April 1895 verließen die Schüler Olinda; mit seinen Gefährten kam Wilhelm Schürmann nach Blumenau, wo zwar in dem mit bereits über 80 Schülern belegten Internat räumliche Enge herrschte, Klima und Umgebung aber weniger fremdartig wirkten. Zwei Jahre später hatte Schürmann seine schulische Ausbildung soweit abgeschlossen, daß er am 9. Mai 1897 in der Pfarrkirche zu Blumenau eingekleidet und ins Noviziat aufgenommen wurde, welches in dem inzwischen fertiggestellten Neubau des Klosters untergebracht war. »Als Novizenmeister erhielt er den kurz vorher zum Priester geweihten P. Modestus Bloink, der sein Amt sehr genau nahm und seine Zöglinge energisch in der Selbstverleugnung und Abtötung übte.«³² Ein Jahr später berichtet »Fr. Evaristus«, wie er sich jetzt nannte, in seinem ersten aus Blumenau gesandten Brief dann: »Eine große Freude muß ich Euch, meine Lieben, mitteilen. Am 13. Mai hatte ich das unaussprechliche Glück, die hl. Gelüb-

³¹ Zitiert aus dem Nachruf in: *Vita Franciscana*, 376.

³² Ebd., 377.

de abzulegen und somit das hl. Kleid der Unschuld, wie ich es in der Taufe erhielt, wiederzuerhalten. Freut Euch mit mir; denn Ihr habt allen Grund, Euch zu freuen und Gott herzlich zu danken, daß einer aus Eurer Schaar zu diesem Glücke berufen ist: Wenn ich könnte, würde ich Euch alle hierzu berufen. Wenn meine Eltern noch lebten, wie würden die sich freuen; nun, im Himmel freuen sie sich sicher mehr über mich als Ihr Euch freuen könnt.«³³

Die nun folgenden Jahre verbrachte Frei Evaristo mit den philosophisch-theologischen Studien in Blumenau. Drei Briefe sind aus dieser Zeit erhalten: vom 10. April 1899, vom 16. Dezember 1900 und vom 1. April 1901. Die Kommunikation mit den Geschwistern war unregelmäßig; einige Briefe sind anscheinend nie am Bestimmungsort eingetroffen. Frei Evaristo verbirgt nicht, daß er gern mehr Nachrichten aus der Heimat hätte und daß ihm die Trennung von den Angehörigen zu schaffen macht. Er sucht Trost in dem Gedanken, daß das freiwillig eingegangene Opfer im Jenseits vergolten wird: »... *betet auch für mich, damit wir uns einst alle wiedersehen im himmlischen Jerusalem, wo wir uns dann zusammen ewig freuen werden. Unser gegenseitiges Wiedersehen wird dann um so freudiger sein, weil wir uns auf dieser Erde freiwillig aus Liebe zu Gott getrennt haben.*«³⁴ Und: »*Ich trage die zuversichtliche Hoffnung, daß wir uns alle einst droben im Himmel wiedersehen, um am Herzen Jesu uns in hl. Liebe gegenseitig zu umarmen. Einstweilen wollen wir dem Herrn dienen in Gehorsam u[nd] mit Freudigkeit* ...«³⁵

Bemerkenswert ist, wie Frei Evaristo das vor ihm liegende weite Feld sieht, auf dem er künftig seinem Herrn dienen will. Schon im Brief vom 10. April 1899 finden sich kritische Bemerkungen zur Erziehung und Ausbildung der Kinder: »*Hier in Brasilien nun ist die Erziehung der Kinder so mangelhaft, weil die Priester fehlen, weil gute Welt-Lehrer, weil brave Eltern fehlen. Manche der hiesigen Brasilianer wissen nicht einmal, daß nur »ein Gott« ist, wissen nicht, wer uns Menschen, wer die Welt erschaffen hat usw. Darum sind Priester nötig und Gebet.*«³⁶ Am 16. Dezember 1900 spricht er dann eingehend seinen Bruder Hermann an: »*Ich möchte dich und noch möglichst viele aus meiner lieben Heimat zu Apostel machen, möchte so gerne sehen, daß du und andere aus meiner Geg[end] uns helfen, dem zerfallenden und dem Verderben zueilenden Katholizismus Brasiliens Hülfe zu bringen. Wirklich, lieber Bruder, dieses ist nötig, sehr nötig; denn sonst werden viele, viele mit Christi Blut erkaufte Seelen zu Grunde gehen. Wie könnt Ihr das nun am besten? Indem Ihr sorgt für Arbeiter im Weinberge des Herrn, denn der Priestermangel ist hier überaus groß. Hier im Staate St. Catharina sind an die 200.000 Seelen (katholisch), 36 Pfarreien, davon sind kaum 16-19 mit einem Pfarrer besetzt, dazu hat jede Pfarrei eine Anzahl Kapellen, die alle weit von einander entfernt sind und daher der Pfarrer nur mehrere Male im Jahr besuchen kann. Viele Ortschaften, die weit, sehr weit von Priestern entfernt sind, haben lange Jahre keinen Priester. Die armen Leute leben dort ohne Sakramente, ohne Unterricht, die Jugend wächst g[anz] wild auf, man kann weder lesen, noch schreiben, noch beten. Die meisten sterben so dahin, u[nd] — wo*

³³ Brief vom 17. Mai 1898 aus Blumenau.

³⁴ Brief vom 10. April 1899 aus Blumenau.

³⁵ Brief vom 1. April 1901 aus Blumenau.

³⁶ Brief vom 10. April 1899 aus Blumenau.

bleibt deren arme Seele? Ein sehr eifriger Priester sagte uns neulich, die meisten davon würden wohl verloren gehen. Schrecklich!! Derselbe Priester, ein Deutscher — Pfarrer Topp³⁷ — sammelte Geld, damit auch der Staat St. Catharina einen Bischof bekommen kann;³⁸ bei der Gelegenheit schilderte er den Leuten das Elend und die Unwissenheit des armen Volkes hierselbst. Daraus konnte man sehen, daß man sich gar keinen Begriff davon machen kann, wenn man es nicht selbst mitmacht. So z. B. konnte ein Priester mit Erlaubnis firmen, die Kirche war ganz voll Menschen, als nun aber der Priester sehen wollte, ob etwa auch die Leute einen Begriff von der Firmung hätten, waren zwei da, welche das Vater unser konnten, die übrigen hatten keine Ahnung davon. Ein junger Mann wollte heiraten, der Priester hielt ihm ein Kruzifix vor, und fragte, ob er wüßte, wer da hinge. Doch, er wußte nichts davon. Auch kam der Priester zu zwei Personen, die zusammenlebten und schon mehrere Kinder hatten u[nd], was denkst du wohl, die beiden Personen waren noch nicht getauft. Ein Pater hat vor kurzer Zeit während der Nacht zwei getraut, die ebenfalls so beisammen lebten, bei Tage schämten sie sich zu kommen. Eine 70 Jahre alte Frau wünschte zu beichten; sie bat, der Priester möchte ihr etwas helfen, da sie schon längere Zeit nicht mehr gebeichtet habe; auf die Frage, wann sie denn die letzte Beichte abgelegt habe, antwortete sie: »Seit ihrer Verheiratung (16 Jahre alt) habe sie nicht mehr gebeichtet, auch sei sie seitdem nicht mehr in der Kirche gewesen.« — Dieses möge genügen, dir einen kleinen Begriff zu machen, wie es hier steht um die Religion. Wie du siehst, ist der Hauptgrund der Mangel an Priestern; es müssen darum Priester herangebildet werden. Es haben sich schon mehrere gemeldet, die gern bei uns studierten, um Franziskan[er] zu werden, aber alle sind mehr oder weniger arm, und können nicht so viel Geld aufbringen als durchaus zum Studium notwendig ist. Umsonst können wir dieselben auch nicht aufnehmen; denn hier können wir keine Almosen sammeln wie in Deutschl[and]. Jedoch im Vertrauen auf die Hülfe des göttl[ichen] Herzens Jesu, u[nd] milder Gaben aus Deutschland ist in den letzten Tagen beschlossen worden, uns solcher Knaben anzunehmen, u[nd] sie für Gott u[nd] den hl. Priesterstand zu erziehen, damit so diese noch unschuldigen Seelen selbst gerettet werden, und auch anderen den Weg zum Himmel bahnen.«³⁹ Frei Evaristo geht dann direkt seinen Bruder um Einsatz und Hilfe für dieses Vorhaben an und bemerkt noch: »...außerdem weiß ich recht wohl, wie begeistert du immer für dergl[eichen] Dinge gewesen bist, wie bereit zu helfen, wenn du nur konntest, den Missionären in den Ländern der Heiden. Zwar sind die Leute hier nicht wie in Afrika, aber nichtsdestoweniger stehen sie uns nahe, ja noch näher als die Heiden in Afrika; denn aufgenommen in die kathol[ische] Kirche, gestärkt mit dem Engelsbrode, stehen sie uns näher u[nd] haben ein Anrecht auf unser Mitleid. Zudem sind viele von ihnen sogar Deutsche.«⁴⁰

³⁷ S.o. Anm. 6.

³⁸ Santa Catarina hatte bis 1892 zum Bistum Rio de Janeiro gehört; als in diesem Jahr Rio zum Erzbistum erhoben wurde und als Suffraganbistümer São Paulo sowie die neuen Diözesen Niterói und Curitiba erhielt, wurde Santa Catarina Bestandteil des Bistums Curitiba: OSWALDO R. CABRAL, »Subsídios para a História eclesiástica de Santa Catarina. A diocese de Florianópolis. Sua criação. Seus prelados«, in: *Revista da História* 72 (1967) 417–461, hier 440.

³⁹ Brief vom 16. Dezember 1900 aus Blumenau.

⁴⁰ Ebd.

Deutlich zeigt Frei Evaristo in diesen Ausführungen, wie er und mit ihm gewiß seine Lehrer und mehr oder weniger sämtliche deutschen Franziskaner in Brasilien ihre Aufgabe verstanden: Sie wollten die Seelen ihrer Mitmenschen den drohenden Gefahren der Hölle entreißen und für den Himmel retten.⁴¹ Den Weg dorthin sahen sie in einer auf die Einhaltung der Gebote und den regelmäßigen Empfang der Sakramente konzentrierten Praxis des Glaubens. Darin wollten sie selber ein persönliches Vorbild geben; zugleich wollten sie in der Katechese dieses Tun den einheimischen Kindern und Heranwachsenden einflößen, um möglichst viele von ihnen in der »Unschuld« zu bewahren und neue Berufungen für das Ordensleben zu wecken. Die Erwachsenen suchten sie anlässlich von Volksmissionen zu bekehren und überhaupt durch eine Intensivierung und Sakralisierung der Volksfrömmigkeit. Das spirituell-religiöse Milieu, das die deutschen Franziskaner binnen weniger Jahre in Blumenau erzeugt und entfaltet haben, spiegelt sich überaus stark in einem Bericht, den Frei Evaristo von seiner Priesterweihe und Primiz im Jahre 1902 verfaßt und seinen Verwandten in Clarholz zugeschickt hat:⁴² *»Am 5. September gegen Abend langte unser hochw[ürdigster] Bischof José de Camargo Barros⁴³ in Blumenau an. Alles war prachtvoll geschmückt, selbst die Protestanten hatten sich redlich bemüht, um den Empfang des h[och]w[ürdigsten] Herrn herrlich zu gestalten. Unter dem Geläute der Glocken und dem Geknatter zahlreicher Raketen zog der Bischof durch die Straßen von Blumenau in unsere Pfarrkirche ein. Nach der Herz-Jesu-Andacht dortselbst hielt er eine kurze Ansprache an die zahlreich versammelte Menge, worin er sich bedankte für den Empfang, der ihm zuteil geworden, und den Grund seines Kommens darlegte, nämlich einer Anzahl junger Ordensleute die hl. Weihen zu erteilen. Nach der Ansprache begab er sich zum Convent.«* Im folgenden schildert Frei Evaristo die verschiedenen Weihen, die der Bischof den Fratres des Blumenauer Studienhauses an den beiden nächsten Wochenenden anscheinend jahgangsweise spendete; am Samstag, 13. September, wurden — verbunden mit der Tonsur — die niederen Weihen erteilt, am Sonntag, 14., die Subdiakonatsweihe; am folgenden Samstag, 20. September, fand die Diakonatsweihe statt, am Sonntag, 21. September, schließlich die Priesterweihe; an diesem Tag war Frei Evaristo unter den Weihekandidaten: *»Schon am Samstage war eine große Menschen Menge zusammengeströmt, um der noch nie gesehenen Feierlichkeit der Priesterweihe beizuwohnen. Gott ließ mich in seiner Barmherzigkeit den Tag noch erleben. Um 8 Uhr sollte das feierliche Pontifikalamt beginnen. Unsere Klosterkirche konnte die Menschen nicht alle fassen. 8 Uhr erwarteten 10 Fratres, die zu Priestern geweiht werden sollten, mit Albe, Manipel, Stola bekleidet, den hochw[ürdigsten] Bischof an der Kirchthür. Das feierliche Hochamt begann; unter demselben wurden wir zu Priestern geweiht. ... Nach der Litanei knieten wir zu fünf jedesmal vor den hochw[ürdigsten] Bischof nie-*

⁴¹ Im Brief vom 18. Juni 1904 schreibt er: *»Lasset doch keinen Tag vorübergehen, ohne für mich gemeinschaftl. etwas zu beten, damit ich ein Priester werde nach dem Herzen Gottes und viele Seelen für den Himmel gewinne.«*

⁴² Der Bericht findet sich in einem kleinen Heft, von dem 28 Seiten erhalten sind; der Umschlag sowie der Anfang und der Schluß des Textes sind abgängig.

⁴³ José de Camargo Barros, erster Bischof von Curitiba, trat sein Amt im September 1894 an; im Jahre 1903 wurde er Bischof von São Paulo: OSWALDO R. CABRAL, *Subsídios para a História eclesiástica de Santa Catarina*, 440–442.

der, welcher einem jeden, ohne etwas zu sagen, beide Hände auflegte. Dasselbe taten alle anwesenden Priester; darauf streckte der Bischof die rechte Hand über alle zugleich aus, indem er ein kurzes Gebet sprach.« Eine Beschreibung der einzelnen Riten der Weiheliturgie (Bekleidung mit Stola und Meßgewand, Salbung der Hände) schließt sich an. »Nach der Salbung legte uns der Bischof die Hände zusammen, welche ein anderer Geistlicher mit einem Leintuch zusammenband. Dann erteilte er uns die Gewalt zu konsekrieren, indem er jedem den Kelch mit Wein und Wasser und die Patene mit der Hostie darreichte, indem er die Worte sprach: »Empfange

die Gewalt, Gott das Opfer darzubringen und das Meßopfer zu feiern für die Lebendigen wie für die Toten im Namen des Herrn.« Nun wuschen wir unsere Hände, und nach dem Offertorium beteten wir alles mit dem Bischof mit. Nach der Kommunion setzte sich der Bischof abermals auf seinen Sessel, legte jeden von uns die Hände auf und gab uns die Gewalt, Sünden nachzulassen mit ebendenselben Worten, mit denen auch Christus seinen Jüngern die Gewalt erteilte.« Es folgen die Schilderung des Gehorsamsversprechens und dann der die Messe abschließenden Zeremonien. »In unseren priesterlichen Gewändern begleiteten wir unsern Bischof in sein Zimmer, wo er uns unter Thränen umarmte. Auch die meisten von uns weinten. Ach, es waren rührende Augenblicke, wie alle unsere lieben Mitbrüder uns alle in so herzlicher Weise die neugeweihten Hände küßten und um Segen baten. Ich konnte mein Glück nicht fassen noch auch recht verstehen. Ich war und bin überglücklich.«

Frei Evaristo wendet sich dann der Schilderung seiner Primiz zu; noch stärker als im Vorhergehenden zeigt er dabei seine Emotionen: »Meine Primiz, erstes hl. Meßopfer, hatte ich nach dem Wunsche meiner Obern und Mitbrüder für den nächsten Sonntag, 28. September, gewünscht. Acht Tage also hatte ich noch, um mich auf die glückselige Stunde vorzubereiten. Jeden Tag konnte ich die hl. Kommunion empfangen. Am Montage hatte ich schon das Glück, einem kleinen Erdenpilger von drei Tagen den Himmel zu eröffnen durch die hl. Taufe. Die Tage vergingen, und der Samstag kam. Mein Herz schlug in freudiger Erwartung des hohen Glückes des folgenden Tages. Der Weg vom Kloster zur Pfarrkirche wurde geschmückt, vom Kirchturm herab verkündete eine große Fahne die festl[iche] Feier. Und am Abende, als alles still war, sangen die Glocken ihr mehrstimmiges Lied und luden die Völker ein zum folgenden Feste. — Mit der Bitte zum lieben Gott, mich den folgenden Tag, wenn es sein h[ei]l[ig]st[er] Wille sei, doch noch erleben zu lassen, legte ich mich des Abends zu Ruhe. Und Gott in seiner Barmherzigkeit ließ mich den glücklichsten Tag meines Lebens noch sehen. Und welch ein Morgen! Die Sonne schien so freundlich, und die Vöglein sangen so munter, das schon deshalb jedes Herz zum Lobe des Dreieinigen aufgefordert wurde. Gegen 6 1/2 Uhr reichte ich unsern Schülern die hl. Kommunion: zum ersten Male nun konnte ich meinen Erlöser mit meinen Händen berühren. Die Stunden vergingen; vom Turme erschollen wiederum die Klänge der Glocken. Bald zeigte der Zeiger der Uhr 9 Uhr. Ich befand mich in der Pfortenstube, mit Rochet und Stola bekleidet. Ich sah, wie alle sich vorbereiteten, um mich abzuholen, und die Thränen traten mir in die Augen. Jetzt kamen singend von der Pfarrkirche Subdiakon, Diakon, unser P. Guardian in ihren hl. Gewändern, eine Anzahl Schüler als Meßdiener gekleidet. Einer trug auf einem Kissen meinen Myrtenkranz, ein anderer die Kerze, ein anderer Weihwasser, wiederum andere Fahnen. P. Guardian setzte mir den

Kranz aufs Haupt und gab mir die Kerze in die Hand und begaben uns so zur Pfarrkirche. Vor dem Altar knieten wir uns nieder und begaben uns dann in die Sakristei, wo ich Albe, Stola, Manipel u[nd] Chormantel anlegte, ging mit den Diakon und Subdiakon wieder vor den Altar, stimmte dort zum ersten Male feierlich das »Asperges« an u[nd] teilte Weihwasser aus.« Es folgt dann eine Beschreibung des Verlaufs der Messe bis zur Ansprache, die »die hohe Würde des Priesters« behandelte und an deren Schluß der Primiziant vom Prediger gebeten wurde, »doch beim hl. Opfer aller meiner Lieben in der Heimat aller Menschen zu gedenken. Was ich fühlte und empfand, kann ich nicht beschreiben: Ich dachte an meine Jugend, ich dachte an meine gute Mutter und meinen teuren Vater, ich dachte an Euch alle, ach es war mir so wehmütig und doch glücklich zu Mute! Die Predigt war zu Ende, die Messe wurde fortgesetzt. »Gratias agens Domino Deo nostro«, so sang zum ersten Male am Altare Euer überglicklicher Bruder. Der Canon begann, der Erhabenste kam immer näher. — Alles war still in der Kirche; um den Altar herum knieten unsere Schüler, als Meßdiener gekleidet mit Kerzen in den Händen. Die Orgel schwieg — lautlose Stille — ich sprach die hl. Worte — und — der Sohn des himmlischen Vaters ruhte nun zum ersten Male in meinen Händen. Feierlich erschollen die Klänge der Glocke, vom Turme verkündet die Anwesenheit dessen, vor dem Himmel und Erde erzittern und der sich gewürdigt hatte, auf mein Wort vom Himmel auf den Altar zu steigen. O glücklichster aller Augenblicke, o Augenblick voll seliger Wonne, o Stunde des Trostes, des Glückes, der Gnaden für mich und für euch! Sicherlich schauten vom Himmel unsere lieben Eltern auf ihren so hochbeglückten Sohn; höher konnte der liebe Gott ihr Kind nicht erheben. Was unsere liebe Mutter oft so herzlich gewünscht, ja was sie kaum zu wünschen wagte, weil sie es für unmöglich hielt, hat sich jetzt erfüllt. Angelangt bin ich nun am Ziele, erreicht habe ich das, dem Jahre lang mein Sehnen und Wünschen galt.« Das Hochamt endete mit dem »Te Deum« und der Austeilung des Primizsegens. Am Nachmittag hielt Frei Evaristo noch eine Andacht. In einer Feierstunde im Kloster wurden Glückwünsche überbracht, Gedichte vorgetragen⁴⁴ und Geschenke überreicht. Zum Abschluß seines Berichtes schreibt Frei Evaristo: »Die 3 ersten hl. Messen konnte ich ganz nach meiner Meinung lesen. Die erste habe ich aufgeopfert für Euch, die zweite für meine verstorbenen Eltern. Bei jedem Meßopfer mache ich ein besonderes Memento für Euch. Zwar könnt ihr mich als Priester nicht sehen, doch bringet dem lieben Gott mit Freuden dies Opfer u[nd] betet recht fleißig für mich. Wenn Ihr früher schon innig gebetet habt, so müßt Ihr jetzt noch inniger beten, damit wir uns einst im Himmel wieder sehen.«

In seinem übersteigerten, auch etwas naiv wirkenden eucharistischen Enthusiasmus ist Evaristo Schürmann fraglos ein Kind des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Die deutschen Franziskaner pflegten und verbreiteten in Brasilien die dem damaligen kirchlichen Zeitgeschmack entsprechenden Formen der Religiosität, und zwar nicht nur bei der Gestaltung von Primizfeiern. Damals hielten auch die »Ewige Anbetung«, die Herz-Jesu- und die Herz-Mariä-Verehrung ihren Einzug in die Gemeinden von Santa Catarina.

⁴⁴ Ein Gedicht »Zur Primizfeier des hochwürdigen Pater Evaristus« ist separat auf einem Faltblatt erhalten; dem Inhalt nach handelt es sich um eine Verherrlichung des Weihesakraments in Reimform.

Zum Zeitpunkt der Priesterweihe hatte Frei Evaristo die theologischen Studien noch nicht abgeschlossen. So blieb er weiterhin in Blumenau, wo er Ende November 1903 das Cura-Examen bestand.⁴⁵ Gleichzeitig war er als Lehrer am Kolleg eingesetzt; nach dem Examen wurde er zum Lektor der Philosophiestudenten bestellt. Daneben wurden ihm pastorale Sonderaufgaben übertragen: *»Ich habe bis jetzt schon über 20mal gepredigt, meistens portug[iesisch], nur einige male deutsch. In den Fastnachtstagen bin ich mehrere St[un]den von hier an einer deutschen Kirche gewesen; ich habe daselbst viel zu tun gehabt: Jeden Tag gepredigt, von 5 Uhr morgens bis 8 Beichte, darauf Predigt und Unterricht, nachmittags Andacht, dann Beichten bis 7-8 Uhr. Die Leute dort kamen sehr fleißig zur Kirche, es ist das aber hier für die Leute viel schwerer, als bei Euch in Deutschl[an]d, weil alle ziemlich weit von einander und von der Kapelle entfernt sind, auch hat man hier keine Wege so schön wie in Deutschland. In den Pfingstferien bin ich an einer ... Kapelle gewesen, wo ich des Morgens und Abends gepredigt habe; des Nachmittags, sobald ich dann etwas freie Zeit hatte, bin ich dann in die armen Lehmhütten hineingegangen, um die armen Leute zur Beichte zu holen. Ihr könnt gar nicht glauben, wie groß die Armut bei vielen ist sowohl in materieller Beziehung als geistiger. ... Man kann von Glück sprechen, wenn man sie überhaupt noch so weit kriegt, daß sie wieder anfangen, etwas eifrig zu werden. Da ist Gebet zum göttl[ichen] Herzen Jesu notwendig. Ich habe jedoch mit Gottes Hülfe dort mehrere solche Fische geangelt. Es ist sehr notwendig, daß auch Ihr dort etwas für Brasilien betet; denn die Lauheit u[nd] Gleichgültigkeit mancher Kathol[iken] hier ist entsetzlich groß.«*⁴⁶

Anläßlich eines Erholungsaufenthaltes von September bis November 1903 weilte Frei Evaristo in einer Ortschaft am Atlantik; auch dort übernahm er seelsorgliche Aufgaben. Während die zuvor geschilderten Aushilfen über Karneval und Pfingsten eher auf Einwanderergemeinden schließen lassen, begegnete er an der Küste der traditionellen Volksfrömmigkeit der Brasilianer. Nach altüberlieferter Art begleiteten ihn bei den Krankenbesuchen stets unter Gesang einige der Einheimischen zu Pferd oder Esel; wiewohl *»der Gesang zuweilen mehr gehör- als herzerreißend ist, da fast jeder eine andere Melodie singt, so kamen mir doch öfters Tränen in die Augen, wenn ich den Eifer der Leute betrachtete, womit sie stundenlang bei der größten Hitze, ohne Hut auf dem Kopfe, bergauf u[nd] bergab immerfort sangen und nicht müde wurden, immer ein und d[ie]s[e]l[b]en Lieder zu wiederholen zum Lobe unseres Gottes im Sacramente. Und der göttl[iche] Heiland, der besonders auf den guten Willen sieht, wird sicher diese Beweise der Liebe und Huld entgegen[nehmen].«*⁴⁷

Zu seinen pastoralen Außeneinsätzen war Frei Evaristo von Blumenau aus meist mit dem Pferd oder auch mit der Kutsche unterwegs. Mehrmals hatte er dabei kleinere Unfälle, doch stieß ihm nichts Ernsthaftes zu, was er dem besonderen Schutz der Engel zuschrieb. Im Zusammenhang mit den Gefahren, die ihm auf seinen Fahrten drohten, kommt er einmal auch auf die indianische Urbevölkerung Santa Catarinas zu sprechen, welche von den weißen Siedlern mehr und mehr in die Rolle von Gefangenen im eigenen

⁴⁵ Brief vom 18. Juni 1904 aus Blumenau.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

Land gedrängt wurde: »In letzter Zeit sind die Indianer wieder an mehreren Stellen ausgebrochen. Zwei Männer s[in]d getötet. An einer Stelle haben d[ie]s[e]l[b]en 12 Esel getötet. Ostermontag sind sie sogar in unserer Pfarrei ausgebrochen, haben mehrere Familien vollständig ausgeraubt. Menschenleben s[in]d jedoch, Gott sei Dank, nicht zu beklagen. Vor einiger Zeit bin ich an derselben Stelle gewesen. Ich möchte wahrlich nicht dort wohnen, denn alles dort ist fast noch Urwald.«⁴⁸

Im Mai 1906 wurde Evaristo Schürmann nach Petrópolis versetzt; dort war er knapp zwei Jahre in der Seelsorge und seit Dezember 1906 auch als stellvertretender Hausoberer tätig. Aus seiner Zeit in dieser prächtigen Stadt, wie er sie nennt, ist ein Brief erhalten, worin er auf die Nachricht vom Tode einer kleinen Nichte eingeht; er tröstet seine Angehörigen damit, daß das »Engelchen ... droben beim l[ieben] Gott u[nd] unseren l[ieben] Eltern« ist; nicht so schlimm wie der leibliche Tod sei der seelische, also der Verlust der Unschuld und der Gnade Gottes.⁴⁹ Zu Beginn des Jahres 1908 kehrte Frei Evaristo nach Santa Catarina zurück; »am 2. Jan[uar] habe ich mein Bündel geschnürt, der Felsenstadt Petrópolis Lebewohl gesagt, mich auf einen Dampfer gesetzt und wiederum zum Süden gefahren, den ich vor 1 1/2 Jahren halb krank und schwach verlassen.«⁵⁰ Seine neue Aufgabe fand er in São José, wo die Franziskaner 1904 die Pfarrei übernommen und eine kleine Residenz errichtet hatten. Wie in Petrópolis, wo er 1907 »allein 4 geist[liche] übungen gepredigt, 5 Mission[en], davon 4 ganz allein gehalten und dazu noch mehrere kleine Mission[en] gepredigt, außerdem an 2 Orten in der Fastenzeit die Fastenpredigten gehalten«, so hatte er auch an der neuen Stelle »Arbeit genug«; er fühlte sich »trotzdem so ziemlich gesund u[nd] kräftig.«⁵¹

Frei Evaristos Berufung nach São José, nur wenige Kilometer von der Landeshauptstadt Florianópolis entfernt, ist im Zusammenhang einer wichtigen Neuordnung der kirchlichen Administration zu sehen. Papst Pius X. errichtete am 19. März 1908 für Santa Catarina ein eigenes Bistum, Florianópolis, dessen Territorium vom Bistum Curitiba abgetrennt wurde; die neue Diözese wurde kurz darauf, am 7. Juni 1908, aus der Kirchen-

⁴⁸ Ebd. — Im Brief vom 14. Februar 1911 aus Florianópolis schildert er einen Weg, teils zu Pferd, teils zu Fuß, »6 Stunden durch dichten Wald, wo noch die Wilden wohnen.«

⁴⁹ Brief vom 18. März 1907 aus Petrópolis. — In diesem Brief äußert Frei Evaristo auch erstmals den Gedanken an einen Heimatbesuch: »Wäre es nicht so weit, so besuchte ich Euch einmal, habe aber einen großen Abscheu vor der langen Reise.«

⁵⁰ Brief vom 3. Februar 1908 aus São José. — Der Gedanke an einen Besuch ihres Bruders war von den Geschwistern offensichtlich sehr erfreut aufgegriffen worden. Indessen spielt ihn Frei Evaristo in diesem Brief wieder herunter: »Was eine solche Reise besonders erschwert, ist der Umstand, daß man kaum einen Pater für längere Zeit entbehren kann, als auch, besonders für mich, die lange Reise. ... Sollten wir uns hier also nicht mehr sehen, so wird das Wiedersehen im Himmel desto beglückender sein.«

⁵¹ Ebd. — Dem folgenden Brief vom 2. Januar 1909 aus São José legte Frei Evaristo ein Dokument über die Volksmission in São José bei, die er mit anderen Franziskanern dort vom 1. Adventssonntag, 29. November, bis zum Fest der Immaculata, 8. Dezember 1908, gehalten hatte. Es handelt sich um ein gedrucktes Faltblatt, welches die Einladung der Gemeinde durch den Pfarrvikar, Frei Domingos Schmitz OFM, und ein zweiseitiges Programm beinhaltet. Aufschlußreich für die persönliche Spiritualität von Frei Evaristo sind die folgenden Sätze, die er in einem Postskript desselben Briefes formuliert: »Einige Tage nach der Mission stand in der Zeitung: Pregou o exímio e mimose pregador Fr. Evaristo, d. heißt: Es predigte der ausgezeichnete und liebevolle Prediger P. Evaristus. Dses. schreibe ich aber nicht aus Stolz; denn wir alle sind nichts — sondern um Euch eine Freude zu machen. Dses. ist auch bloß für Euch Geschwistern, für keinen andern. Wenn Ihr es irgendetwas zeigt, schreibe ich nie mehr.«

provinz Rio de Janeiro ausgegliedert und dem Erzbistum São Paulo unterstellt. Bereits am 3. Mai 1908 war der 38jährige Dom João Becker, gebürtig aus St. Wendel, in Rio Grande do Sul aufgewachsen, seit 1896 Pfarrer einer Kirche in Porto Alegre, zum ersten Bischof von Florianópolis ernannt worden.⁵² Becker wurde alsbald auf Evaristo Schürmann aufmerksam und nahm ihn im Dezember 1908 auf eine Pastoralreise mit. *»Ach, da gibt es Arbeit bei solchen Bischofsreisen, wo Klein u[nd] Groß sich firmen läßt, herbeieilt von allen Orten, um den Bischof zu sehen, predigen zu hören, zu beichten. Da sieht man so recht, wie gut das arme Volk im allgemeinen noch ist; es fehlt blos an Arbeitern im Weinberge des Herrn.«*⁵³

Am 9. Februar 1909 beschloß das Provinzial-Definitorium der Südbrasilianischen Franziskanerprovinz die Gründung eines Ordenshauses in Florianópolis. Dort gab es seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, als die Stadt noch nach dem Patrozinium ihrer Pfarrkirche *»Nossa Senhora do Destêro«* (Unsere Liebe Frau von der Vertreibung) hieß, eine franziskanische Drittordensgemeinschaft. Diese ließ nun auf Anregung des Bischofs *»die neben der Ordenskirche liegenden Räumlichkeiten wohnlich einrichten und stellte sie den Franziskanern zur Verfügung. P. Präses Nicodemus Grundhoff und P. Evaristus Schürmann konnten am 16. April 1909 diese Räume beziehen.«*⁵⁴ In Florianópolis sollte Frei Evaristo seine Lebensaufgabe finden; Dom João Becker ernannte ihn sogleich zu seinem Sekretär. Die anfallende Arbeit war so umfangreich, daß davon auch der Briefwechsel mit der westfälischen Verwandtschaft beeinträchtigt wurde:⁵⁵ *»... hab die Hände voll Arbeiten, muß jeden Sonntag 2mal predigen,⁵⁶ außer den wöchentlichen Katechismusstunden und sonstigen Vorträgen und Beichten. Dazu kommen dann noch die Schreibereien beim Bischof, die Reisen, die ich mit demselben machen muß. Das sind keine Bischofsreisen wie drüben, sondern hier geht's, oder⁵⁷ per Schiff übers tückische Meer, oder per Wagen auf schlechten Wegen, oder per Pferd durch Wälder. Da heißt es in kurzer Zeit Scharen zur Firmung zu führen, Predigten zu halten, Beichten zu hören bis tief in die Nacht hinein, und dann wieder fort zum nächsten Ort. Wenn man so wenige Wochen gemacht, freut man sich göttlich, wieder für einige Wochen nach Hause gehen zu können, u[nd] auch da hat man keine Ruhe.«*⁵⁸

⁵² OSWALDO R. CABRAL, *Subsídios para a História eclesiástica de Santa Catarina*, 449.

⁵³ Brief vom 2. Januar 1909 aus São José.

⁵⁴ PETRUS SINZIG (Hg.), *Jahrbuch 1910 der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis*, Petrópolis 1911, 56.

⁵⁵ Im Brief vom 14. Februar 1911 aus Florianópolis muß sich Frei Evaristo erstmals entschuldigen, daß er in seiner Korrespondenz säumig ist; seine *»vielen Arbeiten u. Reisen zu Wasser u. zu Lande«* seien *»Schuld daran, daß ich so wenig schreibe.«* Gegen Schluß des Briefes seufzt er: *»Wenn Deutschl. doch etwas näher wäre!«* In früheren Briefen hatte er sich umgekehrt mehrfach darüber beklagt, daß seine Geschwister ihm zu wenig schrieben.

⁵⁶ Frei Evaristo war vom Bischof auch zum Kaplan und Prediger an der Kathedrale bestellt worden: PETRUS SINZIG (Hg.), *Jahrbuch 1910 der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis*, 56; Ders. (Hg.), *Nach 30 Jahren. Vierte Chronik (1915–1921) der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis*, Curitiba u. Freiburg i. Br. 1922, 73.

⁵⁷ Hier zeigt sich erstmals ein Einfluß der portugiesischen Sprache in Frei Evaristos Gebrauch des Deutschen. Im selben Brief sagt er übrigens auch: *»Vor 2 Wochen habe ich seit langer Zeit mal wieder deutsch gepredigt.«*

⁵⁸ Brief vom 14. Februar 1911 aus Florianópolis.

Unterdessen war durch die Bulle *Predecessorum nostrorum* vom 15. August 1910 Porto Alegre zum Erzbistum erhoben und Santa Catarina bzw. die Diözese Florianópolis der neuen Kirchenprovinz zugewiesen worden.⁵⁹ Nach der Resignation von Dom Claudio José Gonçalves Ponce de León wurde 1912 Dom João Becker zum Erzbischof von Porto Alegre ernannt; Becker blieb aber einstweilen Administrator der Diözese Florianópolis; bevor er die Stadt verließ, ernannte er am 30. November 1912 den bereits früher erwähnten Monsenhor Francisco Xavier Topp⁶⁰ zum Generalvikar und Provisor des Bistums;⁶¹ Frei Evaristo bestellte er am selben Tage zum Pfarrer der Kathedrale. Da der im Juni 1913 ernannte Bischof João Borges Quintão, Rektor des Seminars von Curitiba, vor der Weihe auf das ihm zugedachte Amt verzichtete, fungierte Erzbischof Becker bis 1914 als Administrator von Florianópolis.⁶²

Evaristo Schürmann wurde auf einem Kapitel zu Curitiba im April 1914 in das Amt des Hausoberen des Klosters zu Florianópolis gewählt;⁶³ diese zusätzliche Aufgabe übernahm er mit großem Engagement. Einen Deutschlandbesuch, für den seine Geschwister Geld gesammelt hatten, verschob er;⁶⁴ überdies fragte er in der Heimat um materielle Unterstützung seiner Aktivitäten an: »Bisher hatten wir hier in Florianópolis noch keine eigene Wohnung.⁶⁵ Das erste also, was ich bald nach meiner Ernennung zu tun hatte, war, ich mußte daran denken, ein Stück Land u[nd] ein Haus für eine Residenz zu kaufen. So waren wir denn gezwungen, viele Schulden zu machen, u[nd] d[ie]se Sorgen drücken

⁵⁹ OSWALDO R. CABRAL, *Subsídios para a História eclesiástica de Santa Catarina*, 450 f.

⁶⁰ S. o. Anm. 6.

⁶¹ Archiv des Erzbistums Florianópolis, Akte »Vigário Geral« (1912–1939); der Urkundentext ist von Frei Evaristo als Sekretär geschrieben, von Dom João Becker unterzeichnet.

⁶² OSWALDO R. CABRAL, *Subsídios para a História eclesiástica de Santa Catarina*, 451. In Porto Alegre amtierte Erzbischof Becker 34 Jahre lang; bei seinem Tod am 15. Juni 1946 war er eines der angesehensten Mitglieder des brasilianischen Episkopates.

⁶³ Sein Vorgänger war Frei Nicodemus Grundhoff. Evaristo Schürmann versah dieses Amt bis 1921, dann wieder von 1924 bis 1929 und von 1930 bis zu seinem Tod 1939. In den Zwischenzeiten amtierten Norberto Tambosi (1921–1924) und Justo Scheidgen (1929–1930). Die Angaben finden sich in der Hauschronik des Franziskanerklosters zu Florianópolis.

⁶⁴ Brief vom 3. Juli 1914 aus Florianópolis: »Werdet, bitte, nicht böse, daß ich nicht persönlich in dsem. Jahre herüber komme; den Grund habe ich Euch ja schon geschrieben.« Gemeint war wohl die Ernennung zum Hausoberen.

⁶⁵ Wohl hatte der Dritte Orden 1909 Räume zur Verfügung gestellt, doch den deutschen Franziskanern behagte diese Abhängigkeit nicht »wegen des mit dem III. Orden verschmolzenen Grundbesitzes und des daraus entstehenden Einflusses auf materiellem Gebiet.« Auch nahmen die Patres Anstoß daran, daß die Tertiaren »nicht praktizierten.« P. Nicodemus Grundhoff hatte 1909 das Amt des Kommissars des Dritten Ordens übernommen; P. Evaristo folgt ihm darin 1914: OSWALDO R. CABRAL, *A venerável ordem terceira da Ilha de Santa Catarina*, Florianópolis 1945, 96. — Typisch für die Schwierigkeiten zwischen den Patres und den Tertiaren ist die folgende, von Petrus Sinzig überlieferte Szene: Anlässlich eines Verwaltungsaktes hatte der Kommissar bei einem Tertiaren zu tun, der als Beamter in einer Behörde tätig war. Der Kommissar versuchte, ihn zur Beichte und Kommunion einzuladen. »Herr Pater, — erwiderte der Angeredete, — erbitten Sie von mir jede andere Gunst, ich werde sie Ihnen nach Möglichkeit gewähren, aber beichten und kommunizieren tue ich nicht, das sind ja nur abergläubische Gebräuche. — Als der Pater ihn in liebevoller, aber nachdrücklicher Weise eines besseren belehren wollte, wurde ihm das Wort abgeschnitten mit der Bemerkung: — Bitte, Pater, sprechen Sie nicht weiter davon, ich bin katholisch und auch ein guter Tertiar. — Der betreffende Herr gehört zu dem mittleren Beamtenstande. Trotz seiner 58 Jahre hat er noch nie gebeichtet und der Tag seiner Erstkommunion muß noch kommen.« Zitiert nach: PETRUS SINZIG (Hg.), *3. Jahrbuch der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis. 1913 und 1914*, Petrópolis 1915, 202.

mich sehr.«⁶⁶ Frei Evaristo stellt sich vor, daß seine Geschwister seine Bitte an wohlhabende Katholiken in Deutschland weitervermitteln könnten: *»Helfet ein Klösterlein bauen, es wird für ewige Zeiten hier im weiten Brasilien stehen u[nd] nicht aufhören, unermesslich viel Gutes zu stiften zur Ehre Gottes und zum Heile der Seelen.«*⁶⁷

Im selben Brief erwähnt Frei Evaristo auch den Aufstand von Contestado, der damals das Landesinnere von Santa Catarina und Paraná erschütterte. Ausgelöst durch den Eisenbahnbau der US-amerikanischen »Brazil Railway Company« (Sitz in Portland, Maine) bzw. deren Landbedarf war seit 1912 eine sozial-religiöse, messianisch-millennaristische Bewegung unter den Kleinbauern des Hinterlandes entstanden, angeführt von einem »Propheten« namens João Maria, dann von dessen Nachfolger José Maria de Santo Agostinho. Wiewohl Analphabeten, waren diese Bauern von einem unerschütterlichen Vertrauen in das Recht auf ihr Land geleitet. Sie glaubten an ein neues Zeitalter und an eine Ordnung der Gerechtigkeit, ein Reich des Friedens und der Brüderlichkeit, und wollten diese in einem eigenen Staat verwirklichen. Mit einem Massaker der Bundes-truppen an den »Gläubigen«, von denen ca. 4000 ums Leben kamen, fand die Bewegung von Contestado 1916 ein tragisches Ende.⁶⁸ Die deutschen Franziskaner hatten ihr vielleicht mitleidig, aber verständnislos gegenübergestanden; besonders die autonome religiöse Praxis der »Caboclos«, so typisch für den traditionellen Volkskatholizismus Brasiliens, erschien ihnen skandalös.⁶⁹ Diese Bewertung findet sich auch bei Frei Evaristo: *»... dazu ist nicht weit von hier in den Wäldern ein Aufstand ausgebrochen, unter Anführung eines sogenannten Propheten, wollen eine neue Religion u[nd] einen neuen Staat gründen. Es haben zwar schon mehrere Kämpfe stattgefunden zwischen jenen Fanatikern u[nd] Soldaten der Regierung, aber vernichten oder unterdrücken kann man die armen Irregeleiteten nicht. Wozu das noch hinausgehen wird, weiß der [liebe] Gott.«*⁷⁰

Der Brief vom 3. Juli 1914 ist der letzte, der in Frei Evaristos Elternhaus aufbewahrt worden ist; er dürfte gerade in jenen Tagen eingetroffen sein, als Europa die Schwelle zwischen Frieden und Krieg überschritt. Frei Evaristos Brüder und Schwäger wurden zu

⁶⁶ Brief vom 3. Juli 1914 aus Florianópolis. — Zum selben Thema heißt es bei: PETRUS SINZIG (Hg.), 3. *Jahrbuch der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis*, 203: »Da sich der III. Orden, dem das von uns bewohnte Landhaus mit entsprechendem Grundstück gehört, in großen finanziellen Schwierigkeiten befand, und da ferner unsere Oberen auf dem Kapitel allgemein der Ansicht waren, wir dürften das schöne Plätzchen in Florianópolis nicht preisgeben, so wurde im Juli die Wohnung mit fast 8000 qm Land vom III. Orden käuflich erworben.«

⁶⁷ Brief vom 3. Juli 1914 aus Florianópolis.

⁶⁸ MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ, »La »Guerre Sainte« au Brésil, le Mouvement messianique du »Contestado«, in: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, *Boletim No. 187, Sociologia I 5*, São Paulo 1957; OSWALDO R. CABRAL, *João Maria. Interpretação da Campanha do Contestado*, Rio de Janeiro 1960; DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO, *Os Errantes do novo século. Um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*, São Paulo 1974; MAURICIO VINHAS DE QUEIROZ, »Messianismo e Conflito Social. A Guerra Sertaneja do Contestado (1912–1916)«, in: *Ensaio* 23, São Paulo² 1977.

⁶⁹ Die Schlüsselfigur der Franziskaner war dabei der später »Apostel des Hochlandes von Santa Catarina« genannte Frei Rogério Neuhaus. Dazu: MENANDER KAMPS, »Der Fanatikeraufstand in Südbrasilien«, in: PETRUS SINZIG (Hg.), 3. *Jahrbuch der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis*, 104–129; PETRUS SINZIG, *Frei Rogério Neuhaus*, Petrópolis 1939; AURELIO STULZER (Hg.), »Reminiscências de Frei Rogério Neuhaus«, in: *Vida Franciscana. Provincia Franciscana da Imaculada Conceição, Brasil*, junho de 1979, ano LVI, No. 53, 9–23, hier 22 f.

⁷⁰ Brief vom 3. Juli 1914 aus Florianópolis.

den Waffen gerufen, und der ins Auge gefaßte Heimatbesuch konnte unter diesen Umständen nicht verwirklicht werden. Aber auch, als nach Jahren die Zeiten allmählich wieder besser wurden, ist es dazu nicht mehr gekommen; Frei Evaristo hat seine Verwandten und sein Vaterland nicht mehr wiedergesehen.

1914 war er bereits zwei Jahrzehnte in Brasilien; schon hatte er hier mehr Zeit seines Lebens verbracht als in Deutschland. Bei vielen seiner Mitbrüder im Orden war es ähnlich. Längst hatten sich die deutschen Franziskaner, die ja in großer Anzahl nach Brasilien gekommen waren,⁷¹ dort fest etabliert; auch gab es inzwischen in ihren Reihen etliche Neueintritte von Brasilianern, allerdings hauptsächlich aus Immigrantenfamilien. Gewiß spiegeln sich darin nochmals die Präferenzen der deutschen Franziskaner und ihre Schwierigkeiten, sich voll zu inkulturieren, wie sie ja ähnlich in manchen Äußerungen von Frei Evaristo zum Ausdruck kommen. Dies verhinderte keineswegs, daß Pater Evaristo Schürmann in der Zeit, die ihm noch blieb, dem Vierteljahrhundert von 1914 bis 1939, die Kirche von Florianópolis maßgeblich geprägt hat. Eine Fülle von Archivalien im Archiv des dortigen Erzbistums belegt das. Nur seine wichtigsten Leistungen sollen hier abschließend noch aufgeführt werden.

Der Heilige Stuhl hatte am 26. März 1914 Dom Joaquim Domingues de Oliveira zum Bischof von Florianópolis ernannt; dessen Weihe fand am 31. Mai 1914 in der Kapelle des »Collegio Pio-Latinoamericano« in Rom statt.⁷² Frei Evaristo erhielt von Monsenhor Topp den ehrenvollen Auftrag übermittelt, den neuen Oberhirten in São Paulo abzuholen und von dort aus in die Diözese zu begleiten.⁷³ Über lange Jahre stand Frei Evaristo diesem Bischof als Ratgeber und oft auch als Reisegefährte zur Seite. Nach dem Tod von Monsenhor Topp an Weihnachten 1925 ernannte der Bischof ihn zu dessen Nachfolger.⁷⁴ Am 17. Januar 1927 machte Pius XI. Santa Catarina zu einer eigenen Kirchenprovinz, und Florianópolis wurde Erzbistum mit den beiden neuen Suffraganbistümern Joinville und Lages.⁷⁵ Im Vorfeld war Frei Evaristo der Römischen Kurie als ein möglicher Kandidat für den neuen Bischofssitz in Lages genannt worden.⁷⁶ Neben den Aufgaben in der

⁷¹ Bis 1904 war die Zahl der von der »Saxonia« entsandten Expeditionen auf 19 gestiegen; auch danach ging der Zustrom aus Deutschland weiter: *História da Missão Brasileira dos Frades Menores de S. Francisco da Província da Santa Cruz da Saxônia*, 50.

⁷² OSWALDO R. CABRAL, *Subsídios para a História eclesiástica de Santa Catarina*, 451 f.

⁷³ Schreiben von Frei Evaristo an Dom Joaquim aus Rio vom 24. August 1914 (nach Erhalt eines Telegramms von Monsenhor Topp): Archiv des Erzbistums Florianópolis, Akte »Schürmann, Fr. Evaristo OFM«. — Am 29. Juli hatte Frei Evaristo bereits den neuen Bischof namens der Kommunität brieflich begrüßt: Ebd. — An ihre erste Begegnung erinnert er sich auch nach vielen Jahren noch ganz genau; in einem Brief vom 3. September 1937 heißt es: »Hoje — ás 10 horas, talvez, em 1914, era eu, como filho e servidor de V. Excellencia, novo Bispo de Sta. Catharina, o humilde escolhido das Irmandades etc. de Sta. Catharina, para, desde a cidade de São Paulo, até Florianópolis, acompanhar o segundo bispo deste Estado.« [Ebd., Akte »Vigario Geral« (1912–1939)].

⁷⁴ Zunächst (mit Datum vom 27. April 1926) mit dem Titel »Secretario Geral« und dann am 19. März 1929 als Generalvikar und Provisor: São Paulo, Provinzialatsarchiv, Pasta »Frei Evaristo Schürmann«.

⁷⁵ OSWALDO R. CABRAL, *Subsídios para a História eclesiástica de Santa Catarina*, 453. — Dom Joaquim Domingues de Oliveira wurde damit Erzbischof; in diesem Amt blieb er bis 1967.

⁷⁶ Dies geht aus einem vertraulichen Schreiben des stellvertretenden Generalvikars Bernardo Füchter vom 22. September 1925 an das Provinzialat hervor: São Paulo, Provinzialatsarchiv, Pasta »Frei Evaristo Schürmann«.

Verwaltung des Bistums betätigte sich Pater Schürmann auf fast allen Feldern der Seelsorge. Weiterhin hielt er Volksmissionen, Exerzitien und Einkehrtage ab. Er war ein hochgeschätzter Prediger, nicht zuletzt wegen seiner ausgezeichneten Kenntnis und gepflegten Aussprache des Portugiesischen, was ihn von vielen seiner deutschen Mitbrüder unterschied; u. a. sprach er im August und Dezember 1913 an sieben aufeinander folgenden Tagen in der Kathedrale von Florianópolis in einer Predigtreihe »zum Andenken an das Konstantinische Freiheitsedikt«⁷⁷ aus dem Jahre 313. Außerdem erteilte er Religionsunterricht an der höheren Mädchenschule, deren Träger die Schwestern von der Göttlichen Vorsehung waren; diesen stand er auch als Beichtvater zur Verfügung. Er war Präses verschiedener Laienverbände wie der »Vinzenzbrüder«, der »Damen der christlichen Nächstenliebe«, der »Marienkinder« — einer Jungfrauenkongregation — und der Bruderschaft, die das Antoniusbrot sammelte und an die Armen verteilte.⁷⁸ Über Jahre hin beschäftigten ihn auch die Bauarbeiten am Kloster, die mit der feierlichen Einweihung der Kirche St. Antonius am 10. April 1921 einen glücklichen Abschluß fanden.⁷⁹ Sein größtes Engagement aber galt der neben dem Kloster gelegenen Elementarschule »Grupo São José«, welche von den Franziskanern und Jesuiten gemeinsam für arme, mittellose und verwaiste Kinder aufgebaut wurde. Schon in Blumenau hatte Frei Evaristo ja dem Erziehungs- und Bildungswesen eine Schlüsselrolle bei der Lösung vieler Probleme der Kirche in Brasilien zugeschrieben.⁸⁰ Nach dem Tod des ersten Rektors, P. Luis Schuler SJ, wurde Frei Evaristo am 6. August 1925 zu dessen Nachfolger ernannt. Kontinuierlich stieg die Schülerzahl an; 1937 besuchten über 1000 Mädchen und Jungen diese Einrichtung.⁸¹ Bereits 1924 war Evaristo Schürmann durch den Gouverneur von Santa Catarina, Dr. Hercilio Luz, zum Professor für deutsche und lateinische Sprache am staatlichen Lehrerseminar (»Escola Normal«) in Florianópolis berufen worden.⁸² Als er am 21. September 1927 sein silbernes Priesterjubiläum begehen konnte, erhielt er von vielen Seiten dankbare Glückwünsche; die Lehrerinnen des »Grupo São José« widmeten ihm aus diesem Anlaß eine Broschüre, deren Artikel, Gedichte und Bilder Einblick in das schulische Leben vermitteln, aber auch vom übrigen Wirken Frei Evaristos berichten; das Vorwort

– Erster Bischof von Lages wurde nicht Frei Evaristo, sondern sein jüngerer Mitbruder Frei Daniel Hostin, 1890 in Gaspar bei Blumenau geboren: OSWALDO R. CABRAL, *Subsídios para a História eclesiástica de Santa Catarina*, 455 u. 459.

⁷⁷ PETRUS SINZIG (Hg.), 3. Jahrbuch der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis, 201.

⁷⁸ Im einzelnen wird dies in den von Petrus Sinzig herausgegebenen Jahrbüchern aufgelistet: Jahrbuch 1910, 56 f. — 2. Jahrbuch der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis 1911 und 1912, Petrópolis 1913, 99 f. — 3. Jahrbuch, 200–204. — Nach 30 Jahren. Vierte Chronik, 71–74.

⁷⁹ PETRUS SINZIG (Hg.), *Nach 30 Jahren. Vierte Chronik (1915–1921) der südbrasilianischen Franziskanerprovinz von der Unbefleckten Empfängnis*, 74. — CLETUS ESPEY, *Festschrift zum Silberjubiläum der Wiedererichtung der Provinz von der Unbefleckten Empfängnis im Süden Brasiliens* (o.O. 1929), 65 (Photo) und 85–87.

⁸⁰ S.o. Anm. 36.

⁸¹ Die Akten »Grupo Escolar São José (1915–1934)« und »Grupo Escolar São José (1935–1962)« im Archiv des Erzbistums Florianópolis enthalten eine Fülle von Material zur Schulgeschichte, neben Statistiken und übersichten des Kollegiums auch Photos sowie Presseberichte und die Programme der Feiern zum Schuljahrsabschluß, deren Gestaltung Frei Evaristo besonders wichtig nahm.

⁸² Anfrage des Gouverneurs an das Provinzialat vom 7. März 1924: São Paulo, Provinzialatsarchiv, Pasta »Frei Evaristo Schürmann«. — Schreiben von Frei Evaristo an Dom Joaquim Domingues de Oliveira vom 4. März 1924: Archiv des Erzbistums Florianópolis, Akte »Schürmann, Fr. Evaristo OFM«.

schrieb Dom Joaquim, Grußworte steuerten bei Erzbischof Becker von Porto Alegre, der damalige Gouverneur von Santa Catarina, Adolpho Konder, und dessen Bruder Victor, ein alter Freund Pater Evaristos aus der Studienzeit in Blumenau, welcher 1927 Handels- und Verkehrsminister Brasiliens war.⁸³

In all seinen Ämtern setzte sich Frei Evaristo mit voller Kraft ein; dabei war er ein Mann von eher zierlichem Körperbau und hatte eine sensible Natur. In einem Brief vom 17. März 1936 äußerte er gegenüber dem Erzbischof erstmals Gefühle von Erschöpfung und das Bedürfnis nach Erholung; am 17. Januar 1937 erwähnt er einen Arztbesuch und klagt über Bluthochdruck, Kopfschmerzen und Müdigkeit.⁸⁴ Zunehmend plagten ihn finanzielle Sorgen um die Schule und Arbeitsüberlastung, besonders am Lehrerseminar. Am 9. März 1938 erlitt er bei einem Autounfall eine schwere Kopfverletzung, die einen chirurgischen Eingriff erforderlich machte; seitdem schien er nicht mehr derselbe Mann.⁸⁵ Er litt unter Depressionen; andererseits fiel es ihm schwer, die eine oder andere seiner vielen Aufgaben abzutreten. Dom Joaquim suchte ihn aufzumuntern: »Schließlich sind wir nicht aus Eisen, ... das sich auch verschleißt.«⁸⁶ Ende Mai 1939 entschloß sich der Erzbischof, zur Entlastung von Frei Evaristo einen zweiten Generalvikar zu bestellen, den Kanoniker Harry Bauer.⁸⁷ Auf das Zureden seiner Mitbrüder hin begab sich Frei Evaristo nunmehr zu Schiff nach Rio de Janeiro, um in einer Nervenklinik Heilung zu suchen; dort ereilte ihn nach kaum achttägigem Aufenthalt am 26. Juni 1939 ein tödlicher Gehirnschlag.⁸⁸

Frei Evaristo Schürmann fand sein Grab im Franziskanerkloster zu Rio de Janeiro. In der Kathedrale von Florianópolis wurde am 3. Juli 1939 unter großer Anteilnahme des Klerus und der Öffentlichkeit ein Requiem gehalten.⁸⁹ Auch in der Heimat wurde seiner gedacht.⁹⁰ Der Nachruf seiner Ordensbrüder würdigt ihn so: »In allen Schichten der Bevölkerung war er eine hochangesehene Persönlichkeit. Schon seine äußere Erscheinung hatte etwas gewinnendes und nahm alle für ihn ein. Mit der gleichen Verehrung blickten zu ihm auf seine zahlreichen Schüler wie die hohen und höchsten Staatsbeamten, denen er durch sein abgeklärtes Wesen, seinen priesterlichen Ernst und sein Wissen zu imponieren wußte. Darum fand er auch bei allen staatlichen Behörden stets offene Türen und erfreute sich selbst bei den höchsten Stellen eines nicht geringen Einflusses, den er aber nur zum Nutzen anderer und zum Besten der Religion geltend machte.«⁹¹

⁸³ Ein Exemplar dieser Festschrift hat Frei Evaristo seinen Angehörigen zugeschickt; es wurde von diesen mit einem Heft, das eine handschriftliche Übersetzung ins Deutsche enthält, aufbewahrt.

⁸⁴ Archiv des Erzbistums Florianópolis, Akte »Vigário Geral (1912–1939)«.

⁸⁵ So äußerte sich Cônego Roberto Wyrobek in São José (SC) mir gegenüber in einem Gespräch am 16. Mai 1991; Wyrobek war Ende der dreißiger Jahre Erzbischöflicher Sekretär in Florianópolis.

⁸⁶ Zitat aus einem Brief vom 22. März 1929 (Quelle s. Anm. 84).

⁸⁷ Briefwechsel zwischen Dom Joaquim und Frei Evaristo vom 29. Mai 1939 (Quelle s. Anm. 84). — Ernennungsurkunde für Monsenhör Bauer vom 16. Juni 1939 (Ebd.).

⁸⁸ *Vita Franciscana*, 378; OLAVO R. SEIFERT, *Confrades da Provincia Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil*, 213–215; In Florianópolis traf die Todesnachricht erst am folgenden Tag ein; die Zeitung »Diário da tarde« vom 27. Juni 1939 und die offizielle Mitteilung der Erzdiözese vom 28. Juni 1939 geben den 27. Juni als Todestag und als Todesursache Herzinfarkt an.

⁸⁹ *Mensageiro Paroquial. Orgão da Catedral Metropolitana*, ano II, No. 25, Florianópolis, Agosto de 1939, 3.

⁹⁰ Totenzettel, die die Geschwister hatten drucken lassen, sind erhalten.

⁹¹ *Vita Franciscana*, 377 f.

MISSION UND KOLONIALISMUS

Überlegungen zur Morphologie einer Beziehung*

von Hans-Werner Gensichen

Der Umgang mit der Geschichte ist noch niemals leicht gewesen. Paul Graf Yorck von Wartenburg, der Historiker, hat ihn einmal — drastisch, aber sicher nicht übertrieben — mit Jakobs Ringen am Jabbok (Gen 32) verglichen: Man kann sich dabei leicht das Gelenk der Hüfte verrenken, ehe man des erhofften Segens teilhaftig wird. Kommt, wie in dem jetzt zu Ende gehenden Jahr, ein bedeutendes Jubiläum hinzu, wird das Risiko eher größer als geringer. Verrenkungen absonderlicher Art hat es ja auch diesmal gegeben, etwa bei den angestrengten Bemühungen mancher Zeitgenossen um stellvertretendes Bekennen der Sünden der Väter, wobei der Segen freilich gänzlich ausbleiben oder sich auf das befriedigende Bewußtsein der Erfüllung eines Übersolls beschränken mochte. Alles dies kann aber nicht das Thema einer Besinnung auf das Verhältnis von Mission und Kolonialismus sein, auf eine Beziehung, die zunächst einmal möglichst exakte zeitliche und sachliche Abgrenzung verlangt. Auszuschließen sind mithin alle moralisierenden Wertungen, die ohnehin nicht im vorgeblichen Betroffensein durch pauschale Überblicke, sondern nur in der Konkretion des je besonderen Falles sinnvoll wären. Zu verzichten ist ferner auf eine Gesamtschau des Forschungsstandes oder auch auf seine Ergänzung durch quellenmäßige Einzeluntersuchungen, so viele Lücken hier auch noch zu schließen sein mögen. Was übrig bleibt, ist eine *tour de force*, belastet nicht nur mit dem Risiko, das Jakob am Jabbok einging, sondern auch mit der Fragwürdigkeit eines Modus der Auswahl aus dem riesigen Stoff, den jederzeit der Vorwurf der Willkür oder Einseitigkeit treffen kann und der vollends die Manifestation wirklich neuer Einsichten wahrscheinlich schuldig bleiben muß. Es soll also nur versucht werden, das mit dem Thema umschriebene Beziehungsfeld in einer Anordnung ins Auge zu fassen, die sowohl die geschichtlichen Abläufe als auch die sachlichen Schwerpunkte einigermaßen zu ihrem Recht kommen läßt — immer in dem Bewußtsein, daß man es hier, um das Bild einmal zu wechseln, zweifellos mit einem Gelände voller Fußangeln und Selbstschüsse zu tun hat.

* Das Referat wurde gehalten vor dem Wissenschaftlichen Arbeitskreis katholischer Missionswissenschaftler am 24. September 1992 in Sankt Augustin. Das fast zu gleicher Zeit erschienene umfassende Werk zum gleichen Thema von Horst Gründer (Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992) konnte für den Vortrag nicht mehr benutzt werden. Es sei jedoch an dieser Stelle mit Nachdruck darauf hingewiesen, nicht zuletzt weil bei Gründer erstmals auch die gesamte, überaus weit gefächerte Literatur zum Thema verarbeitet worden ist. Dem Charakter des Vortrags entsprechend sind im vorliegenden Referat die Nachweise auf ein Minimum beschränkt.

I. Mission und Kolonialismus in der frühkolonialen Epoche

1. Unsichere Synthese

Basis der Synthese, wie sie in der Zeit des iberischen Patronats in Amerika Gestalt gewann, ist die mittelalterliche Konzeption der »zeitlichen Verwirklichung des Ewigen« in der theokratischen Idee des Corpus Christianum, zwar gestört durch Streitigkeiten um den Primat zwischen geistlicher und weltlicher Macht und durch das Aufkommen der neuen Nationalstaaten, jedoch jetzt, an der Schwelle der Neuzeit, insbesondere im Übergang von der iberischen Reconquista zur Conquista, neubelebt durch das Konzept des Orbis Christianus mit seiner welterobernden Dynamik. Seine Form findet das Gesamtkonzept im sogenannten Patronat, der den iberischen Mächten vom Papst verliehen wird und das kolonialpolitische Mandat mit dem Missionsauftrag verbindet.

Die so entstehende Synthese erweist sich allerdings nicht als so sicher, wie ihre Repräsentanten es sich wünschen mußten. Hauptangriffspunkte der Verunsicherung, wie sie sich vor allem den Franziskanern, Dominikanern und Mercedariern darstellte, liegen im System der *encomienda*, d.h. der Zuweisung einheimischer Arbeitskräfte an die Grundherren, und der damit gegebenen Unterdrückung der Indianer. Für einige, wie z.B. für Las Casas, liegen diese Angriffspunkte aber auch direkt beim gesamten Patronatssystem, insbesondere bei der mit dem theokratisch-universalistischen Anspruch verbundenen Verpflichtung, an den Ungläubigen das ihnen drohende Gericht schon vorwegzunehmen. Dagegen bietet Las Casas die thomistisch-naturrechtliche Lehre auf, daß auch die barbarischen Heiden zunächst als Menschen, als Gottesgeschöpfe zu betrachten und zu behandeln seien, daß also durch das Recht der Einheimischen auf Selbstbestimmung, Freiheit und Eigentum die Machtvollkommenheit der Kolonialherren begrenzt sei. Schließlich ist als kritischer Faktor, der für die Bettelorden besonders bedeutsam wird, die theologische Erkenntnis in Rechnung zu stellen, daß die erneuernde Kraft des Evangeliums sich auch an den Zeugen und ihren Missionsmethoden erweisen müsse. Weder Götzendienst noch Menschenopfer der Heiden, noch auch Abweisung der Missionare können den Gebrauch von Gewalt bei der Bekehrung legitimieren. Der Missionsauftrag setzt nach Las Casas voraus, daß »die Völker *gewillt* sind, uns aufzunehmen und anzuhören«.

Zwei seit langem umstrittene Züge des Gesamtbildes sollen in diesem Zusammenhang wenigstens Erwähnung finden. Der eine betrifft die ethische Komponente. Las Casas habe, so heißt es, einen wahren »Wettbewerb im Moralismus« entfesselt, um der Ausbeutung der Indios zu begegnen. Andere, besonders der Franziskaner Motolinías in Mexiko, auch durch seine *Historia de los Indios* (1541) bekannt, vertraten eine mehr pragmatische Richtung, die sich nicht zuletzt gegenüber Las Casas abgrenzte. Hier fände sich vielleicht auch ein Gegengewicht gegen die heute in Europa vielfach begegnende pauschale und plakative Art der Verteilung von Licht und Schatten, Schuld und Unschuld, die der Kompliziertheit der Verhältnisse nicht immer Rechnung trägt.

Der zweite Streitpunkt betrifft die Entvölkerung der Kolonien, die zweifellos in die Millionen ging. War hier »ökologischer Imperialismus« am Werk, an dem dann doch auch die Mission mitschuldig gewesen wäre (ähnlich wie später in Nordamerika), oder hat man es mit Folgeerscheinungen der Pocken und anderer eingeschleppter Krankheiten

zu tun, denen die unter Zwangsarbeit und Unterernährung leidenden Indios besonders rasch erlagen?

Insgesamt wird man von einer kolonialmissionarischen Synthese sprechen müssen, die sich trotz aller Proteste seitens der Missionare als bemerkenswert stabil erwies. Weder die Ansätze zu einer theologischen Kolonialethik noch der Erlaß humaner Bestimmungen durch die Krone, noch schließlich auch praktische Teilalternativen wie die Schaffung der jesuitischen »Reduktionen« konnten das System nachhaltig erschüttern. Als 1622 die Propaganda-Kongregation mit der erklärten Absicht auf den Plan trat, »die koloniale Mission in eine rein kirchliche umzuwandeln«, den früheren Missionarsprotest also gleichsam zu institutionalisieren, war das für die Mission in den Kolonien nur ein partieller Fortschritt, da die Propaganda nicht in den Patronatsgebieten tätig werden konnte.

2. Unsichere Diastase

In konfessionell bedingter Umkehrung und unter veränderten Voraussetzungen erscheint das Modell der iberischen Kolonialmission noch einmal, nun in einer protestantischen Version — genauer: in calvinistischer Gestalt, denn eine nennenswerte lutherische Überseemission sollte erst nach 1700 einsetzen. Die protestantische Reformation hatte wenigstens intentional sowohl der Idee des theokratisch-kurial strukturierten Corpus Christianum als auch dem Anspruch auf universale Evangelisierung der Heidenwelt den Boden entzogen. Die daraus resultierende Entflechtung von Kolonialpolitik und Mission wurde jedoch von den neuen nichtkatholischen Mächten nicht oder doch nicht konsequent durchgehalten. Die grundsätzliche Diastase wurde in der Praxis durch zwei spezifisch protestantische Akzente eingeschränkt und behindert. An erster Stelle steht die nachreformatorische Ausgestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments — von Luther keineswegs beabsichtigt, aber auch nicht eliminiert, schon von Melanchthon dann derart weiterentwickelt, daß der gesamte kirchliche Bereich zum »Anhängsel der fürstlichen Autorität«, zum »Ressort des Staates« (Werner Elert) werden konnte. Dazu kommt, zweitens, das calvinistische Sondergut in Form einer theokratisch-demokratischen Verwischung der Grenzen zwischen weltlicher und geistlicher Ordnung, wie Calvin sie in Genf modellhaft durchsetzte und wie sie dann sowohl in der niederländischen als auch in der britisch-puritanischen Kolonialmission zusätzlich durch Verbindung mit teleologisch-eschatologischen Zügen für die Mission adaptiert wurde. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß, vor diesem Hintergrund betrachtet, selbst in der vielgerühmten Mission des Indianerfreunds John Eliot, um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Massachusetts, ein beträchtliches Maß von kolonialistischer »kultureller Arroganz« (Hans-Jürgen Weckmann) mitspielte, ganz zu schweigen von der Erwartung, daß die Indianer von sich aus die Überlegenheit der europäischen Zivilisation anerkennen würden.¹

Im übrigen zeigt gerade Eliots Experiment, daß die im evangelischen Ansatz angelegte Diastase von Mission und Kolonialismus in der Praxis häufig keinen Bestand hatte: Im Konfliktfall saßen die »praying Indians« zwischen allen Stühlen. Ihre heidnischen Stammesgenossen mißtrauten ihnen, weil sie die Religion der Weißen angenommen hatten,

¹ HANS-JÜRGEN WECKMANN, »What an hard master the devil is: Anglisierung als Christianisierung bei den Indianern Neuenglands«, in: *Geschichte und Kulturen IV* (1992), 41–61.

die Weißen, weil sie Indianer blieben. Dramatischer noch erwies sich die Labilität der Diastase in der niederländischen Kolonialmission in Südostasien, wo die Evangelisierung auf lange Sicht zum Werkzeug der Fremdherrschaft verkam und spätere Neuanfänge der Mission, nach dem Zusammenbruch der Kolonialherrschaft der Holländer und der Einführung der Religionsfreiheit, in diesem Erbe keine Anknüpfungsmöglichkeiten fanden. Es sollte freilich nicht vergessen werden, daß auch in den Niederlanden schon im frühen 17. Jahrhundert einige weitblickende, missionarisch engagierte Theologen das ihre taten, um die Integrität der Mission im Sinne der Diastase vor der Verunsicherung zu schützen. Mochten sie auch meist ungehört bleiben, so haben sie doch zur Vorbereitung der Wende beigetragen, die im frühen 18. Jahrhundert die gesamte Szene verändern sollte.

3. Der pietistische Neueinsatz

Im Unterschied zu den bisher referierten Beispielfällen scheint es in der sogenannten Dänisch-Hallischen Mission (seit 1706 in Tranquebar, Südindien), der eigentlichen Muttermission lutherischer Prägung, erstmals gelungen zu sein, der kolonialmissionarischen Synthese ein Modell entgegenzusetzen, das konsequent an der Diastase orientiert war. Auf Einzelheiten der fast eineinhalb Jahrhunderte langen Geschichte der Mission ist hier nicht einzugehen. Die beinahe besessene Kommunikationsfreudigkeit der fast ausschließlich aus der Schule des Hallischen Pietismus des August Hermann Francke stammenden Missionare hat ein in allen Phasen der Entwicklung gut überschaubares Bild hinterlassen, das auch in der Literatur längst die verdiente Aufmerksamkeit gefunden hat. Die letzte Informationslücke, nämlich die Auswertung der dänischen Quellen, ist durch die verdienstvolle Arbeit des dänischen Kirchenhistorikers Anders Nørgaard geschlossen worden.²

Die Mission wurde zwar allein auf Initiative des dänischen Königs Friedrich IV. gegründet, aber zur Kolonialmission war sie damit nicht geworden. Vielmehr war es das Bewußtsein der Verantwortung für nichtchristliche Untertanen, das den König zu diesem Schritt veranlaßte, der übrigens von der dänischen Staatskirche in keiner Weise unterstützt wurde. Am Ort war die »Obrigkeit« allerdings durch die dänische Handelskompanie repräsentiert, die in erster Linie an den Indern verdienen sollte, während die Missionare den Indern dienen wollten. Der Konflikt war damit programmiert. Der Pioniermissionar Ziegenbalg mußte sich denn auch auf dem Höhepunkt der Krise als potentieller Rebell gefangen setzen lassen. Damit war aber zugleich der Weg frei für ein schiedlich-friedliches Nebeneinander des örtlichen dänischen Kommandanten und der Mission, durchaus im Sinne der traditionellen lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Die Obrigkeit sorgte überwiegend im Stil eines »sanften« Kolonialismus für das Wohl der Untertanen. Die Missionare kümmerten sich um Missionierung und Pastorierung der Heiden, allerdings mit einer bedeutsamen Modifikation: Sie nahmen für sich die Pflicht und das Recht in Anspruch, den »Dienst der Seele« mit »Dienst des Leibes«, die *ecclesiastica* mit den *politica* zu verbinden, eingedenk der Instruktion ihres Lehrers A.H. Francke, daß es ihnen

² ANDERS NØRGAARD, *Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar 1706–1845* (MWF 22), Gütersloh 1988.

sowohl auf »Herzensbekehrung« als auch auf »reale Verbesserung in allen Ständen« ankommen müsse. Die Erfahrung hatte sie gelehrt, daß ein solches Mandat auch eine Art Wächteramt über das Verhalten der kolonialen Obrigkeit am Ort einschließen mußte. Dies Modell funktionierte, wenn auch nicht unangefochten, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, als in einer Periode des äußeren und inneren Niedergangs die Mission gänzlich der Kolonialverwaltung unterstellt wurde. Noch vor dem Verkauf der Kolonie an die Briten 1845 gelang es, die Mission in andere Hände zu übergeben und dadurch ihre alte Identität zu erneuern. Der besondere Beitrag der lutherisch-pietistischen Mission zur Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus war längst auch in anderen Missionswerken wirksam geworden, allen voran in der Mission der Brüdergemeinde (seit 1732), und machte sich im frühen 19. Jahrhundert dann auch in den Missionsgesellschaften geltend, die der neupietistischen Erweckung zuzurechnen sind. Direkt oder indirekt sind sie überwiegend am Paradigma der Tranquebar-Mission orientiert, von dem, nebenbei bemerkt, auch die neueren angelsächsischen Missionen nicht unberührt geblieben sind.

II. Mission und Kolonialismus in der Epoche des modernen Kolonialimperialismus

1. Die Wende der Zeit

Über die neuen Voraussetzungen in dieser Epoche ist hier nicht ausführlich zu reden. Es genügt, die wichtigsten Fakten in Erinnerung zu rufen. Der alte Handelskolonialismus, der primär neue Wirtschaftsräume erschließen sollte, wird zunehmend überlagert vom Drang der Völker und der Machthaber nach wachsenden Anteilen an der Weltherrschaft, zunächst durch überseeische Besitzungen. Dadurch entsteht aber auch eine immer engere Verflechtung mit regionaler, einheimischer Machtpolitik der westlichen Staaten, unbeschadet der Frage nach dem wirtschaftlichen Wert von Kolonien, die von Fall zu Fall unterschiedlich zu beantworten ist. Wichtig ist schließlich für die Beziehung von Mission und Kolonialismus, daß jetzt die theokratischen Assoziationen früherer Kolonialpolitik entfallen, weil die Distanzierung von Kirche und Staat dergleichen nicht mehr zuläßt. Die Kongo-Akte des Berliner Kongresses von 1885, klassisches Dokument aufgeklärter neuzeitlicher Kolonialpolitik, begann zwar noch mit feierlicher Anrufung des allmächtigen Gottes, aber sie proklamierte auch allgemeine, uneingeschränkte Religions-, Kultur- und Missionsfreiheit, für Einheimische wie für Nichteinheimische, für Christen und Nichtchristen. Damit war das Prinzip »cuius regio eius religio« hinfällig geworden und eine wesentliche Voraussetzung der alten Synthesen von Mission und Kolonialismus gefallen. Die Mission findet sich fortan weniger notwendig als zuvor an der Seite der Herrschenden, sondern sie kann selbst in die Rolle der Schwächeren, der Minderheiten geraten und dadurch mit neuer Dringlichkeit vor die Frage ihrer Integrität gestellt sein. Stärker noch als früher dominiert die Vielfalt der Situationen. Allgemeingültige Patentrezepte erweisen sich als fragwürdig. Beschreibung und Analyse müssen sich jetzt vollends auf Anhaltspunkte beschränken, die sich ideologischer Manipulation entziehen und nur an den Gegebenheiten des konkreten Falls verifiziert werden können, die andererseits aber auch

die Möglichkeit bieten, vergleichbare Gestalten der Beziehung von Mission und Kolonialismus zu ermitteln, die übergreifende Bedeutung erlangt haben.

2. Mission als Wegbereiterin des Kolonialismus

Das Schema ist bekannt: »Erst kommt der Missionar, dann der Konsul, dann die Armee«. Selbst wenn es, wie man oft annimmt, von einem Zulu-Häuptling stammt, also die Position des Betroffenen authentisch reflektiert, verschleiert es doch mehr, als es aufzuhehlen vermag, da es den chronologischen Faktor über Gebühr in den Vordergrund rückt. Elias Schrenk, ein Schwabe, kam als Basler Missionar zwar erst 1859 auf die Goldküste, also ein Menschenalter nach dem Auftreten der britischen Kolonialmacht. Aber er erlebte, wie die Briten nach zwei verlustreichen Kriegen kurz nach 1860 die ungeliebte Kolonie, die sich als kaum kontrollierbar erwies, so schnell wie möglich aufzugeben suchten. In dieser Situation war es der deutsche Missionar, der in einem Memorandum, das er 1865 einer britischen Parlamentskommission vorlegte, energisch für ein verstärktes Engagement der Kolonialmacht auf der Goldküste plädierte — nicht etwa weil er sich davon Vorteile für die Mission versprach, sondern aus zwei ganz andersartigen Gründen: Erstens, weil die Briten verpflichtet seien, die von ihnen und anderen Mächten an der Goldküste und ihren Bewohnern angerichteten Schäden »wiedergutzumachen«; zweitens, weil nur sie dem Land den Frieden geben und erhalten könnten, den es zu seiner Entwicklung brauchte. Hat hier nicht doch der Missionar eine zögernde, fast schon unwillige Kolonialmacht zum Bleiben veranlaßt und insofern zu ihrer Stabilisierung beigetragen? Ja und nein — ja, denn seine Hauptsorge galt den Afrikanern, und ihnen gegenüber stand für Schrenk die Kolonialmacht im Wort; nein, denn nicht auf den Bestand westlicher Machtausübung kam es ihm an, sondern auf ihre Verpflichtung zur Reparation für Schäden, die bereits schuldhaft von den Weißen angerichtet waren.

Anders lagen die Dinge im ostafrikanischen Königreich Buganda. Hier hatten Missionare der englischen Church Missionary Society 1876 ihre Tätigkeit aufgenommen, inmitten einer brisanten Konstellation widerstreitender politischer und religionspolitischer Interessen, die je länger je mehr den Bestand der jungen afrikanischen Christengemeinden bedrohte. Nach langen Kontroversen in der Heimat setzte die Missionsgesellschaft durch, daß — nach Entsendung von Lord Lugard als einem Repräsentanten der britischen Ostafrika-Kompanie — Buganda 1894 zum britischen Protektorat gemacht wurde. Auch missionsfreundliche Beobachter, wie der englische Bischof Stephen Neill, fanden hier »ein klassisches Beispiel dafür, daß der Missionar die Kolonialmacht zu Hilfe ruft und daß die europäische Regierung die Schwierigkeiten der Missionare ausnutzt, um den eigenen Machtbereich zu erweitern«.³ So mußte es allerdings aussehen. Indessen hatte die Entscheidung langfristige Folgen, die weit über den engeren kolonialpolitischen Horizont hinaus von Bedeutung waren: Erstens ist Uganda, im Unterschied etwa zu Kenya, niemals weiße Siedlerkolonie geworden, sondern blieb im Prinzip den Schwarzafrikanern vorbehalten. Zweitens konnte nur so die Basis für den späteren Nationalstaat Uganda entstehen (was nach dem zweiten Weltkrieg geschah, steht freilich auf einem anderen Blatt).

³ STEPHEN NEILL, *Colonialism and Christian Missions*, London 1966, 322.

Drittens waren auch günstige Bedingungen für die Entstehung eines genuin afrikanischen Christentums geschaffen -mit rechtzeitigem Zurücktreten der westlichen Missionen und mit bodenständiger christlicher Sitte.

Das Schulbeispiel dafür, daß die Dinge auch ganz anders laufen konnten, war freilich schon ein Jahrhundert früher bei der Missionierung der pazifischen Inselwelt geliefert worden. Die ersten Sendboten der London Missionary Society erschienen hier im Gefolge der Reisen des Captain Cook bereits 1795. Keine Kolonialmacht war auf den Inseln vertreten, wohl aber weiße Pflanzler und Händler. Nolentes volentes gerieten die Missionare in die Machtkämpfe der Häuptlinge untereinander, wurden dabei selbst zu Machtträgern, die auch die Evangeliumsbotschaft als neues Gesetz handhabten und Situationen provozierten, in denen sie sich hoffnungslos in Konflikte um politische Herrschaftspositionen verstrickten, wie etwa der seit 1824 in Tahiti tätige Missionar Pritchard, der als britischer Konsul zwei französische Missionspriester auswies, bis er selbst ausgewiesen wurde und es nicht mehr verhindern konnte, daß Tahiti 1842 französisches Protektorat wurde und ausgerechnet die Franzosen die Religionsfreiheit wiederherstellten. Dies hinderte die britischen Missionare, die bleiben durften, nicht daran, auch jetzt noch die Annexion durch das Vereinigte Königreich zu verlangen, wie denn auch in anderen Gebieten andere Missionare inmitten des Zerfalls alter Machtstrukturen auf das Eingreifen der jeweils erwünschten Kolonialmacht hinarbeiteten.

In der späteren kaiserlich-deutschen Besetzung Samoa waren es französische Missionare, die mittels eines Kulturkampfes gegen die angeblich religionsfeindliche deutsche Verwaltung Stimmung für Frankreich zu machen suchten. Der deutsche Gouverneur Wilhelm Solf ließ sich jedoch nicht provozieren. Zwar spielte er in Gedanken mit der Radikallösung »Alle Missionare raus!«, machte sich schließlich aber für den konstruktiveren Ausweg stark, seine Politik am Ziel der Erhaltung der kulturellen Identität der Bevölkerung zu orientieren. Schon vorher waren doch auch in den Missionen hier und da Zweifel am Segen kolonialer Besitzergreifung für die jeweiligen Landesbewohner laut geworden, so etwa in Deutsch-Südwestafrika. Unter ihrem kolonialbegeisterten Direktor Friedrich Fabri (1824-91) hatte dort die Rheinische Mission die deutsche Okkupation begrüßt und gefördert. Nach Fabris Rücktritt bereits 1884 breitete sich in Barmen Ernüchterung aus: »Noch nirgend ist in der Heidenwelt eine europäische Kolonie entstanden, ohne die schwersten Ungerechtigkeiten; Portugiesen und Spanier, Holländer und Engländer haben darin ziemlich gleichen Schritt gehalten. Die Deutschen werden es schwerlich viel besser machen«.

3. Mission in Abhängigkeit von der Kolonialmacht

Als sich in der Frühzeit der alten Tranquebar-Mission Bestrebungen bemerkbar machten, die bislang ausschließlich von Deutschen betriebene Arbeit allmählich in ein national-dänisches Unternehmen umzuwandeln, hatte A.H. Francke unmißverständlich gewarnt: »Die Sache präzis an die Nation zu binden, ist nicht zu verantworten, und dürfte Gott, wo man nur auf die fleischliche Nationalehre suchte, schwerlich Segen dazu geben.« In den 1880er Jahren waren in Deutschland andere Töne zu hören: Für deutsche Kolonien nur deutsche Missionare! 1886 konstituierte sich denn auch, als Novum im

deutschen Bereich, eine »Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika« (kurz Berlin III genannt), die ihre Tätigkeit betont als »deutsche Arbeit« bzw. »Mission im national-deutschen Sinn« verstand. Der offiziellen Kolonialbewegung war es vorbehalten, die Katze vollends aus dem Sack zu lassen, indem sie der Mission ihren Platz unter den »Kraftfaktoren« anwies, die man »auf das Negertum spielen lassen« werde. Gustav Warneck, der Vater der deutschen Missionswissenschaft, und einige andere sorgten dafür, daß in diesem Fall die Blühträume einer nationalen kolonial-missionarischen Symbiose nicht zur Reife kamen, daß also die gleichsam im Schlepp der Kolonialbewegung operierende Mission scheiterte, ehe sie recht in Fahrt gekommen war.

Indessen waren damit die verbleibenden Probleme der Beziehung zwischen Mission und Kolonialmacht natürlich nicht gelöst. Konnte es nicht doch ein Miteinander geben, das Identität und Integrität der Mission unbeeinträchtigt ließ? In der deutschen protestantischen Mission sprach man beispielsweise von einer »kulturellen Arbeitseinheit«, die aber die Mission nicht in Abhängigkeit von kolonialpolitischen Zielsetzungen und Methoden bringen sollte. Sei es nicht in der Regel die »Kolonisation«, die der Mission die Wege bereite und auf diese Weise auch unbeabsichtigt »dem Reich Gottes diene«, wie denn auch die Mission sich als »Freundin und Helferin« des Kolonialismus zu betätigen habe (A. Merensky)? Hatte nicht schon David Livingstone eine Personalunion von Kolonisator und Missionar vorgelebt, die auch auf Institutionen übertragen werden könnte? Noch nach dem ersten Weltkrieg sprach der Kirchenhistoriker Carl Mirbt von der »geistigen Rettung der Eingeborenen« mittels »Einpflanzung religiöser und sittlicher Vorstellungen« als »überaus wichtiger Mitarbeit der Mission an der Entwicklung eines Kolonialwesens«.

Anderswo sah man die Dinge vorsichtiger und nüchterner. Niemand wollte bestreiten, daß stabile politische Verhältnisse, gute Verkehrsverbindungen, gesunde wirtschaftliche Entwicklung in den Kolonien auch der Mission und den einheimischen Christen zugute kämen, ganz zu schweigen von Freiheit der Religionsausübung und der Glaubensausbreitung sowie der Förderung einheimischer Kulturen. Gesundheitsfürsorge und Schulbildung verlangten offensichtlich ein gewisses Maß von Kooperation zwischen Mission und Kolonialverwaltung. Aber es fehlte auch nie an Störfaktoren in dieser Beziehung, die zur Zurückhaltung mahnten, etwa hinsichtlich der Pflege der einheimischen Sprachen, der Religionspolitik oder der Erziehung der Einheimischen zu willigen Arbeitskräften im Dienst der Weißen. Vor allem aber mußten im Bereich des Bildungswesens Konflikte mit der Kolonialmacht entstehen, sofern es nicht nur, wie von der Mission erhofft, »religiös-sittliche Erziehung« vermittelte, sondern auch zum Einfallstor eines Säkularismus wurde, der den Zielen der Mission nicht förderlich sein konnte.

Daß und wie schließlich doch, trotz aller Kautelen, der Weg der Mission von begrenzter Zusammenarbeit mit der Kolonialmacht zu heilloser Abhängigkeit führen konnte, hatte sich schon längst vor der Blütezeit des modernen Kolonialimperialismus in China zur Zeit der »Ungleichen Verträge« (1842ff) erwiesen. Hier war es vor allem Frankreichs Kampf um ein Protektorat über die gesamte katholische China-Mission überhaupt, der zu effektiver Unterstellung chinesischer Christen unter französische Kolonialjurisdiktion führte. Zugleich geriet die Mission dadurch in Rivalitätskonflikte der westlichen Mächte, die, wie z.B. das Deutsche Reich, der französischen Politik eigene Protektoratsansprüche

entgegengesetzten. Dadurch entstand eine »Konformität (der Mission) mit der imperialistischen Bewegung« (Benedicta Wirth), deren kurz- und langfristige Folgen verheerend waren.⁴ Es ist und bleibt einer der dunkelsten Punkte der neueren Missionsgeschichte, daß die China-Missionen in ihrer Mehrzahl diese Entwicklung nicht vorherzusehen und zu verhindern vermochten. Das Gegenbeispiel, das James Hudson Taylor (1832-1905) mit seiner China Inland Mission (1865) gab, hatte nur marginale Wirkung und konnte die Schäden nicht wiedergutmachen, die bereits eingetreten waren.

4. Mission in Opposition zum Kolonialismus

Von Bartolomé de Las Casas über Bartholomäus Ziegenbalg in Tranquebar bis hin zu den ersten Südafrika-Missionaren im frühen 19. Jahrhundert, weiter über die englische Kirchenmission in Nigeria und Hudson Taylors China Inland Mission zu den Opponenten der Kolonialmission in Deutsch-Ostafrika, bis hin zu Missionswissenschaftlern wie Gustav Warneck und Missionsleitern wie Franz Michael Zahn, schließlich auch zu missionarischen Protagonisten des einheimischen Nationalismus in Korea und vielen anderen reicht eine Kette höchst unterschiedlich motivierter, auch unterschiedlich radikaler Opponenten gegen den Kolonialismus jeglicher Observanz, die aus dem Gesamtbild der Missionsgeschichte nicht wegzudenken sind. Gewiß sind nicht alle vom Kaliber des Las Casas gewesen, der darin wohl unvergleichlich blieb, daß er ein ganzes geschlossenes System kolonialistisch-missionarischer Symbiose frontal in die Schranken forderte, einzigartig allerdings auch in der Wahl der Kampfmittel, mit denen er seine Sache nicht selten fast ad absurdum führte. Neuerdings hat Werner Ustorf mit seiner Untersuchung über F.M. Zahn gezeigt, daß es in diesem Bereich noch überraschende Neuentdeckungen zu machen gibt.⁵ Die heute immer noch beliebten Pauschalurteile über die Mission als *den* Jagdhund Caesars, als *die* willfährige Dienerin des westlichen Kolonialismus oder Neokolonialismus schlechthin sind unglaublich, solange sie nicht auch die gegenläufigen Kräfte einbeziehen. Es wäre zu wünschen, daß in diesem Zusammenhang die Untersuchungen noch intensiver darauf ausgedehnt werden, ob und wie von Fall zu Fall die Mission im Widerstand gegen den Kolonialismus auch positive emanzipierende Wirkungen in der einheimischen Christenheit ausgelöst hat, wie dies etwa in Korea der Fall gewesen ist.

Es wäre dann vielleicht auch möglich, die Konfrontation von Mission und Kolonialismus nicht nur immer von neuem als eine zutiefst gestörte, und gewiß notwendig gestörte, Beziehung zu reflektieren, sondern ihr eine erweiterte Perspektive abzugewinnen, die — um nochmals den biblischen Bericht von Jakobs Ringen am Jabbok aufzunehmen — durch die Auseinandersetzung hindurch die Beteiligten nicht nur als Versehrte, sondern auch als Gesegnete entläßt. Man kann dafür sogar auf Karl Marx zurückgreifen, der sonst immer noch gern als Kronzeuge für die Anathematisierung der Mission als der Kompl-

⁴ BENEDICTA WIRTH, *Imperialistische Übersee- und Missionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas* (VMWI 13) Münster 1968.

⁵ WERNER USTORF, *Die Missionsmethode F.M. Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika. Eine missionswissenschaftliche Untersuchung* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene) Erlangen 1989.

zin des Kolonialismus zitiert wird. Marx hat aber auch noch anderes gesagt, das über den bloßen Austausch von Anathemata hinausführen könnte: Wie die britische Kolonialherrschaft in Indien, so wird zwar auch jede andere in der Regel in »schnödem Eigennutz« ihre eigenen Interessen durchsetzen. Indem sie dies tut, fungiert sie aber auch — so Marx mit Bezug auf Indien — als »das unbewußte Werkzeug der Geschichte« im Sinne der Revolutionierung überholter Gesellschaftszustände, die heute offenkundig nicht mehr aufzuhalten ist. Dem könnte man, mit den Begriffen des indischen Theologen M.M. Thomas, hinzufügen, daß an diesem Prozeß auch der »Acknowledged Christ of the Indian Revolution« (so der Titel von Thomas' Hauptwerk⁶) seinen Anteil gehabt hat, mit und ohne Vermittlung der Mission. Heute jedenfalls wissen es auch die Menschen an der Schattenseite der indischen Gesellschaft, die Dalits, die »Zertretenen«, daß ihre Elends-situation auch etwas mit der Bindung an ein einheimisches religiös-soziales System zu tun hat, das ihnen jene Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit schuldig bleibt, die doch auch ihnen in Christus verheißen sind.

Der heute vergessene deutsche Soziologe Albert Schäffle hat schon vor einem Jahrhundert den sanften Tod des Kolonialismus auf Grund seiner Erfolge prognostiziert: Er wird um so eher verschwinden, je mehr die Kolonien die »Gesittung« der westlichen Mutterländer annehmen, die der Kolonialismus ihnen hat bringen wollen. Diese Erwartung hat sich so freilich nur in den großen Siedlungskolonien mit überwiegend europäischer Bevölkerung erfüllt. Aber Schäffle hätte vielleicht seine Freude daran gehabt, wenn er noch erlebt hätte, wie viele Völker der Dritten Welt heute in eine neue Phase der Dekolonisation unterwegs sind, in der nicht mehr nur die negativen Erfahrungen der Kolonialgeschichte rekapituliert werden, als müsse der Westen auch noch mit seinen Schuldgefühlen tonangebend sein und bleiben. Was kürzlich für den pazifischen Bereich festgestellt wurde, sollte auch in anderen Weltteilen beachtet werden: Es müßte Schluß sein damit, daß um der Grundthese von der totalen Destruktivität des westlichen Kulturimperialismus willen die Menschen der Dritten Welt lediglich als passive Opfer erscheinen, denen sowohl eigene Initiative als auch freie Entscheidung mindestens implizit abzusprechen sind (Hermann Hiery).⁷ In Wahrheit gibt es hinsichtlich des nordsüdlichen Kulturkontakts wie auch hinsichtlich der christlichen Botschaft längst eigenständige einheimische Initiativen, die z.T. bereits ihre eigene Geschichte haben und, wie sich etwa an den sogenannten Unabhängigen Kirchen Afrikas (AIC) nachweisen läßt, nicht mehr auf die alten westlichen Dependenztheorien festzulegen sind. Wenn dabei zugleich, wie es je länger je mehr der Fall ist, nach dem Wandel in europäischen Haltungen und Denkweisen gefragt wird, ergeben sich auch im Blick auf das Thema Mission und Kolonialismus neue Perspektiven kritischer Partnerschaft, die alte Schranken zu überwinden vermögen.

⁶ MADATHILPARAMPIL M. THOMAS, *Acknowledged Christ of the Indian Revolution*, London 1969; deutsche Kurzfassung: *Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum*, hg. von Anneliese und Hans-Werner Gensichen, Göttingen 1989.

⁷ HERMANN HIERY, »Stori bilong waitman tru« — Erstkontakt in melanesischer Sicht«, in: *Geschichte und Kulturen* IV (1992) 63–78.

NEUE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN IN MELANESIEN

von Hermann Janssen

In der Einleitung zu seiner missionswissenschaftlichen Dissertation gibt Friedrich Steinbauer den Neuen Religiösen Bewegungen in Papua-Neuguinea, die vor allem unter dem Namen Cargo-Kult bekannt geworden sind, folgende religionsphänomenologische Zuordnung: »Was für Südamerika die spiritistischen Bewegungen der Umbanda sind, was für Afrika die zahllosen unabhängigen Kirchen und Sekten sind, was für Japan die Wohlstandsreligion der Soka Gakkai ist, [...] das sind für Melanesien die Cargo-Kulte«.¹ Steinbauer analysiert mit statistischen Methoden 186 melanesische Güterkultbewegungen, die ihm aus den vorwiegend englischen und deutschen Veröffentlichungen bekannt sind. Es geht ihm darum, die sozio-religiöse Problematik der Neuen Religiösen Bewegungen in Melanesien empirisch zu erarbeiten.

Der folgende Beitrag basiert auf der Fallstudie eines noch aktiven Kults in Papua-Neuguinea.² Die detaillierten Angaben über den kulturellen Kontext und über den historischen Ablauf der Kultbewegung des *Mythos von Kaliai* sollen zunächst nur einen Eindruck über das exotisch anmutende, synkretische Religionsphänomen vermitteln. In einem weiteren Schritt werden dann die kulturellen Daten in anthropologischen Modellen auf ihre weltanschaulichen Prämissen und Wandlungen hin analysiert.

1. Infrastruktur und sozio- kultureller Kontext

Kaliai ist die Bezeichnung eines Gebietes und verschiedener ethnischer Populationen im Nordwesten der Insel Neubritannien, die Papua-Neuguinea vorgelagert ist. Charakteristisch für Kalai sind die extreme linguistische Aufsplitterung und ein akuter Kommunikationsmangel.³ Die Gesamtbevölkerung von nur etwa 4000 Personen verteilt sich auf fünf melanesische Sprachgruppen und einer non-austronesischen Kleingruppe (Lusi, Kombe, Mouk, Aria, Lamongai und Anem). Das neo-melanesische Pidgin-Englisch ist die einzige gemeinsame Sprache. Zwischen den elf Küsten- bzw. Inseldörfern und den achtzehn Buschsiedlungen hat es anscheinend auch in der vorkolonialen Zeit nur gelegentliche Kontakte aus Anlaß von Tauschhandel oder Stammeskämpfen gegeben. Selbst heute ist der Antagonismus zwischen den sich überlegen dünkenden Küstenbewohnern

¹ FR. STEINBAUER, *Melanesische Cargo-Kulte, Neureligiöse Heilsbewegungen in der Südsee*, München 1971, 11.

² H. JANSSEN, »The Story Cult of Kalai«, in: *The Church and Adjustment Movements* (Point [Goroka, Papua New Guinea], No. 1, 1974) 4–28.

³ A. CHOWNING, *Languages in New Britain*, Unpublished Manuscript, University of Papua New Guinea, Port Moresby 1968.

und den als rückständig geltenden Buschleuten immer noch stark ausgeprägt. Im ganzen Kaliai-Gebiet gibt es weder Straßen noch Flugplätze. Von außen kann Kaliai nur zu Fuß, mit dem Kanu oder mit gelegentlich einlaufenden Küstenschiffen erreicht werden, und selbst diese Verkehrsverbindungen sind während des starken Nordwestmonsuns häufig unterbrochen.

Die halbnomadischen Buschleute sind vorwiegend Jäger, Sammler und elementare Brandrodungsbauern; die Küstenbewohner betreiben einen mehr entwickelten Gartenbau und sie sind Schweinehalter sowie Fischer. Auf Drängen der katholischen Mission und der australischen Mandatsregierung werden schon bald an der Küste kleine Kokosnußplantagen angelegt; bei den Buschleuten stößt diese importierte Wirtschaftsweise immer noch auf Widerstand.⁴ Ein kompliziertes Tauschhandelssystem mit Muschelgeld und Schweinen bringt die verschiedenen Populationen in ein prestigeheischendes Abhängigkeitsverhältnis, das auch weitgehend Einfluß hat auf die Organisation von Jugendinitiation, Ehevermittlung und Totenehrung.⁵

Die wichtigsten eingeführten Handelsgüter, wie Salz, Zucker, Reis, Dosenfisch, Stangentabak, Petroleum, Eisengeräte und Stoffe, werden gelegentlich in den kleinen Gemischtwarenhandlungen der Missionsstation, der von Europäern geleiteten Plantage und der von der Mission geförderten einheimischen Genossenschaft angeboten. Viele junge Kaliai-Männer verlassen ihr Stammesgebiet wenigstens für einige Jahre, um auf Plantagen und in Städten Geld, Abwechslung oder Ausbildung zu finden; vielfach finden sie aber nur arbeitslose Kollegen, mit denen sie sich in Jugendbanden zusammenschließen.

Die ersten Kontakte mit dem weißen Mann gehen auf das Ende des vorigen Jahrhunderts zurück, als Sklavenhändler Arbeiter für die Zuckerrohrplantagen in Australien und Samoa anwarben. Viele Kaliai arbeiteten später auf Schiffen oder in der Polizeitruppe der deutschen Kolonialregierung. Die Deutschen bauten auf dem bestehenden System des Ältestenrates ein manipulierbares System von Häuptlingen (*luluai*) auf, das nach 1914 von den Australiern übernommen wurde. Während des Zweiten Weltkrieges zogen Tausende von japanischen, australischen und amerikanischen Soldaten durch Kaliai. In den abendlichen Erzählungen spielen die Kontakte mit den begüterten und großzügigen Amerikanern, die als schwarze und weiße Soldaten anscheinend ohne rassische Diskriminierung auftraten, auch heute noch eine wichtige Rolle. Sie haben zur kommunikativen Vorbereitung der Cargo-Kultbewegungen (*cargo-talk*) beigetragen. Eine demokratisch gewählte Gemeindeverwaltung (*council*) wurde 1967 eingeführt und überdauerte auch die politische Unabhängigkeit von Papua-Neuguinea im Jahre 1975.⁶

Bis heute werden die eingeführten gesellschaftlichen und politischen Ordnungen von den Kaliai als unterdrückend empfunden. Immer wieder beklagen sie sich über Rassendiskriminierung, Steuerlast, Polizeikontrollen und mangelnde wirtschaftliche Entwick-

⁴ D. E. A. COUNTS, »Cargo or Council: Two Approaches to Development in North-West New Britain«, in: *Oceania* 41 (1970) 291 ff.

⁵ D. R. COUNTS/D. E. A. COUNTS, *The Vula of Kaliai: A Primitive Currency with Commercial Use*, in: *Oceania* 41 (1970) 90–105.

⁶ D. E. A. COUNTS, »Political Transition in Kandoka Village«, West New Britain, Dissertation, Illinois University, Ann Arbor, University Microfilms, 1968. Vergleiche zum Ganzen: G. SIEMERS (Hg.), *Papua-Neuguinea. Neuer Staat im Aufbruch. Ein Überblick*, Institut für Asienkunde, Hamburg, 2. Aufl., 1980.

lung. Die Frustration wird in Aussagen aufgebrachter Cargo-Kultanhänger deutlich: »Schwarze und Weiße sind gleich. Euer Blut und unser Blut hat die gleiche Farbe. Auch wir wollen vorankommen, aber ihr zeigt uns nicht den Weg. Ihr haltet alles geheim. Ihr Weißen kommandiert uns nur herum und werft uns ins Gefängnis. Wir arbeiten hart, um Kopra zu machen, aber es kommen keine Schiffe, um es aufzukaufen. Wir zahlen Steuern, aber wir erhalten keine eigenen Schiffe. Die Gesetze der Regierung und der Gemeindeverwaltung sind nutzlos; wir machen jetzt unsere eigenen Gesetze« (1970, persönliche Kommunikation).

Alle ethnischen Populationen von Kaliai kennen eine Vielzahl von tradierten Mythen und Riten, die vor allem Kulturbringergottheiten und Ahnen betreffen. Eine wichtige Rolle spielen die Ursprungsmythen über die Kokosnuß und die Menschen sowie Genealogien der Verwandtschaftsgruppen, die für die Cargo-Kult-Bewegung zum ideologischen Aufhänger wurden.

Abgesehen von gelegentlichen früheren Kontakten, stehen die Kaliai-Stämme seit 1930 in regelmäßiger Verbindung mit der katholischen Mission. Zwischen 1934 und 1939 sowie zwischen 1948 und 1954 wurden die meisten Erwachsenen und Kinder getauft; heute gibt es fast ausschließlich nur noch regelmäßige Kindertaufen. Eine permanente Missionsstation mit Kirche, Patreshaus, Schwesternhaus, Schule, Krankenhaus, Verkaufsladen und 15 Außenstationen ist seit 1948 aufgebaut worden. Der erste Eifer der Neuchristen hat allerdings in den letzten 20 Jahren merklich nachgelassen. Die Cargo-Kultanhänger haben dafür folgende Erklärung: »Es gibt vier Dinge auf der Missionsstation: die Kirche, die Schule, das Krankenhaus und der Laden. Am Anfang stand die Kirche im Vordergrund; jetzt nicht mehr. Auch hat das Interesse an der Schule nachgelassen. Zwei Dinge sind heute noch wichtig: das Krankenhaus und der Laden [...] Wie alle Weißen haben die Missionare ein Geheimnis. Sie reden nicht offen. Sie sprechen nur in Bildern. Sie sagen uns nicht, wo Gott lebt, so daß wir zu ihm gehen und um Hilfe bitten könnten« (persönliche Kommunikation).

2. Geschichtliche Entwicklung des Mythos von Kaliai

Die jüngste Cargo-Kult-Bewegung (*cargo-cult*) drang in den Jahren 1969/70 an die Öffentlichkeit, nachdem sich vorher die Frustration der Kaliai durch Passivität, Geheimnistuerei und viele Gerüchte (*cargo-talk*) angedeutet hatte. Der Leiter der Bewegung war Na Pasisio, ein etwa 45jähriger nicht getaufter Mann, der bisher allgemein als unbedeutender Sonderling galt. Jetzt aber wurde er als Seher und begnadeter Führer gefeiert, weil er offensichtlich mit Gott und den Ahnen in direkter Verbindung stand und die Erlösung von der heillosen Situation der Kaliai verkündete.

Von Anfang an spielte das neo-melanesische Wort *stori* eine große Rolle. Es bedeutet soviel wie *Mythos* oder die Heilsgeschichte einer Lebensform, die in Ursprungsmythen, Genealogien, Visionen und Träumen zum Ausdruck kommt. Na Pasisio hatte viele Jahre hindurch versucht, von den Stammesältesten die teilweise schon in Vergessenheit geratenen alten Mythen in Erfahrung zu bringen. Gleichzeitig ließ er sich von den Missionskatechisten immer wieder die biblischen Geschichten erzählen. In einem Traum begegnete

ihm die Tochter des Schlangengottes A Mulmul. Nach anfänglichem Widerstand gab er sich ihren Versuchungen hin und verlor dadurch das Recht, wie die Weißen zu leben und viele Güter zu besitzen. In einem späteren Traum fand er sich in der Versammlung der Ahnen und des Schlangengottes. Er lernte alle Namen der Vorfahren auswendig, ebenso die Hymnen, die gesungen wurden, und das Symbol einer Flagge. Schließlich wurde Na Pasisio durch die Erwählung der Ahnen und die Ernennung des Schlangengottes zum neuen Führer der Kaliai. Die Erkenntnis seiner Nachforschungen und Träume war: Die erste Kokosnuß stand auf seinem heimatlichen Berg Sinai. Dort lebten auch Adam und Eva, ebenso wurde Christus dort geboren. Die Menschheit und alle Kultur nahmen von Kaliai aus ihren Anfang. Durch zwei lange Genealogien, die jeweils mehr als hundert Namen von Ahnen der verschiedenen Kaliai-Stämme und auch biblische Namen enthielten, konnte Na Pasisio seine Landsleute davon überzeugen, daß sie das Auserwählte Volk sind. Er selbst nannte sich jetzt A Sen Sio (Saint Sio = Heiliger Sio), und er rief die Kaliai zu Buße und Brüderlichkeit auf. Unklar deutete er an: »Bald wird etwas kommen.«

Im November 1969 folgten die Bewohner einiger Buschdörfer ihrem neuen Retter auf einer Wallfahrt zu dem Ursprungsort der Kokosnuß, und sie gründeten am Fuß der heiligen Berge Sinai, Galili und Golgata ein neues gemeinsames Dorf Meitavale (= Sitz der Regierung). Die ersten Jünger von A Sen Sio wurden bald die offiziellen Traumdeuter, Lehrer und Organisatoren der Kultbewegung. Als »Sekretärinnen« und Fruchtbarkeitsbringerinnen setzte er sechs junge Mädchen ein.

Im März 1970 zog A Sen Sio mit seinem Stellvertreter Tavuti und einem Gefolge von Jüngern von den Bergen zur Küste. Er konnte in allen Siedlungen, von einigen traditionell verfeindeten Dörfern abgesehen, Hunderte von Anhängern gewinnen. Unter den neuen Jüngern befanden sich auch mehrere Katechisten und Lehrer der Mission. Jenen, die ihm nicht folgen wollten, drohte er mit Geldstrafen, Krankheit, Erdbeben und Überschwemmungen. Die Bekehrten mußten zunächst öffentlich ihre Sünden bekennen und Geldbußen entrichten. Dann opferten sie Schweine und feierten ihre neu erworbene Bruderschaft mit einem Mahl und mit langen litaneiartigen Hymnen.

Schließlich pilgerten im April und Mai 1970 die überzeugten Küstenbewohner gruppenweise, mit traditionellem Lendenschurz und Schmuck bekleidet, auf einem zweitägigen beschwerlichen Fußmarsch unter Singen und Fasten nach Meitavale. Dort wurden sie von Tausenden von Kultanhängern aus den Buschsiedlungen unter einer flatternden Fahne begeistert als Schwestern und Brüder empfangen. Sie lebten unter notdürftig aufgerichteten Windschirmen und mußten neue Hymnen und Ahnenlisten auswendig lernen. Einige ihrer ausgewählten Gruppenführer wurden auch in die Mythen, Träume und Visionen von A Sen Sio eingeweiht.

Nach einem Schweineopfer durfte Gruppe für Gruppe in einem weiteren Zweitage-marsch die eigentlichen »heiligen Berge« ersteigen. A Sen Sio oder einer seiner Stellvertreter zeigte den Pilgern zunächst ein Loch auf einer Bergkuppe, wo früher einmal die erste Kokosnußpalme gestanden habe. Besondere Hymnen mußten an diesem heiligen Ursprungsort gesungen werden. Dann ging es weiter zu zwei kleinen Seen bzw. Wasserlöchern, die Jordan und Nasaret hießen. Drei Felssteine standen dort im Wasser. Sie symbolisierten das Gesetz der Ahnen oder das Mosesgesetz, das Gesetz der Toten oder das Christengesetz und das neue Gesetz der Lebenden, das A Sen Sio geoffenbart worden

war. Durch das erste Gesetz der dreistufigen Heilsgeschichte erhielten die Weißen ihr Wissen, durch das zweite Gesetz kamen sie zu ihren Gütern, und durch das dritte Gesetz sollen die Schwarzen mit jenen Reichtümern überschüttet werden, die noch in den Bergen verborgen liegen. Jeder Pilger sagte am See Jordan eine kleine auswendig gelernte Rede auf, um den Ahnen Loyalität zu erweisen. Nach einer Waschungstaupe erhielt der Gereinigte einen neuen Namen, womit er auch seine Abkehr von Regierung und Mission zum Ausdruck brachte. In dem zweiten See wurden Kranke geheilt. Ein junger Mann, der seit einem Schiffsunglück an Atembeschwerden und Lähmungserscheinungen litt, konnte nach einem Bad im See Nasaret wieder unbeschwert gehen. Viele Frauen füllten das heilende Wasser in Flaschen, um es für spätere Krankheitsfälle mitzunehmen.

Nach dem Besuch an den heiligen Stätten kehrten die Pilger zunächst nach Meitavale zurück, wo sie eine Nacht hindurch erwartungsvolle Dankeshymnen sangen. Schließlich ging es zurück an die Küste. Allerdings wurden die alten Dörfer nicht wieder bewohnt; statt dessen bauten die Kultanhänger neue Dörfer auf Hügelrücken, die früher einmal von ihren Vorfahren besiedelt worden waren. Das tägliche Leben in den Langhäusern wurde durch eine straffe Ordnung von Singen, Sündenbekenntnissen, Versammlungen und Gartenarbeit geregelt. Erst allmählich begann man, wieder in den Kokosplantagen zu arbeiten. Die Kinder besuchten nicht mehr die Schule, und die Erwachsenen blieben weiterhin von den Gottesdiensten fern. Jedoch kamen einige Kultanhänger zum Krankenhaus und zum Verkaufsladen auf die Missionsstation. An den Gemeinderatswahlen 1970 nahmen die meisten Bewohner von Kaliai nicht teil.

Das dritte Gesetz sollte sich ursprünglich 1971 erfüllen, nachdem A Sen Sio eine dreimonatige Gefängnisstrafe abgebußt hatte, die ihm von der Regierung wegen Nichtbezahlung der Gemeindesteuer auferlegt worden war. Man erwartete, daß Schnee vom Himmel fallen und die Erde beben würde. Danach würde es Jahreszeiten geben wie im Land des weißen Mannes. Es sollten plötzlich große Städte auf ebener Erde entstehen, bewohnt von weißhäutigen Kaliai und ihren auferstandenen Toten. Da allerdings viele den Kult und seine Forderungen nicht ernst nehmen würden, habe der Schlangengott A Mulmul den »letzten Tag« (*las de*) auf unbestimmte Zeit verschoben.

Es scheint, daß wegen der unerfüllten Erwartungen und nicht zuletzt auch wegen der Zurückhaltung und Dialogbereitschaft der katholischen Missionare der Kern der Anhänger dieser Neuen Religiösen Bewegung in den letzten Jahren sehr stark zusammengeschrumpft ist. Es bleibt eine tiefe Sehnsucht nach Gleichheit, Brüderlichkeit und nach materieller Sicherheit in den Herzen der Kaliai, auch bei jenen, die sich öffentlich nicht zum Mythos bekennen. Gegenwärtig (seit 1990) wird eine heftige Diskussion geführt zwischen einem Dozenten der Universität Port Moresby und Vertretern der sog. New Tribes Mission, die in den vergangenen Jahren mit großem personellen und materiellen Aufwand viele Kultanhänger für sich gewinnen konnten. Es geht dabei um das Argument, daß der Einfluß der evangelikalen Gruppe nicht ohne den traditionellen sozio-religiösen Pragmatismus und die jetzige Cargo-Kult-Mentalität der Kaliai zu erklären ist.⁷

⁷ K. HYLAND, »Cargo and Christianity in Kaliai«, in: *Catalyst* 20 (1990) No. 2, 167–181. — In dieser und in den folgenden zwei Nummern der Zeitschrift *Catalyst* (Goroka, Papua New Guinea) sind aufschlußreiche Leserbriefe als Reaktionen zu dem Beitrag von Ken Hyland abgedruckt.

3. Phasen von Neuen Religiösen Bewegungen in Melanesien

Der Neuseeländer Prof. Harald W. Turner, der als Leiter des Studienprojektes für Neue Religiöse Bewegungen an der Universität Aberdeen in Schottland und später in den Selly Oak Colleges an der Universität Birmingham eine umfassende Dokumentation aufgebaut hat,⁸ unterscheidet vier Phasen in einem kontinuierlichen Spektrum von Neuen Religiösen Bewegungen, die zwischen den ethnischen Religionen und den christlichen Kirchen einzuordnen sind.⁹ Es ergeben sich demnach folgende sechs Typen:

a) Erneuerungen innerhalb der ethnischen Religionen

Diese Bewegungen sind Versuche, die ursprüngliche ethnische Religion gegen den Ansturm des Christentums zu verteidigen. Dazu zählen u. a. die folgenden melanesischen Beispiele: die *Tokerua-Bewegung* im Milne-Bay von Papua-Neuguinea aus dem Jahr 1893, der *Mansren-Kult* von 1855 in Irian Jaya, die *Avu-Avu-Bewegung* von 1937 auf den Neuen Hebriden und die *Sanka-Reaktion* von Fidji, die 1895 aktiv wurde. Heute gehören diese Erneuerungsbewegungen der Vergangenheit an.

b) Neo-primale Bewegungen

Sie stehen den primalen Religionen, d. h. den ethnischen Religionen, noch sehr nahe und versuchen, diese mit einigen aus dem Christentum geborgten Elementen zu erneuern. Die Mehrzahl der Neuen Religiösen Bewegungen in Melanesien dürfte diesem Typ zuzuordnen sein, z. B.: die *Taro-*, *Assisi-*, *Filo-* und *Mambu-Kulte* in Papua-Neuguinea, die *Simson-Bewegung* in Irian Jaya, die *Hahali's Wohlfahrtsgesellschaft* mit den legendären Baby-Gärten auf den nördlichen Salomon-Inseln, die *Nackt-Kulte* auf den Neuen Hebriden und der *Tuka-Aufstand*, der schon 1873 in Fidji stattfand.

c) Synkretische Bewegungen

In einem mehr oder weniger bewußten Prozeß borgten die Anhänger dieser Bewegungen Mythen- und Ritelemente sowohl aus der primalen Religion als auch aus dem Christentum und sie formten daraus eine neue synkretische Religion. Auch für diesen Typ gibt es in Melanesien viele Beispiele, angefangen von dem sog. *Vailala-Wahn* von 1919 bis zum *Mythos von Kaliai* und der ebenso noch aktiven, weitflächigen *Peli-Assoziation* an der Nordküste von Papua-Neuguinea.

d) Hebräistische Bewegungen

In diesen Bewegungen wird die Tradition der primalen Religion bewußt abgebrochen, um sich dann der biblischen, insbesondere der alttestamentlichen Tradition zuzuwenden. Vielleicht läßt sich die *Remnant-Gruppe* auf den Salomon-Inseln hier einordnen, die

⁸ H. W. TURNER, *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies*. Oceania, Boston 1990.

⁹ H. W. TURNER, »Old and New Religions in Melanesia«, in: *Challenges and Possibilities for the Study of Religion in Melanesia* (Point, 1978, No. 2) 5–29.

Samstagsgottesdienste und viele Reinigungsriten eingeführt hat. In Papua-Neuguinea sind bislang keine entsprechenden Bewegungen bekannt geworden. Es scheint, daß die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten, die in Papua-Neuguinea viele Anhänger hat, die hebräistischen Bedürfnisse weitgehend auffängt.

e) Unabhängige Kirchen

Diese Neuen Religiösen Bewegungen haben sich über viele Jahre hin konsolidiert und eine, wenn auch konfuse Christologie mit einer routinierten Liturgie entwickelt. Die katholisch orientierte *Paliau-Kirche* auf Manus und die evangelischen *Lobos-Gemeinden von Yali* an der Nordküste um Mandang sind solche Institutionen. In Irian Jaya gibt es eine *Pentacost-Bewegung*, auf den Salomonen die *christliche Bruderkirche von Eto* und in Fidji die *Kongregation der Armen*. Es scheint, daß sich diese Bewegungen vielleicht auch deshalb zu unabhängigen Kirchen oder Sekten entwickelt haben, weil die Mutterkirchen wenig Dialogbereitschaft zeigten.

f) Erneuerung innerhalb der christlichen Kirchen

Gerade im letzten Jahrzehnt haben fast überall in Papua-Neuguinea, vor allem im Hochland, wo kaum eigenständige Cargo-Kultbewegungen entstanden sind, sowohl innerhalb der lutherischen als auch in den katholischen Gemeinden sog. *charismatische Erneuerungen* oder *Heilig-Geist-Bewegungen* großen Zulauf. Daneben gibt es selbständige Pfingstkirchen, die zum größten Teil auf amerikanische Initiativen zurückgehen. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der Erfolg dieser Bewegungen der melanesischen Sehnsucht nach unmittelbarer religiöser Erfahrung zuzuschreiben ist.¹⁰

4. Anthropologische Analyse und Modelle

Wie der Prozeß der religiösen Erneuerung in neo-primalen bzw. synkretischen Bewegungen abläuft, läßt die Phänomenologie der Cargo-Kulte nicht ohne weiteres erkennen. Die bizarren äußeren Kultformen verdecken vielfach die inneren Vorgänge und können leicht zu einem überheblichen Lächeln, zu einer vorschnellen Verurteilung oder auch zu einer romantischen Bewunderung führen. Um die eigentlichen Beweggründe und Ziele der religiösen Erneuerung besser zu verstehen, müssen die kultischen Ausdrucksformen auf dem Hintergrund des Konfliktes zwischen der melanesischen und christlichen Weltanschauung interpretiert werden. Dazu soll folgende These anhand von drei anthropologischen Modellen verifiziert werden.

These: Grund und Ziel der melanesischen Neuen Religiösen Bewegungen ist das unmittelbare pragmatische Streben nach Lebensfülle (*gutpela sindaun*), wobei die monisti-

¹⁰ R. TAMANABAE, »The Pentacostal Movement«, in: *Catalyst* 11 (1981) No. 1, 5–17. — Eine ausgewählte Literaturliste über Cargo-Kultbewegungen findet sich in: *Point*, 1974, No. 1, 196–214.

sche melanesische Weltanschauung (*lo*) den importierten westlichen Dualismus zu überwinden sucht.¹¹

a) Weltanschauung der Melanesischen Primalen Religionen

In Papua-Neuguinea leben (1990) nur etwa 3,7 Millionen Menschen, die aber 865 verschiedene melanesische und sogenannte papuanische Sprachen sprechen. Jede Sprachgruppe bildet für sich eine mehr oder weniger einheitliche primale Kultur, die in vielen kleinen, politisch selbständigen Verwandtschaftsgruppen gelebt wird. Die Stärke einer Gemeinschaftsgruppe (*lain*) beruht auf der Zahl der kampfbereiten Männer und heiratsfähigen Frauen, auf der Größe der bestellten Brandrodungsfelder und der Zahl der Schweine sowie auf dem Vorrat an Muschelgeld und ähnlichen Tauschobjekten; heute gehören dazu u. a. auch Geld und Bier. Die eigentliche Lebenskraft (*pauer*) einer melanesischen Gemeinschaft liegt jedoch im Gesetz der Ahnen begründet. »Gesetz« (*lo*) ist kein juristischer Begriff, sondern eine Weltanschauung mit entsprechenden gesellschaftlichen und religiösen Verpflichtungen. Diese Gesetzes-Ideologie wird in Mythen (*stori*) festgehalten, die, wenn auch mit verschiedenen Worten, folgende Kernwahrheiten verkünden:

Kreative Götter oder Kulturbringergottheiten haben den Kosmos, die Erde, alle Lebewesen und alles, was der Mensch an Werkzeugen besitzt, ebenso auch die gesellschaftlichen Normen und die religiösen Riten als fertige Produkte gebracht und diese dann regulativen Geistwesen, den Ahnen und machtbegabten Ritualexperten zur Kontrolle übergeben. Der Mensch selbst ist also wesentlich unkreativ, d. h. nur rezeptiv und teilweise kontrollierend. Er darf die ihm anvertrauten Kulturgüter benutzen, wenn er entsprechende religiöse und gesellschaftliche Verhaltensweisen einhält. Entsprechend der religiösen Dimension des Gesetzes verlangen die Geistwesen, insbesondere die Ahnen, regelmäßige Ansprachen (Gebete), Entschuldigungen (Schuldbekennnisse), Opfer (Restitutionen) und Mahlfeste (Kommunion) mit komplizierten Riten, Gesängen und Tänzen. Die gesellschaftliche Seite des Gesetzes bedeutet Solidarität oder Interdependenz und Reziprozität der Verwandten und Verbündeten, d. h. gegenseitige Unterstützung, Zusammenarbeit und Gastfreundschaft, aber auch soziale Gerechtigkeit, Sicherheit und Geborgenheit innerhalb der eigenen Gruppe. Außerhalb der Gruppe erlaubt das Gesetz zwar Tauschhandel und Frauentausch, aber ebenso verlangt es Verteidigung der eigenen Rechte, Exploitation der Verbündeten und Bekämpfung der Feindgruppen.

Melanesier suchen ihre Lebensfülle (*gutpela sindaun* = »gutes Sitzen« = Leben) hier auf dieser Erde, sowohl im jetzigen Leben als auch im späteren Zusammenleben mit den Ahnen. Durch die genaue Beobachtung des sittlich-religiösen Gesetzes glauben sie sich Nahrung und Güter, Fruchtbarkeit und Erhaltung der Sippe sowie soziales und persönliches Ansehen sichern zu können. Selbst ihre technischen und wirtschaftlichen Arbeitsmethoden, wie Jagd, Fischfang und Feldarbeit, werden zunächst vom Gesetz bestimmt

¹¹ Vergleiche zum Ganzen: H. JANSSEN, »Der Wandel der Gemeinden und des missionarischen Dienstes in Melanesien«, in: *Ordenskorrespondenz* 15 (1974) Heft 4, 369–394; B. TURNER, »Confronting the Gods, Emerging Dichotomous and Trichotomous Belief in Melanesia from a Cross-Cultural Perspective«, in: *Catalyst* 6 (1976) No. 4, 227–248.

und erst in zweiter Linie von alltäglichen praktischen Erfahrungen und Einsichten. Die melanesische Weltanschauung kennt letztlich keinen Unterschied zwischen religiösen und profanen Vorgängen.

Der jetzige Justizminister, Bernard Narakobi, ein leidenschaftlicher Verteidiger der melanesischen Kultur, beschreibt die monistische melanesische Weltanschauung folgendermaßen: »Es ist meine Meinung, daß Melanesier nicht unterscheiden zwischen religiöser und nicht-religiöser Erfahrung. Für sie, so glaube ich, ist eine Erfahrung, die Erfahrung allgemein, eine ganzheitliche Begegnung einer lebendigen Person mit dem Universum, das lebendig und dynamisch ist. In der Tat, für Melanesier gibt es nicht eine religiöse und eine andere Erfahrung. Erfahrung für einen Melanesier, davon bin ich überzeugt, ist die Begegnung einer Person mit dem Geist, dem Gesetz, der Wirtschaft, der Politik und der dem Leben eigenen Ganzheit«. ¹²

Gemeinschaft

Gesetz

Leben

Modell I: Mythische monistische Weltanschauung

Für die verwandtschaftlich organisierte Gemeinschaftsgruppe (*lain*) ist das sozial-religiöse Gesetz (*lo*) der Weg zur Fülle des Lebens (*gutpela sindaun*). Die mythische Lebenskraft (*paua*) erneuert ihrerseits das Gesetz und die Gemeinschaft durch das Wirken der Ahnen und über die Vermittlung von Ritualexperten, besonders bei großen sozial-religiösen Festen (*singsing*). Diese monistische Weltanschauung ist in den von den Ahnen (*tumbuna*) überlieferten Mythen (*stori*) grundgelegt und kann in Träumen und Visionen erfahren werden.

Die Harmonie des Lebens wird durch übelwirkende Geistwesen und übelgesinnte Menschen gefährdet. Ein großer Teil der melanesischen Rituale besteht deshalb darin, die Verursacher von Unglück, Krankheit und Tod zu identifizieren. Durch dem Gesetz entsprechende rituelle Entschuldigungen bzw. materielle Restitutionen oder körperliche Vergeltungen wird das sozial-religiöse Gleichgewicht wiederhergestellt. ¹³

b) Die Weltanschauung von »Mission« und »Regierung«

Westliche Missionare haben von Anfang an, ohne es zu intendieren, einen Säkularisierungsprozeß gefördert und damit eine *dualistische Weltanschauung* in Melanesien eingeführt. Dies geschah u. a. durch Schulen, Hospitäler und Werkstätten sowie in einem unreflektiert vorausgesetzten Verständnis von »natürlichen« Vorgängen und Erfahrungen. In ihrer aufgeklärten, naturwissenschaftlichen Weltsicht, die neben der religiösen Erfahrung besteht, unterscheiden sich Europäer wesentlich von Melanesiern.

¹² B. NARAKOBI, *What is Religious Experience for a Melanesian?* (Point Series No. 8) Goroka 1985, 70.

¹³ Vergleiche zum Ganzen: TH. AHRENS, *Concepts of Power in a Melanesian and Biblical Perspective* (Point, 1977) 61–86; G. FUGMANN, »Salvation Expressed in a Melanesian Context«, in: *Catalyst* 6 (1976) No. 4, 227–248; H. JANSSEN, »Frühgeschichte — Gesellschaft — Religion«, in: H. WAGNER/G. FUGMANN/H. JANSSEN (Hg.), *Papua-Neuguinea, Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch*, Erlangen 1989, 17–39.

»Naturalistische Vorstellungen formen die Organisationsbasis für das missionarische Verständnis der Mehrzahl der täglichen Ereignisse und Erfahrungen. Der Missionar stärkt und erweitert nicht die traditionellen, übernatürlichen Glaubensvorstellungen, sondern er unterstützt in Wirklichkeit die vielen naturalistischen Vorstellungen, die Europäer gewöhnlich den nicht-westlichen Kulturen aufzudrängen pflegen. Sozialisiert in einer zum größten Teil säkularisierten Gesellschaft, haben übernatürliche Glaubensvorstellungen und Handlungen für Missionare eine geringere Bedeutung, wenn sie tägliche Erfahrungen der menschlichen Existenz beschreiben und erklären. Für sie ist das Gebiet des übernatürlichen Handelns im allgemeinen auf vergangene Ereignisse beschränkt (wie die Erschaffung der Welt und die Zeiten der Offenbarung im Neuen und Alten Testament) oder auf individuelle Erfahrungen, die sich nicht leicht auf natürliche Ursachen zurückführen lassen«. ¹⁴

Wenn Missionare Häuser bauen, Maschinen reparieren, Verkaufsläden, Plantagen und Sägemühlen unterhalten, wenn sie in Schulen Mathematik, Physik und Biologie unterrichten oder wenn sie Kranke medizinisch betreuen, fördern sie gleichzeitig den Prozeß der Säkularisierung. Selbstverständlich werden alle diese Tätigkeiten als Ermöglichung und Unterstützung der Glaubensverkündigung angesehen, jedoch wird dies von Melanesiern nicht immer in dieser Weise verstanden. Der Säkularisierungsprozeß wird in Melanesien noch intensiviert durch die auf Gewinn ausgerichtete Geldwirtschaft, durch die heutigen politischen Strukturen und durch das höhere Bildungswesen. Angefangen von dem kleinen Verkaufsladen über lokale ko-operative Unternehmungen bis zu größeren Projekten, wie Bergbau, Industrialisierung und Administration, sind fast alle Anstrengungen auf *Geschäft (bisinis)* und *Entwicklung (development)* ausgerichtet. Das sachlich klingende Wort *Entwicklung* darf jedoch nicht zu der Annahme führen, daß die traditionellen religiösen Wertvorstellungen völlig von säkularen Werten abgelöst wurden; sie sind in den meisten Fällen nur überlagert.

Welche Rolle spielt in dieser Situation des Umbruchs die Religion des Christentums? Ähnlich wie in der westlichen Welt scheint die Kirche in Papua-Neuguinea eine Parallelorganisation zur Regierung zu werden. Sie wird zu einer, wenn auch mächtigen, privaten moralischen Institution, besorgt um die Seele und das Heil des Menschen. Ein Wort, das in der kolonialen Zeit weit verbreitet war, drückt sehr deutlich diesen Dualismus in den melanesischen Gemeinden aus: »Die Regierung kümmert sich um unseren Leib und die Mission um unsere Seele« (persönliche Kommunikation).

| | | |
|-----------|---------------------|------|
| Kirche | Gesetz der Religion | Heil |
| | Gesellschaft | |
| Regierung | Gesetz der Arbeit | Wohl |

¹⁴ E. S. MILLER, »The Christian Missionary: Agent of Secularisation«, in: *Missiology* 1 (1973) No. 1, 69. Zu der Problematik vergleiche ferner: H. JANSSEN, »Religion und Säkularisierung«, in: R. ITALIAANDER, (Hg.), *Heißes Land Niugini, Beiträge zu den Wandlungen in Papua-Neuguinea*, Erlangen 1979, 183–196; G. TROMPF, *Secularisation for Melanesia?* (Point, 1977) 208–225.

Modell II: »Christliche« dualistische Weltanschauung

Das Einwirken fremder Kräfte, vor allem durch die Mission (*misin*) und die Kolonialregierung (*gavman*), hat die traditionelle monistische Einheit der Weltanschauung aufgebrochen. Die Kirchen mit ihrem Gesetz der Religion (*lo bilong lotu*), d. h. mit ihren Geboten, Gebeten und Riten, schienen einen neuen Weg zu zeigen, der zum Heil führt, wie es in der Bibel (*stori*) versprochen wird. Die Kolonialregierung und die Handelsfirmen wiesen über den Weg von meist unverständlichen Gesetzen und schwerer Arbeit zu einem in Geld und Gütern (*cargo*) aufscheinenden Wohl. In dem neuen dualistischen Weltbild war das alte Gesetz in Religion und Arbeit aufgespalten, und das Leben wurde in Heil und Wohl getrennt. Diese Zerrissenheit wirkte sich schließlich als Bedrohung und allmähliche Auflösung der traditionellen Gemeinschaften aus. Es begann der Prozeß eines schmerzlichen Kulturwandels: von Gemeinschaft zu Gesellschaft. Wenn auch einzelne jetzt größere persönliche Freiheit genießen mögen, wächst doch allgemein eine emotionale und soziale Unsicherheit und Orientierungslosigkeit.

c) Die Weltanschauung der Cargo-Kult-Bewegungen

Ohne Zweifel hat schon der Sklavenhandel das gesellschaftliche Gefüge der melanesischen Siedlungen ins Wanken gebracht. Viel tiefgreifender waren jedoch die weltanschaulichen Folgen der Kolonialisierung durch den weißen Mann. Die Europäer wurden zunächst als wiederkehrende Ahnen angesehen. Alles, was mit ihnen kam, d. h., die begehrten fremden Güter, die Macht der Regierung und das geheime Wissen der neuen Religion, war für die Melanesier eine überlegene Welt, an der sie teilhaben wollten. Es ging darum, das geheimgehaltene Gesetz des weißen Mannes zu erfahren. Viele waren enthusiastisch bereit, ihre traditionellen Mythen und Riten aufzugeben, um die biblischen Geschichten, die Zehn Gebote und die christliche Liturgie zu übernehmen, die anscheinend den Zugang zu dem neuen Leben eröffnen würden.

»[...] die kollektiven Bekehrungen, die von Missionaren der Macht Gottes zugeschrieben wurden, waren in Wirklichkeit Versuche, die alte Lebensweise abzuwerfen und eine ganz neue Lebensordnung anzunehmen.«¹⁵ Die christliche Lehre der Brüderlichkeit, die Krankenheilungen und Brotwunder Jesu, die Aussicht auf den Himmel, die Androhung des Höllenfeuers bei Übertretung des Mosesgesetzes haben bei den Neuchristen große pragmatische Erwartungen ausgelöst. »[...] im Missionsfeld Neuguineas scheint es oft zu erheblichen Mißverständnissen gekommen zu sein zwischen dem, was der Missionar lehrte, und dem, was die Konvertiten tatsächlich verstanden; wenn er ihnen »Güter« im Himmel versprach, sahen sie darin ein Güterversprechen (>cargo<) und die Anerkennung ihrer menschlichen Würde, die hier auf Erden ganz selbstverständlich mit materiellem Besitz verbunden ist.«¹⁶ Es ist offensichtlich, daß in Neubritannien und wahrscheinlich auch anderswo Melanesier teilweise vor allem deshalb Christen wurden, weil sie der

¹⁵ C. D. ROWLEY, *The New Guinea Villager*, Melbourne 1972, 141.

¹⁶ Ebd., 128.

Meinung waren, die Befolgung des neuen Glaubens würde ihnen nicht nur materielle Reichtümer, sondern auch die Privilegien und die Macht der Europäer bringen.¹⁷

Nach einigen Jahrzehnten wuchs — zunächst nur im Stillen — eine Enttäuschung heran, die später aber in vielen Teilen Neuguineas als Cargo-Kult-Bewegung explodierte. Die folgenden Worte eines Mannes von der Insel Manus zeigen die Tiefe der Erschütterung: »Einige unserer Männer haben die Missionsschule besucht. Wir suchten nach einem Weg, und wir dachten, wir hätten ihn gefunden. Aber der Weg war nicht richtig [...] Sie zeigten uns nicht den richtigen Weg, der uns zu eurem Wissen, euren Ideen und zu eurer Sprache führen würde. Sie zeigten uns ein Bild von Gott in einem Buch, aber Gott selbst zeigten sie uns nicht. Gott hat gewartet und gewartet auf euch weiße Männer, daß ihr uns belehrt. Aber ihr habt kein Mitleid mit uns gehabt. Ihr habt euer Wissen geheim gehalten. Jetzt hat Gott Mitleid mit uns und gibt uns ein wenig Verständnis [...] Wenn ihr nur nicht euer Denken vor uns verheimlichen würdet, könnten wir Brüder sein. Ihr und ich und meine Kinder würden zusammen an einem Tisch sitzen, in einem Haus schlafen [...] Wenn die Deutschen uns richtig unterrichtet hätten, würden wir jetzt Brüder sein [...] Aber nein, ihr verheimlicht euer Denken, ihr habt kein Mitleid mit uns. Wir sind eure Hunde, eure Schweine. Wir arbeiten für euch. Wir sind eure Picke, eure Schaufel, euer Auto, eure Maschine [...] Brüder, wir sind alle Menschen. Ein Gott über uns hat uns alle erschaffen. Es ist nicht Gottes Wille, daß jene Kinder, die Wissen haben, es vor den Unwissenden verbergen. Wenn ihr doch nur eure Herzen zu uns öffnen wolltet, könnten wir Brüder sein. Wir könnten zusammensitzen wie (im Krieg) die weißen und die schwarzen Amerikaner«.¹⁸

Was viele Melanesier am Cargo-Kult und an den Heilig-Geist-Bewegungen anzieht, ist die Erfahrung der Gemeinschaft. Eine Atmosphäre von Geschwisterlichkeit, gegenseitiger Hilfe und Wärme umgibt die Kultmitglieder. Lange, lebendig gestaltete Rituale bzw. Gottesdienste, die manchmal eine ganze Nacht dauern, verstärken das Gemeinschaftsgefühl. Wenigstens für einige Stunden versuchen die Kultmitglieder der Zerrissenheit des Alltags zu entfliehen und in einer heilen Welt einen neuen emotionalen Halt zu finden.

Wenn es auch nicht immer zu aktiven Cargo-Kult-Bewegungen kommt, so müssen wir uns dennoch der weitreichenden Wirkung von synkretischen Überlegungen in allen christlichen Gemeinden Melanesiens bewußt sein. Synkretismus in vielfacher Gestalt ist der Versuch, das Christentum und die moderne Welt nach den traditionellen Kulturmustern von »Gesetz« und »Leben« zu verstehen. Im Cargo-Kult unternehmen Melanesier den Versuch, die zerrissene dualistische Welt zu überwinden, indem sie ihre traditionelle monistische Weltanschauung mythisch und rituell reaktivieren.

Gemeinden

Gesetz der Ahnen und der Weißen

»Cargo«

¹⁷ C. A. VALENTINE, »Social Status, Political Power, and the Native Response to European Influence in Oceania«, in: G. HARDING/B. J. WALLACE (eds.), *Cultures in the Pacific*, New York 1970, 376.

¹⁸ C. D. ROWLEY, *The New Guinea Villager*, 166ff. (Diese Dokumentation wurde aufgenommen von J. H. WOOTEN im Jahre 1947.)

Modell III: Synkretische Weltanschauung

Dieses Modell will andeuten, wie sich Bewegungen zusammenschließen und später auch sozio-religiöse Gemeinden bilden, um mit einem integrierten melanesisch-christlichen Gesetz der Ahnen und der Weißen den richtigen Weg (*rot*) zum »Cargo« zu finden. »Cargo« bedeutet aber nicht allein »Güter« oder materielle Sicherheit, sondern gleichzeitig Solidarität, Gesundheit, Nachkommenschaft, soziale Gleichstellung, persönliches Ansehen und schließlich eschatologische Erfüllung im Zusammenleben mit den auferstandenen Toten. Wichtig ist vor allem, daß dieser synkretische Weg im Bewußtsein der Kultanhänger wiederum eine scheinbar einheitliche Weltanschauung darstellt, die den Dualismus mehr oder weniger überwunden hat.¹⁹

Der Mythos von Kaliai ist offensichtlich ein solches synkretisches Produkt aus den traditionellen ethnischen Religionen und dem Christentum, wie sich an einzelnen Kultur-elementen, aber mehr noch an der Gesamtkonzeption des »Gesetzes« des Kultführers, erkennen läßt.²⁰

Berge und Wasser, die im Kaliai-Kult eine große Rolle spielen, sind die Verbindung bzw. die Trennung von Menschen und Geistwesen. Die melanesischen Kulturbringer-gottheiten und Ahnen leben meistens in den Bergen, und wenn sie sich von den Menschen trennen wollen, fliehen sie entweder in Seen, oder sie schicken Regen und Fluten. Die Parallelen zu den Bergen, Seen und Flüssen in der Bibel sind für den gläubigen Kaliai evident. Die Kultriten, d. h. das Singen von Hymnen, die Rezitation von Genealogien, das Bekennen der Sünden, das Opfer und das Mahl sind genuine Elemente des melanesischen Rituals wie auch der christlichen Liturgie. In der Mythologie der Kaliai und anderer melanesischer Populationen ist die Schlange ein zentrales archetypisches Symbol für Fruchtbarkeit und ewiges Leben. Wenn Mensch und Schlange sich verbinden, entstehen Leben und neue Güter. Analog dem Sündenfall der Bibel werden dem Kultführer die Güter jedoch wegen der Übertretung einer Gesetzesvorschrift zunächst verwehrt. Die melanesische Erwartung kann sich schließlich doch durchsetzen, weil der Kultführer das neue Gesetz verkündet und daraufhin der Schlangengott ihm in Visionen eine neue mythische Zeit in Aussicht stellt.

»Das kreative Zentrum einer Cargo-Bewegung ist ihre Eschatologie. Diese umfaßt den Glauben, daß die Gesellschaft zu ihrem ursprünglichen Leben zurückkehren wird, d. h., die »gute Zeit«, das goldene Zeitalter der mythischen oder historischen Vergangenheit, wird wiederhergestellt. Der Restauration werden Umstürze und Katastrophen vorausgehen. Diese werden die Rückkehr des Ahnherrn vorbereiten und ankündigen, der dann in Wahrheit, Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit über die wiedererstandenen Toten und die verklärten Lebenden regiert. Es gibt weder Krankheit noch Armut, noch Tod, noch Verlangen. Das aufgehende neue Zeitalter wird nicht nur die menschliche Gesellschaft umfassen; es werden ein neuer Himmel und eine neue Erde entstehen [...] Dies wird die

¹⁹ Für eine intensive Behandlung des Synkretismus-Problems vgl. TH. AHRENS, »Christian Syncretism«, in: *Catalyst* 4 (1979) No. 1, 3–40.

²⁰ D. A. COUNTS, »Christianity in Kaliai: Response to Missionization in Northwest New Britain«, in: J. A. BOUTILIER/D. T. HUGHES/SH. W. TIFFANY, *Mission, Church and Sect in Oceania*, Ann Arbor o.J., 356–394.

neue Schöpfung sein, in der die neue Gesellschaft in Frieden und Erfüllung für immer lebt«. ²¹

Nicht alle Neuen Religiösen Bewegungen in Melanesien lassen im Laufe ihrer Entwicklung eine solche betont religiöse Note erkennen; vielfach geben sie sich ein kommunalpolitisches oder entwicklungspolitisches Gesicht. Manche Kultführer lassen sich von ihren Anhängern in den Gemeinderat oder ins Landesparlament wählen, andere versuchen es mit Kreditvereinen oder landwirtschaftlichen Kooperativen und Verkaufsgenossenschaften. Man kann aber nicht ausschließen, daß es sich dabei verdeckt um den Weg zum Cargo (*rot bilong kako*) handelt. Mit anderen Worten, die monistische Weltanschauung kann sich sowohl auf dem religiösen als auch auf dem profanen Weg zu verwirklichen suchen. Ein heimlich verbreitetes, verschlüsseltes Wort des Kultführers Koream von der Südküste Neubritanniens deutet diese Ambivalenz an: »In unserem Gebiet gibt es zwei Berge; wir müssen beide Berge besteigen, um zu sehen, was im Tal geschieht« (persönliche Kommunikation).

5. Pastoraltheologische Herausforderungen

Die Phänomenologie und die anthropologische Analyse der Cargo-Kult-Bewegungen ²² legen eine Reihe von Problemen offen, die die christlichen Kirchen ²³ und ihre Theologie herausfordern. Da ist zunächst die naheliegende Frage, wie kirchliche Führungskräfte sich verhalten sollen, wenn Neue Religiöse Bewegungen in einer Gemeinde aufbrechen. Sehr bald werden diese unmittelbaren Sorgen, die sicherlich beantwortet werden müssen, ²⁴ zu dem grundlegenden Problem der theologischen Evaluation von ethnischen Religionen und sozio-religiösem Wandel führen. ²⁵ Vornehmlich geht es um eine *Haltung des Dialogs* sowie um Praxis und Theorie der in diesem Beitrag immer wieder genannten konstitutiven Dimensionen von *Gemeinschaft, Gesetz und Leben*.

Auf der Grundlage eines wachsenden kirchlichen Selbstbewußtseins, besonders unter den Laien, wurde in der melanesischen Ortskirche eine Bewegung aufgegriffen, die auch in Lateinamerika, Afrika und Asien lebendig ist. Gemeint sind die christlichen *Basisge-*

²¹ J.G. STRELAN, *Eschatology, Myth and History in Melanesia* (Point, 1977) 199. Vgl. DERS., »Neue Religiöse Bewegungen«, in: H. WAGNER/G. FUGMANN/H. JANSSEN (Hg.), *Papua-Neuguinea, Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch*, 274–262.

²² W. FLANNERY (ed.), *Religious Movements in Melanesia Today*, (Point Series No. 2 [1983], No. 3 [1983], No. 4 [1984]). — In diesen Bänden finden sich weitere ausführliche Literaturangaben.

²³ Im Jahre 1990 bekannte sich mehr als die Hälfte (53%) der Bevölkerung von 3,7 Millionen Menschen in Papua-Neuguinea zu einer protestantischen Kirche (Lutheraner, Methodisten und Anglikaner). Ein gutes Drittel (37%) gehörte der katholischen Kirche an. Evangelikale, charismatische und fundamentalistische Gruppen blieben unter 10%, und fast 5% der Bevölkerung waren Anhänger der ethnischen Religionen bzw. der Neuen Religiösen Bewegungen.

²⁴ H. JANSSEN, »What to do? Missionary Attitudes to Cargo Cult Movements«, in: *The Church and Adjustment Movements* (Point, 1974, No 1) 157–175.

²⁵ G. OOSTERWAL, *Modern Messianic Movements as a Theological and Missionary Challenge* (Missionary Studies No 2) Elkhart, Indiana, 1973; G. FUGMANN, »Melanesische Theologie«, in: H. WAGNER/G. FUGMANN/H. JANSSEN (Hg.), *Papua-Neuguinea, Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch*, 229–246; J. MAY, *Christus Initiator. Theologie im Pazifik*, Düsseldorf 1990.

meinden. In kleinen, übersichtlichen Gemeinschaften hat das Volk eine bessere Gelegenheit, ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl zu entwickeln und sich mit der Umbruchsituation auseinanderzusetzen. Die konstitutiven Dimensionen von Basisgemeinden sind *Gemeinschaftserfahrung, Gesellschaftsverantwortung und biblische Inspiration*. Es handelt sich nicht um theologische Diskussionsgruppen, sondern um Gemeinschaften nach menschlichem Maß. Es sind Selbsthilfegruppen, in denen von der Gesellschaft unterdrückte Menschen versuchen, ihren eigenen Weg zu finden. Beim Aufbau solcher Gemeinschaften kann man in ländlichen Siedlungen auf gegebene Gruppen, d. h. auf Großfamilien und Sippen zurückgreifen; in der Stadt bieten sich eher Nachbarschaftsgruppen an oder die als *wantok* (one talk = eine Sprache) bekannten neuen Bezugsgruppen. Obwohl man sich noch nicht in allen Teilen des Pazifik zu dieser neuen kirchlichen Entwicklung bekennt, ist die Tendenz zu »Gemeinschaften in der Gemeinde« offensichtlich.²⁶

Welches *Gesetz* inspiriert die neuen Basisgemeinden? Es ist auffallend, daß der von westlichen Christen wenig beachtete biblische Begriff *Gottesherrschaft* (Lukas 4,16-21 u. 43; Römer 14,17-19) in der südlichen Welt von seiner Weltfremdheit befreit und mit konkreten gesellschaftlichen, politischen und ökologischen Inhalten gefüllt wurde. Den Armen geht es nicht um eine Himmelstheologie für die Seele, sondern um Gott-gewollte Gerechtigkeit, um eine gesamt menschliche Befreiung und um kosmische Integrität. Diese Werte sollen nicht Gegenstand von Träumen und Visionen bleiben. In der Geschichte wird das *neue Gesetz* neben anderen Lebensformen immer nur zeichenhaft verwirklicht. Es läßt sich weder monistisch einengen noch dualistisch auflösen. Kennzeichnend für das *neue Gesetz* ist die dialogische, kreative Spannung zwischen den Polen materieller und spiritueller Existenz.

²⁶ L. KNOLL, »Basisgemeinden in der Katholischen Kirche«, in: H. WAGNER/G. FUGMANN/H. JANSSEN (Hg.), *Papua-Neuguinea, Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch*, 303–313.

PARADIGMENWECHSEL IN DER THEOLOGIE?

Auseinandersetzung mit einer Kategorie aus ökumenischer Sicht

von Ulrich Dehn

Man mag den Zeitgeist, was auch immer er sei, oder die »Pluralität« als solche zur Determinante des »theologisch derzeit Gängigen« erklären: wenige in diesen Jahren in Gebrauch befindliche Begriffe sind so beliebt und gleichzeitig so wenig geklärt wie derjenige des »Paradigmas« im geisteswissenschaftlichen, speziell im theologischen Bereich. Ich möchte zunächst bei grundsätzlichen Erwägungen zur Kategorie des Paradigmas und eines »Wechsels« desselben verweilen, bevor ich nach einer Auseinandersetzung mit H. Küng und K. Raiser¹ und einem Blick auf theologische Beiträge aus der Ökumene einen Vorschlag aus Nordamerika aufnehme und einen alternativen Zugang empfehle.

Die interdisziplinäre Zugänglichkeit des Begriffs Paradigma sowie seine Fähigkeit, vieles schnell zu kategorisieren, was bisher sprachlich redundant hatte gedacht und gesagt werden müssen, haben ihn beliebt gemacht; dabei ist aber nicht ganz deutlich, ob die dem Begriff eignende Kategorisierung, wie sie vor nunmehr dreißig Jahren von Thomas S. Kuhn² vorgeschlagen wurde, dem theologischen Gegenstand in der Sache gerecht wird, und ob sie wirklich einen Fortschritt in der gedanklichen Präzision darstellt. D. Sölle sprach noch in der ersten Veröffentlichung ihrer Sortierung von drei theologischen Modellen 1986 lediglich von »drei Theologien«,³ während die drei »Grundmodelle«, wie sie später auch sagt, nämlich die konservative oder orthodoxe, die liberale und die Theologie der Befreiung in ihrem Buch »Gott denken«⁴ zu »Paradigmen« avancieren, ohne daß damit notwendigerweise Gewinn in der Verständlichkeit erzielt wird. Diese »Paradigmen« existieren zudem nebeneinander, was schon in sich eine Differenz zum naturwissenschaftlichen Gebrauch des Paradigmenbegriffs bei Kuhn darstellt.

¹ Vgl. u.a. H. KÜNG, »Paradigmenwechsel in Theologie und Naturwissenschaft« (153ff), »Ein neues Grundmodell von Theologie« (208ff), »Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma« (222ff), sämtlich in: H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch — Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987. Für eine breitere Übersicht über die theologische Rezeption des Begriffs vgl. die Bände H. KÜNG/D. TRACY (Hg.), *Theologie — wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich–Gütersloh 1984; Dies. (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich–Gütersloh 1986.

² T.S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt am Main 1989.

³ D. SÖLLE, »Die drei Theologien«, in: W.u.L. SCHOTTRUFF (Hg.), *Wer ist unser Gott?* München 1986. Wiederveröffentlicht in D. SÖLLE, *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, Stuttgart 1987, 118ff.

⁴ D. SÖLLE, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990.

Dem Einwand, ob denn nicht ohnehin bei der Aneignung des Begriffs in den geisteswissenschaftlichen Bereich eine stillschweigende definitorische Angleichung stattfände, gewissermaßen ein Paradigmenwechsel im Begriff des Paradigmas, der die Sorge um die Übernehmbarkeit erübrige, wäre zu entgegnen, daß dem Begriff Paradigma, sofern denn seine Benutzung überhaupt Sinn haben soll, Konnotationen eignen, die nicht verloren gehen dürfen, nämlich nach Kuhn zwei Grunddimensionen: »... die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden ... Ein Paradigma ist das, was den Mitgliedern einer wissenschaftlichen Gemeinschaft gemeinsam ist, und umgekehrt besteht eine wissenschaftliche Gemeinschaft aus Menschen, die ein Paradigma teilen.« Andererseits kann auch gemeint sein »ein Element in dieser Konstellation, die konkreten Problemlösungen, die, als Vorbilder oder Beispiele gebraucht, explizite Regeln als Basis für die Lösung der übrigen Probleme der ›normalen Wissenschaft‹ ersetzen können«. ⁵

Die Beobachtung von Anomalien führt zur Findung neuer wissenschaftlicher Theorien oder »disziplinärer Systeme«, ⁶ wodurch schließlich eine Krise des Paradigmas selbst entstehen kann; mit der Durchsetzung eines neuen Paradigmas findet die Krise ihren Abschluß: ein neuer Orientierungsrahmen integriert die neuen Theorien und Entdeckungen und weist auch dem alten Paradigma seinen neu definierten Platz an. Als Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte sind anführbar der Umschlag vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild sowie der Übergang von Newtons Physik zur Relativitäts- und Quantentheorie. ⁷ Kuhn differenziert zwischen einem Paradigmenwechsel im engeren Sinn als revolutionärer Veränderung des allgemeinen geistigen Orientierungsrahmens, und einer kontinuierlichen Weiterentwicklung von theoretischen Denkmodellen im Rahmen des Bewegens innerhalb eines »disziplinären Systems«.

Der von Kuhn vorgeschlagene Gebrauch des Paradigmas resp. Paradigmenwechsels impliziert strukturell *Verbindlichkeit im Sinne intersubjektiver Anerkennung* und, damit verknüpft, räumliche *Universalität*: eine Relativitätstheorie, die in Heidelberg gültig ist, muß dies genauso in Nairobi, La Paz und Phnom Penh sein. Sind diese formalen Konnotationen, die den Naturwissenschaften entstammen, im theologischen Gebrauch aufgebbar, müßte streng genommen der Begriff des Paradigmas völlig neu zur Diskussion stehen. Auf dem Hintergrund des inflationären Wortgebrauchs gebietet auch Raiser Vorsicht und bemerkt, daß sich erst im Rückblick erkennen ließe, »ob ein bisher leitender Orientierungsrahmen durch einen qualitativ neuen ersetzt worden ist«, ⁸ wenn nämlich die von Habermas bescheinigte »neue Unübersichtlichkeit« überwunden sei.

Schließlich wird zu bedenken sein, daß der Paradigmenbegriff, wie zumal bei Küng entfaltet, eine (neue) Sicht der Ideengeschichte, in unserem Fall Theologiegeschichte, suggeriert, und nicht einfach einen neuen austauschbaren Namen für bereits Bekanntes darstellt, wie man/frau angesichts des Sölle'schen Gebrauchs meinen könnte.

⁵ T.S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 186f.

⁶ Ebd., 194ff.

⁷ Ebd., 104ff. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung bei K. RAISER, *Ökumene im Übergang — Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München 1989, 53f.

⁸ Ebd., 54.

Hans Küng und Konrad Raiser

Bei Küng wie auch bei Raiser ist entscheidend die Diagnose der *Krise* im allgemeinen theologischen Sinne (Küng) bzw. in der ökumenischen Bewegung (Raiser), die zur Bedingung der Ablösung eines Paradigmas wird, oder, wie Küng etwas vorsichtiger mit dem Postskriptum Kuhns von 1969 formuliert, zumindest zum »gewöhnliche(n) Vorspiel ...«, das einen Mechanismus der Selbstkorrektur bereitstellt, der die Rigidität der »normalen« Wissenschaft nicht für alle Zukunft unangefochten läßt.⁹

Die Krise jedoch schlägt sich nicht nur negativ nieder mit einer Ablehnung des Alten, sondern führt mit sich bereits einen »neuen ›Paradigmakandidaten‹«, die Entscheidung für ein neues Modell, das sich in Gestalt einer erklärungsbedürftigen Anomalie, in Gestalt der Herausforderung durch eine Neuentdeckung, und in der Regel als »Störung« auf den Plan tritt, wie etwa im Falle Galilei. Für die Theologiegeschichte verweist Küng auf das Beispiel des Aquinaten, dessen *Summa theologiae* erst unmittelbar vor der Reformation zu Bekanntheit außerhalb des Dominikanerordens gelangte, während er zu Lebzeiten noch als Modernist verschrien war und als Vertreter einer »*théologie nouvelle*« verurteilt wurde.¹⁰ Der Durchbruch der — nach Küng -vier großen theologie-geschichtlichen Paradigma: (1) das altkirchliche, (2) das mittelalterlich-scholastische, (3) das reformatorische und (4) dasjenige »unter dem Eindruck der neuen rationalistisch-empirischen Philosophie und Naturwissenschaft« — sei jedenfalls in einem dialektischen Zusammenspiel von Diskontinuität und Kontinuität geschehen, bis jeweils aus »ursprünglicher Innovation schließlich Tradition wurde.«¹¹

Gegenüber dem weithin gleichzeitigen und universalen Erkenntnisfortschritt, wie er den Naturwissenschaften zumindest ideal eigen ist, trägt Küng der kontroverstheologischen Situation, d. h. dem gleichzeitigen Nebeneinanderexistieren theologischer Modelle und ihrer konkurrierenden Bewegung rhetorisch Rechnung, indem er von der »Konkurrenz, ja oft dem konfliktsträchtigen Streit nicht nur divergierender Theologien, sondern divergierender Paradigmen« spricht, was ein »Resultat der geschichtlichen Ungleichzeitigkeit jener großen Verstehensmodelle, mit denen Theologen oder Kirchenvertreter jeweils arbeiten«, sei.¹² Hier wird eine der wesentlichen Problemstellen der Übernahme des Paradigma-Begriffs für die Theologiegeschichte in vagen Formulierungen angezeigt, nämlich die kontroverstheologische Situation, die ein Nebeneinander von theologischen Modellen impliziert.

Die großzügige Vagheit im Umgang mit der Kategorie, die Küng von Raiser unterscheidet, ist auch bei Michael von Brück zu finden. So heißt es lapidar: »Was Thomas Kuhn mit Blick auf die Geschichte der wissenschaftlichen Revolutionen den *Paradig-*

⁹ T.S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 193.

¹⁰ H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, 168.

¹¹ Ebd., 154. H. Waldenfels bezieht sich auf Kungs Periodisierung, weist aber auch auf ihre Konstitution in der »Korrespondenz mit außerkirchlichen bzw. christentumsexternen Faktoren und Entwicklungen« hin. So erscheint bei ihm die Anwendung des Paradigma-Begriffs in vorsichtigerer Form: »Insofern als solche Wechselbeziehungen zu bleibenden Anstößen bei der Ausbildung eines kritischen Bewußtseins, Reformen und Lernprozessen werden, lassen sie sich auch als Modelle oder Paradigmen vorstellen« (Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 21988, 443f.).

¹² H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, 156.

menwechsel genannt hat, kann auf gesamtkulturelle Bewegungen übertragen werden. Paradigmenwechsel sind grundsätzlich Veränderungen einer kulturellen Grundverfassung. Sie sind Wendepunkte für die betreffenden Völker.« Paradigmenwechsel »verändern die Art der Wahrnehmung ebenso wie Verhaltensmuster, Erziehungsideale und soziale Beziehungen«, ¹³ werden also gar zu Subjekten hermeneutischen Wandels, was deutlich über den bisherigen Rahmen hinausgeht.

Küng nennt die vier Dimensionen des »postmodernen Paradigmas« die biblische, historische, ökumenische und die politische, ¹⁴ worunter insbesondere die ökumenische uns noch weiterbeschäftigen wird. Schon seine Erwähnung der stetigen Konfrontation mit »festverwurzelten, zähen und langlebigen traditionalistischen Paradigmen« ¹⁵ weist hin auf die Konkurrenz und das Feld der Kontroversen: Läßt sich in der Theologie von der »Durchsetzung eines neuen Paradigmas« sprechen, die ein für alle Male die Rückkehr zum früheren zum Kuriosum macht, wie etwa in der Physik nicht hinter Einstein und Heisenberg zurückgeschritten werden kann? Ist überhaupt die Rede vom »postmodernen Paradigma« in mehr als appellativen Formulierungen, in Desideraten greifbar? Oder offenbart sich hier das Dilemma eines grundlegend »westlich«-theologisch orientierten Paradigma-Verständnisses, das »Desiderate« an Stellen formuliert, denen in der Ökumene in Wirklichkeit längst Genüge getan wurde, oder an denen in der Ökumene gar nicht »desideriert« wird? Ist hier nicht jenes auch von Johann Baptist Metz benutzte Märchen leicht umgewandelt zitierbar, nach welchem der Igel der multi-kulturellen Zweidrittelwelt schon am Ziel wartet, während der »westlich«-theologische Hase, sich allemal für den schnellsten haltend, mit einem neuen Paradigma im Gepäck, ohne das, wie er meint, das Laufen nicht möglich sei, noch immer am Laufen ist? ¹⁶

Raiser hat sich in seiner Analyse auf die »ökumenische Bewegung«, noch genauer gesagt, auf die vom ÖRK ausgehenden theologischen Erkenntnisprozesse beschränkt und damit, bei allen Schwierigkeiten, die mit dem Verstehen des Phänomens »ökumenische Bewegung« verbunden sind, einen konkreten hermeneutischen Rahmen vorgegeben. In Anbetracht dessen, daß die gegenwärtige Situation »Indizien einer unterschwelligen Suchbewegung« aufweise, eher als daß von »Signalen des Zerfalls und der Auflösung« geredet werden könne, möchte Raiser am »hypothetischen Charakter der Rede von einem »Paradigmenwechsel« festhalten. ¹⁷ Nun ist aber auch noch in diesem Rahmen das Problem von Kontinuität/Diskontinuität des theologischen Denkprozesses spürbar: »Ein gewisser Mangel an Kohärenz ist in einer Gemeinschaft wie dem ÖRK ganz natürlich«, ¹⁸ womit Raiser sich auch mit dieser Begrenzung noch der Frage aussetzt, ob die Hypothese des Paradigmenwechsels jemals bestätigt werden wird. Er kritisiert am ökumenischen Symposium zum Thema »Ein neues Paradigma von Theologie?«, das 1983 in Tübingen

¹³ M.V. BRÜCK, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München ²1987, 13f.

¹⁴ H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, 216–220.

¹⁵ Ebd., 220.

¹⁶ J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz ⁴1984, 143ff.

¹⁷ K. RAISER, *Ökumene im Übergang*, 55.

¹⁸ Ders.: »Jenseits von Tradition und Kontext — Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik«, in: ÖR 40 (1991) 425ff, 429.

stattfand,¹⁹ daß hier, entsprechend der Überrepräsentanz deutscher und amerikanischer TheologInnen, die Diskussion den Horizont des westlichen Kontextes nicht gesprengt habe. Die programmatische Suche nach einem »neuen Paradigma« wurde erleichtert dadurch, daß nicht gründlich nach den Ursachen der Zerfaserung des alten Paradigmas gefragt wurde. So sei auch, wenn etwa vom »Übergang vom konfessionellen zum ökumenischen Zeitalter« die Rede sei, nicht mitbedacht, »daß die ökumenische Orientierung selbst strittig geworden ist.«²⁰

Im Zeichen der Erstarkung der Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas innerhalb des ÖRK trat zumal auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972, die »das universale ›Heil der Welt heute‹ im Horizont der Kämpfe um Befreiung interpretierte«, die Infragestellung des universalistischen Paradigmas, das grob gesprochen seit dem 2. Weltkrieg »paradigmatisch« war, offen zutage.²¹ Daran anschließende Diskussionen markieren den Übergang vom klassischen Modell der »Königsherrschaft Christi über Welt und Kirche« zur messianischen Perspektive des Reiches Gottes, die sich orientiert an Jesus von Nazareth, der in seiner Solidarität mit den Armen und Marginalisierten, in seiner Ohnmacht am Kreuz als der verborgene Messias, als die Verleiblichung des verheißenen Reiches Gottes erkannt wurde.²² Nachdem das »ökumenische Paradigma« des christozentrischen Universalismus von Philip Potter im Jahre 1973 noch einmal prägnant zusammengefaßt worden war, geriet es eindeutig in die Krise.²³

Raiser macht einige Vorschläge für die Facetten eines zeitgemäßen ökumenischen Paradigmas, so etwa den erneuerten Rückbezug auf die soziale Trinitätslehre der griechischen Kirchenväter, die grundlegende Kritik von Herrschaftskategorien in der Theologie, sowie schließlich sein eigenes, im Anschluß an Gedanken Philip Potters zum Vergleich der ökumenischen Gemeinschaft mit dem Haus/Haushalt und an J. Zuzioulas' eucharistische Ekklesiologie entwickeltes Konzept der ökumenischen Hausgenossenschaft.²⁴ Trotz seines eigenen Unbehagens an der Verwischung der Grenzen zwischen Inhaltlichkeit und einer rein erkenntnistheoretischen und methodischen Ausrichtung des Paradigmenbegriffs (so bei Kuhn) in der gegenwärtigen Diskussion,²⁵ und bei allen berechtigten Einwänden gegenüber dem Tübinger Symposium von 1983 möchte er die genannten Mosaiksteine im paradigmatischen Sinne verstanden wissen. Die Elemente des neuen Paradigmas seien bereits nicht mehr neu, vielmehr sei zu zeigen gewesen, daß der Übergang zu einem »neuen Paradigma« bereits vollzogen sei.²⁶

¹⁹ Vgl. H. KÜNG/D. TRACY (Hg.), *Theologie — wohin?*; Dies., *Das neue Paradigma von Theologie*.

²⁰ K. RAISER, *Ökumene im Übergang*, 58.

²¹ Ebd., 98.

²² Ebd., 100.

²³ Ebd., 135f.

²⁴ Ebd., 150–170.

²⁵ Ebd., 55.

²⁶ Ebd., 171. Als kritische Reflexion auf Raisers Ansatz s. B. HOEDEMAEKER, »Einige Erwägungen zu Konrad Raisers These vom Paradigmenwechsel«, in: *ÖR* 40 (1991) 436ff.

Zum »Paradigma« der Ökumene

Trotz des im Vergleich zu Küng geschätzten engeren Orientierungsrahmens, nämlich der ökumenischen Bewegung, bleiben auch bei Raiser Fragen offen: wie paradigmatisch im ursprünglichen Sinne ist das von ihm Analytierte? Wer denkt das, was die theologischen Erkenntnisprozesse der Ökumene ausmacht, selbst wenn im Konferenzjargon von Konsensusfähigkeit gesprochen werden kann?²⁷ Warum mußte Raiser, obwohl er selbst vom hypothetischen und vom Such-Charakter der derzeitigen ökumenischen Denkbewegung spricht, dem Begriff des Paradigmas verhaftet bleiben, der in der Regel als *rückwirkendes* Urteil verstanden wird?

Aus einer Reihe ökumenischer Beispiele, die das Reden von einem intersubjektiven und gar universalen Paradigma erschweren, wähle ich einige zur Illustration aus, nämlich den taiwanesischen Theologen Song Choan Seng (C.S. Song), den Japaner Kajiwa Hi-sashi und die Koreanerin Chung Hyun Kyung, alle drei im weiteren Sinne dem ostasiatischen Kulturkreis zugehörig.

Aus dem unendlich facettenreichen theologischen Haushalt Songs, der durch die hiesige Veröffentlichung seiner »Theologie des Dritten Auges«²⁸ auch in Deutschland nicht mehr ganz unbekannt ist, sollen nur einige wenige Gedanken herausgegriffen werden.

1. In den Büchern »The Tears of Lady Meng«²⁹ und »Tell Us Our Names«³⁰ verwendet Song erstmals konsequent *Geschichten* jeglicher Art als Material der Theologie. Er verdichtet dies später zu der Aussage, daß jeder theologische Satz seine Herkunft in einer oder mehreren Geschichten habe, diese sich jedoch zu einem »image« gestalteten, das wiederum zum Symbol werde und auf dem Wege der endgültigen Verbegrifflichung in die Theologiegeschichte eingehe. Die Aufgabe einer Story-Theologie bestehe darin, einen theologisch geronnenen abstrakten Jargon wieder in die früheren Stadien des Geschichten-Erzählens zurückzugeben und das aufzulösen, was in der Abstraktion unzugänglich wurde.³¹ Songs Gebrauch von Geschichten schillert zwischen einer methodischen Benutzung zur Illustration begrifflicher Inhalte einerseits und einer Wertschätzung der jeweiligen Geschichte in ihrem Eigenwert andererseits bis hin zur These seines letzten Buches »Jesus, the Crucified People«,³² Jesus sei »Story« und damit unmittelbarer

²⁷ Ähnliche Fragen stellt J.B. Metz (»Theologie im neuen Paradigma: Politische Theologie«, in: Küng/Tracy (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie — Strukturen und Dimensionen*, 119–128, bes. 120), nimmt aber dann jene Modifizierung im Paradigmenbegriff für die Theologie vor, wie sie auch Küng, Tracy und Lamb vorschlagen. Er setzt sich damit, wie auch die anderen, dem Problem der interdisziplinären Kommunizierbarkeit des theologischen Sprachgebrauchs aus.

²⁸ C. S. SONG, *Theologie des Dritten Auges* (Theologie der Ökumene Bd. 19) Göttingen 1989 (engl. Original: *Third-Eye Theology*, New York 1979).

²⁹ Referat auf der CCA-Vollversammlung Mai 1981, veröffentlicht 1981 (WCC Genf) und 1982 (Orbis Books New York); dt.: *Die Tränen der Lady Meng — Ein Gleichnis für eine politische Theologie des Volkes*, Basel 1982.

³⁰ C.S. SONG, *Tell Us Our Names*, New York 1984.

³¹ C.S. SONG, »Über eine Theologie der Geschichten«, in: *Evangelium und Welt* 6/1990 (jap.), 6ff, 9. Vgl. zum Stichwort »Story« auch D. RITSCHL/H. JONES, »Story« als Rohmaterial der Theologie (ThExh 192) München 1976; D. RITSCHL, *Zur Logik der Theologie*, München ²1988, bes. 45ff.

³² C.S. SONG, *Jesus, the Crucified People*, New York 1990.

Teil des Volkes: Jesus und die Geschichten des »gekreuzigten Volkes« werden zur Einheit.

2. Song versucht den *Ahnenkult* in sein Verständnis des Herrenmahls als Familienmahl im wirklichen Sinne zu integrieren, indem er ihn »als Teil eines umfassenden Beziehungsgefüges von Familie und Sippe« versteht. Sofern die theologische Rede vom Leben nach dem Tode Sinn haben soll, sei ernstzunehmen, daß Familienbindungen nicht mit dem physiologischen Tod abbrechen, sondern in der Gemeinschaft derer, die leben, gelebt haben und leben werden, bewahrt bleiben. Sichtbarer Ausdruck dieser Bindungen aber ist der Tisch des Herrn, der »sichtbare und unsichtbare Mitglieder der großen Familie Gottes« versammelt.³³

3. Song führt, gemeinsam mit anderen asiatischen Theologen gegen den heilsgeschichtlichen Anspruch der westlichen Kirche und der Geschichte Israels die Frage ins Feld, wie unter dieser Voraussetzung Gottes Heilswirken in Kulturen und Geschichtskreisen, die nicht unmittelbar im christlichen Einwirkungsbereich stehen, begriffen und interpretiert werden können. Wenn die »symbolische Funktion« der Glaubensgemeinschaften des Alten und Neuen Testaments bedacht wird, dann kann verstanden werden, daß sie ein Beispiel dafür waren, »wie Gott auch unter den anderen Völkern erlösend wirkt«. So geben die biblischen Traditionen ein Raster, das erlaubt, daß »jede asiatische Nation wie z.B. Japan, China oder Indonesien ihre eigene Erfahrung des Exodus, der Gefangenschaft, des Nationenbaus, der Auflehnung gegen den Himmel und des Kampfes um das goldene Kalb haben sollten«. Dieser »theologische Sprung« macht Asien zum Schauplatz von Gottes unmittelbarem Heilswirken.³⁴

Kajiwara Hisashi, Theologieprofessor in Nagoya, wurde seit seiner Bekanntschaft mit James Cone zum Experten schwarzer Spiritualität und Theologie in Japan und hat die Werke von M.L. King, Cone und anderen in Übersetzungen und eigener Forschung bearbeitet.³⁵ Teils aus diesem Kontext, teils aus der Begegnung mit C.S. Song nimmt er die Methode der Story und versucht, sie im japanischen Kontext mit Leben zu füllen. Ihn verband mit Cone die Herkunft aus dem Barthschen Denken und weiterhin der Versuch, nunmehr auf dem eigenen Hintergrund sinnvoll Theologie zu treiben. Story-Theologie zu treiben heißt in der japanischen Gegenwart, anthropozentrisch zu denken. Dies geschieht aber weder im Sinne der Aufklärung des 18. Jh., noch im Sinne des Bildungsbürgertums eines Schleiermachers im 19. Jh., noch auch im Sinne eines mündiggewordenen Atheisten in der gegenwärtigen Welt des 20. Jh.s im Gegenüber zu einem Bonhoeffer, noch im Sinne eines Bultmannschen existentialtheologischen Lebewesens, sondern — zunächst negativ formuliert — im Sinne der Opfer des europäisch-amerikanischen (Japan eingeschlossen) Kulturimperialismus, im Sinne der »ausgebeuteten Menschen der ›Dritten Welt‹, deren Klagen, Stöhnen, Schreie, Tränen, Freude und Lachen der Inhalt der Story sind«, die die neue Theologie bedeuten wird. Der Kern solcher Theologie, die »Gestalt wirklicher Menschen« sei nur in Geschichten transportierbar: die theologische Dynamik

³³ Ders., *Theologie des Dritten Auges*, 177f.

³⁴ *Von Israel nach Asien — ein theologischer Sprung* (epd Dokumentation Nr. 18/76) Frankfurt am Main, 26.4.1976, 3ff, 8–10.

³⁵ Hauptwerke: *Auf dem Weg zum gelobten Land — M.L. King und die Bürgerrechtsbewegung*, M.L. King (Biographie und Denken), sowie Übersetzungen von Büchern Cones.

speist sich aus der Korrespondenz und dem gegenseitigen Widerhall (reverberation) der biblischen Story Jesu und der Story der Menschen. Sie muß von der »Wildheit« und Ursprünglichkeit der schwarzen Spiritualität lernen und wird in einer Korrespondenz zum Geiste Hiobs, Jeremias und Jesu ihren wichtigen Kontrast zur traditionellen westlichen Theologie finden.³⁶ Kajiwaras Option für eine »japanische Story-Theologie der Befreiung« setzt ihn deutlich ab von einer starken Lobby west-orientierter Theologen Japans, deren Kreise früher auch seine Heimat waren.

Während zwischen ihm und Song noch starke Gemeinsamkeiten bestehen, die unter den Stichworten »Story« und »narrative Theologie« auch im Westen nachhallen, setzte Chung Hyun Kyung zuletzt mit ihrem Beitrag in Canberra³⁷ Akzente, die im Rahmen ostasiatischen Theologietreibens Bekanntes in neuer Weise aufarbeiteten, aber in ihrer Unvermitteltheit (zumal in Australien, nicht in Korea!) den westlich orientierten Teil der Ökumene aufrüttelten. In Tuchfühlung mit der seit ca. 1989 in der Entfaltung begriffenen *ki*-Theologie Ahn Byung Mus und einem daraufhin neu gelesenen atl. *ruach*-Verständnis entwickelt sie eine universale Geist-Sicht im Sinne einer positiven Lebensenergie, die nur aus »harmonischen Verknüpfungen zwischen Himmel, Erde und den Menschen«³⁸ heraus gedeihen kann. Dieser gedeihlichen Entfaltung des Geistes aber stehen tägliche globale und zwischenmenschliche Erfahrungen des Todes und der Dualität entgegen, und *han* ist der Geist, der sich gegen diese Kultur der Ungerechtigkeit und des Todes auflehnt.³⁹ Chung beschreibt ihr Bild vom Heiligen Geist in drei Richtungsänderungen, die für die Metanoia notwendig seien: der Lebensbezogenheit, dem Prinzip der Verknüpfung und der Kultur des Lebens. Es ergebe sich für sie aus dem Bild der Bodhisattva Kwan In (jap. Kannon), die die mitleidende Weisheit verkörpert.⁴⁰

Die vielfältigen begeisterten wie auch scharf ablehnenden Reaktionen⁴¹ auf ihren Beitrag, der inkulturiertes und feministisch-befreiungstheologisches Gedankengut verband, suggerieren einmal mehr die Frage, wie weit ein noch so ökumenisch und offen angelegtes neues theologisches »Paradigma« tragen wird, zumal wenn eine »Krise« des alten in Ostasien möglicherweise völlig anders wahrgenommen wird als in Westeuropa.

Theologien in der Zweidrittelwelt haben, dies mag andeutungsweise aus den knapp referierten Beispielen erkannt werden, ihre jeweils eigenen Gezeiten erlebt, sind ihrem eigenen Rhythmus gefolgt, um einen Terminus von H.J. Margull aufzunehmen. Die Stichworte Indigenisation, Inkulturation, Kontextualisierung etc. deuten auf solche »theologischen Gezeiten« hin, die aber wiederum selten synchron vonstatten gingen, nicht einmal innerhalb einer Region. Die Gegenwart scheint wie ein Kaleidoskop noch einmal fast

³⁶ Aus dem (jap.) Resümee eines Vortrags zum Thema »Story-Theologie«, 23.3.1992.

³⁷ W. MÜLLER-RÖMHELD (Hg.), *Im Zeichen des heiligen Geistes — Bericht aus Canberra 1991*. Frankfurt am Main 1991, 47–56.

³⁸ Ebd., 54.

³⁹ Ebd., 49.

⁴⁰ Ebd., 55.

⁴¹ Eine jap. Übersetzung (nur ihres Referates) liegt vor in: *Evangelium und Welt* 5/1991, 6ff, gemeinsam mit Berichten japanischer Delegierter, die ihr durchschnittliche bis wohlwollende Erwähnung widmen. Vgl. u.a. »Canberra 1991«, in: *ÖR* 40/1991 (etwa den Beitrag von E. Raiser 380ff) und W. ARNOLD/G. KRUSCHE (Hg.), *Ökumenische Akzente 1991 — Eindrücke und Erkenntnisse aus Canberra*, Frankfurt am Main 1991 (hier etwa W. Arnold 9ff).

alles in jüngerer Zeit Gedachte zu vereinigen, so daß politisch-theologische Militanz, nach wie vor in südamerikanischen Basisgemeinden und etwa auf den Philippinen zu finden, begleitet ist von Verknüpfungen von Indigenisation und befreiungstheologischem Gedankengut bei A. Pieris (Sri Lanka), S. Rayan (Indien) und dem wiederum auch in global und ökologisch-theologischen Dimensionen denkenden T. Balasuriya (Sri Lanka) sowie dem Erstarken feministischen Denkens bei Frauen wie M.R. Battung (Philippinen), Sun Ai Park (Korea) u.a.⁴²

Selbst wenn die den multikulturellen Kontexten entsprechende theologische Vielfalt sich gegen die Einordnung unter den Paradigmenbegriff sperrt, könnte dem immer noch leicht entgegnet werden, das Küngsche Kriterium der »Ökumenizität« werde dem doch gerecht. Küng hatte sich mit dem Hinweis auf konkurrierende Paradigmen vor dem Einwand geschützt, daß doch die kontroverstheologische Bühne im Unterschied zur Naturwissenschaft keine eindeutigen Regeln des gemeinsamen Erkenntnisfortschrittes vorsieht. In seinem Argument sehe ich allerdings zunächst quantitative Grenzen: Wird die Pluralität (um das Stichwort »Konkurrenz« zu vermeiden) allzu groß, und sie könnte kaum noch größer sein als in der Gegenwart, wird auch die Sichtbarkeit eines Paradigmas immer fragwürdiger, verschwimmt jede Möglichkeit einer handhabbaren intersubjektiven Hermeneutik. Schon gar nicht hat die physikalische Unmöglichkeit, hinter die Relativitätstheorie oder gar zum kopernikanischen Weltbild zurückzuschreiten, eine auch nur annähernde Entsprechung erkenntnistheoretischer Verbindlichkeit in der Theologie geschaffen. Sollte dies nun durch einen appellativen, desiderativen Charakter des »neuen Paradigmas« kompensiert werden, wird dieser um so schwerer in die Ökumene zu vermitteln sein und eher die Ressentiments gegenüber dem westlichen theologischen Expansionismus verstärken.

Weitere Probleme entstehen bei der Geschichtssicht: Die paradigmatische Epochenabfolge, die von Küng für die westliche Christenheit beschrieben wird, mag in sich bereits von dem Interesse bestimmt sein, die Geschichte dem Begriff dienstbar zu machen; sie ist darüber hinaus im Rhythmus der Theologie der Zweidrittelwelt nicht nachvollziehbar, selbst wenn zeitweilig und punktuell durch missionarischen Transport Synchronisierungen stattfanden. Dies war der Grund, warum H.-J. Margull bei der Charakterisierung der Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie den Begriff des Rhythmus dem der Epoche vorzog.

Überlegungen zu einem allgemeinen Modus theologischer Urteilsfindung

C.S. Song und Chung Hyun Kyung schweifen in ihrer theologischen Arbeit weit über die Grenzen des Christlichen hinaus, weisen aber beide darauf hin, daß auch das »westliche« Christentum nur so Gestalt annahm, ohne daß ihm dafür jemals in der Schärfe der Vorwurf des Synkretismus zuteil wurde, wie jüngst Chung. Der indische Theologe M.M. Thomas hat einst, den Synkretismus-Begriff positiv wendend, von

⁴² Vgl. repräsentativ den EATWOT-Berichtband der 2. Generalversammlung in Oaxtepec/Mexiko, hg. von K.C. THOMAS, *Third World Theologies — Commonalities and Divergences*, New York 1990.

christlicher Theologie als »Christ-centered syncretism«, »Christus-zentriertem Synkretismus«, gesprochen. Die Entwicklung christlichen Gedankenguts in der Geschichte kann immer schon als ein Prozeß verstanden werden, in dem den Notwendigkeiten der Zeit entsprechend in dialektischer Weise Fremdelemente angezogen, abgestoßen, umgewandelt, einverleibt, modifiziert, mit anderen Worten: christus-zentriert und schriftbezogen verarbeitet werden. Wo dieser notwendige Prozeß nicht stattfand, trat Versteinering ein. Dieser Vorgang der weiträumigen Auffindung heuristischer Elemente und ihre Vermittlung an ein christus-zentriertes und biblisches »Gegenlesen« ist der Lebensnerv christlicher Theologie, sofern sie nicht völlig vom Geist verlassen ist.

In diesem Sinne sei zuletzt auf den Versuch des amerikanischen Theologen Mark Kline Taylor verwiesen, eine »kulturell-politische Theologie für die nordamerikanische Praxis« zu entwickeln. Taylors 1990 erschienenes Buch »Remembering Esperanza« entfaltet sich assoziativ auf der Basis einer Kindheitserinnerung Taylors, dessen Eltern, beide Anthropologen, damals Untersuchungen in einem Zapotec-Dorf in Süd-Mexiko machten: dort lernte er das Zapotec-Mädchen Esperanza kennen. Dies ist der Anfang einer theologischen Biographie, die in die Bemühung mündet, auf die »zeitgenössischen Herausforderungen des kulturellen Pluralismus und politischer Unterdrückung« in der postmodernen nordamerikanischen Gesellschaft zu reagieren.⁴³ Als »systembedingte Verzerrungen« nennt Taylor Sexismus, Hetero-Realismus, Klassismus und Rassismus,⁴⁴ die er mit zwei heuristischen Elementen eines christologischen Neuentwurfs angeht: »Christ as Rough Beast« und »Christus Mater«.⁴⁵ Zum Zentrum einer postmodernen Christologie wird ihm nicht Jesus Christus in seiner traditionellen männlichen, in Einzelheit heroischen Personalität, sondern ein Jesus, um den herum sich eine »kulturell-politische intersubjektive Bewegung« aus Frauen und Männern bildete, die Jesus zur Prominenz brachte.⁴⁶ Auch darf der Titel »Christus« nicht auf Jesus monopolisiert werden. Vielmehr müsse von einem »Christus movement« oder in Aufnahme von Gedanken von Peter C. Hodgson von einer »Christ dynamic« gesprochen werden, die immer wieder neu in der Geschichte zu entdecken sei.⁴⁷ Der Topos des Mythos bedarf einer neuen umfassenden Definition. Taylor plädiert für eine Re-Mythologisierung des Christlichen, in welcher der Mythos auch das Narrative und die rituelle Praxis kirchlicher Gemeinschaften einschließen kann. Jenseits der alten Dichotomie von Wahrheit und Geschichte soll es der Mythos der Lebenspraxis Jesu sein.⁴⁸

In seinem Versuch, Jesus als Teil einer zusammenwachsenden Bewegung zu verstehen, macht Taylor Gebrauch von Severino Croattos befreiungstheologischer Hermeneutik;⁴⁹ zum Zentrum seiner »christology of reconciliatory emancipation« wird »Christus Mater«, der Versuch, innerhalb einer befreiten Gemeinschaft von Frauen und Männern die ur-

⁴³ M.K. TAYLOR, *Remembering Esperanza — A Cultural-Political Theology for North American Praxis*, New York 1990, 1.

⁴⁴ Ebd., 151 et pass.

⁴⁵ Kap. 5 + 6 (150–242).

⁴⁶ Ebd., 179 u.a.

⁴⁷ Ebd., 171.

⁴⁸ Ebd., 162–170.

⁴⁹ Ebd., 182–185.

sprüngliche reproduktive Kraft der Frau wiederzuentdecken und zum Ausgangspunkt einer umfassenden Versöhnung mit der Natur zu machen.⁵⁰

Interkulturelle Heuristik

Taylors Anliegen, auf die vielfältigen Verzerrungen der »postmodernen« nordamerikanischen Gesellschaft zu antworten, kommt ohne den Begriff des Paradigmas aus, wohl in dem Bewußtsein, daß die Notwendigkeit des unaufhörlichen interdisziplinären heuristischen Arbeitens in der interkulturellen theologischen Kontextualität die Statik des Paradigmenbegriffs sprengt. Ich möchte zur Erläuterung des theologischen Modus, den ich meine identifizieren zu können, seinen Begriff der »liminality« aufgreifen: Taylor benutzt den Terminus als einen Modus der Existenz in der Multikulturalität Nordamerikas, die ihn sich in einem »trilemma« wiederfinden läßt, dessen drei Pole in gleicher Weise und ineinander verwoben herausfordern: die Anerkennung der Tradition, die Bejahung von Pluralität und der Widerstand gegen Dominanz.⁵¹ Sein Interpret während eines Japanaufenthalts erklärte den japanischen Hörern den Begriff der Liminalität folgendermaßen: jedes traditionelle japanische Haus hat einen »Genkan«, einen Eingangsbereich, der sich zwar innerhalb des architektonischen Gebildes »Haus« befindet, aber noch unterhalb der »Schwelle«, die erst das Betreten des Hauses ohne Schuhe markiert. Der Gast, der den Genkan betritt, trägt noch seine Schuhe, ist noch bei sich selbst, aber steht an der Schwelle und in der Bereitschaft auf den Innenbereich des Hauses hin. Das wird er betreten, sobald ein Familienmitglied ihn dazu aufgefordert hat.

Dieses bereitwillige und nach vorne gerichtete Stehen an der Schwelle zum Kontext und die Vermittlung dieser »liminalen« Existenz an die biblische Tradition scheint mir der Kern und Modus cognoscendi christlicher Existenz und Theologie zu sein — innerhalb dieses Modus paradigmatische Differenzierungen und paradigmatische Epocheneinteilungen vorzunehmen, halte ich für unfruchtbar und der theologischen Denkentwicklung unangemessen, ohne daß damit die Schreibung von Theologiegeschichte für obsolet erklärt wäre. Taylor hat in das »postmoderne Trilemma« der nordamerikanischen Gesellschaft hinein unter Aufnahme befreiungstheologischen Gedankenguts einen theologischen Ansatz formuliert, der in provozierender Weise die liminale Existenz zwischen den Kulturen und Kontexten ernstnimmt. Die westeuropäische, insbesondere die deutsche Situation, die nicht weniger als die US-amerikanische von gesellschaftlichen Widersprüchen geprägt und neuerlich durch religiöse Vielfalt einschließlich neu-religiöser Angebote sowie gleichzeitig einen breiten Säkularismus herausgefordert ist, lädt dazu ein, die zentralen Elemente der Botschaft des »gelebten Lebens« des Jesus der Evangelien erneut ernstzunehmen. Die von Jesus personifizierte und verkündigte Botschaft des Reiches Gottes verheißt jene Integration der Widersprüche und jene Freiheit aus den Zwängen der zerrissenen Gesellschaft, die uns schon jetzt und hier das »Leben und Arbeiten«, das »Sein und Tun« in der liminalen Existenz, zwischen den Fronten der provozierenden

⁵⁰ Ebd., 194ff.

⁵¹ Ebd., 22ff.

Kontexte erleichtert. Der Tod am Kreuz war der äußerste Ausdruck für das verhängnisvolle Zusammenprallen dieser Vision mit der alten gebrochenen Welt, die Auferstehung aber die Bestätigung ihrer Wahrheitsfülle. Jesus selbst, gemeinsam mit seinen Jüngern, lebte diese liminale Existenz mitten in der Gesellschaft Israels und zwischen ihren Fronten, aufgrund deren Unversöhntheit sein Weg zum Kreuz führen mußte. Die Konsequenz und die Verbindlichkeit, mit der er den Weg, auch mit dem Kreuz vor Augen, ging, rät an, zum Begriff der Liminalität den der *Verantwortung*⁵² in einer solchen Existenz hinzunehmen, nämlich die *Kennntlichkeit*⁵³ der Nachfolge Jesu innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, in Sonderheit im — nicht unumstrittenen — volkskirchlichen Rahmen des bundesrepublikanischen Kontextes.

Um dem Mißverständnis zu begegnen, ich wollte, nach Ablehnung des Paradigmenbegriffs in der Theologie, nun insgeheim, dem Trend zur Privatisierung des Paradigma-Gedankens folgend, die eigene theologische Idee zum neuen Paradigma erklären, sei noch einmal versichert: das Anliegen war, auf dem Hintergrund ökumenischer Vielfalt dem Gedanken des spezifischen Paradigmas den des allgemeinen *modus theologiae* entgegenzusetzen; dazu wurden strukturelle Anleihen bei Mark K. Taylor gemacht, die ich wiederum versuchte, ansatzweise in den eigenen Kontext umzusetzen.

Im übrigen hat der oft gehörte Ruf »nach einem neuen Paradigma« seinen wahren Kern in der allemal und schon immer notwendigen, stetigen, aber in der Regel verspäteten oder unwillig vollzogenen Erneuerung von Kirche(n) und Theologie(n) in einem stets neu herausfordernden ökumenischen Zusammenhang.

⁵² Die Zentralität des Verantwortungsbegriffs schlägt sich auch in der »Friedensethik« von W. Huber und H.-R. Reuter (Stuttgart 1990) nieder (vgl. bes. 209ff.).

⁵³ Vgl. H. FALCKE, *Die unvollendete Befreiung — Die Kirchen, die Umwälzung in der DDR und die Vereinigung Deutschlands* (Ökumenische Existenz heute 9) München 1991, 87ff.

PLÄDOYER FÜR EINE RADIKALE PLURALITÄTSETHIK

von Ottmar Fuchs

Vom 8.–12. September 1992 fand die Versammlung der Basisgemeinden Brasiliens in Santa Maria RS statt. Ihr Thema: »Unterdrückte Kulturen und Evangelisierung in Lateinamerika.«¹ Als unterdrückte Kulturen werden Indianer, Afroamerikaner, Migranten, Frauen und Arbeiter/innen auf dem Land und in der Stadt genannt.

Die folgenden Überlegungen wissen sich diesem Thema verpflichtet und stellen den Versuch dar, vom europäischen Kontext her ein solidarisches Nachdenken anzustoßen.

1. Nach 500 Jahren: Erinnerung in Trauer und Nach-Denken

Das Grundproblem der »Missionierung« und Kolonialisierung Lateinamerikas und Afrikas lag in dem maßlosen Bewußtsein der Eroberer, die einzige richtige Kultur und Religion zu haben und von daher »bestenfalls« die afro-indianischen Völker zu ihrem eigenen »Heil« zwingen zu dürfen oder schlechtestenfalls ihnen auch noch das gleichrangige Menschsein abzusprechen, weil sie anders aussehen und eine inferiore (weil unverständliche) Religion und Kultur haben.² Die Rechtsgelehrten von Salamanca stuften diese Barbaren als »Schwachsinnige« ein und legitimierten dadurch das Vormundschaftsrecht der weißen Eroberer über sie als Verfügungsmasse ihrer Herrschaft. Ihre Andersheit wird zum Anlaß, ihre Menschenrechte einzuschränken oder auszusetzen, was unaufhaltsam zur Bedrohung und Vernichtung ihrer physischen Existenz führt. Ganz in der Konsequenz dieser Logik erfolgt ziemlich gleichzeitig mit der Conquista die Vertreibung der Mauren und Juden aus dem spanischen »Mutterland«.

Die Legitimation, Menschen wie Tiere zu halten und zu töten, beruht auf diesem Mechanismus: (bei sich selbst unterstellte) kulturell-religiöse Superiorität führt zur Entmenschlichung im doppelten (reflexiven und aktiven) Sinn: Die Täter verlieren *ihre eigene* Menschlichkeit, weil sie *den Opfern* das Menschsein absprechen.

Die Geschichte lehrt, wie unvorstellbar brutal und grausam »normale« Menschen werden können, wenn sie dafür ein legitimierendes Ventil erhalten: als ideologische und/oder gesetzliche Grundlage, die kein Belangtwerden, sondern eher Belohnung (Karriere, Macht, Gold) in Aussicht stellt. Und wie fatal es in einem solchen Kontext sein muß, wenn die Religion einen zusätzlichen ideologischen Mechanismus bereitstellt, der die

¹ EQUIPE CENTRAL DO 8. ENCONTRO INTERECLESIAL DE CEBs, *Culturas oprimidas e a Evangelizacao na América Latina. Texto Base*, Santa Maria 1991.

² Vgl. dazu G. GUTIÉRREZ, *Gott oder das Gold*, Freiburg i.B. 1990, 27f, 59, 124; U. BITTERLI, *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«*, München 2/1991, 136, 340ff, 358ff.

Grausamkeit auch noch als einen für das Jenseits gültigen heilsamen Zwang »zugunsten« der Opfer behauptet: Tauft und tötet sie, damit sie in den Himmel kommen!

Auf dem Hintergrund dieser historischen Erfahrungen dürfen kulturelle bzw. religiöse Unterschiede und Gegensätze niemals das gemeinsame Menschsein in Form seiner ethischen Gleichstufigkeit in Kommunikation oder Koexistenz tangieren, erst recht nicht, wenn dabei ein noch so identitätsbildendes Superioritätsbewußtsein im Spiele ist. Ansonsten wird letzteres als ein archimedischer Punkt behandelt, von dem her alles Differierende beurteilt wird, und der dann, wenn die Superiorität auch noch die Macht hat, mit eben dieser Macht zu ihrer Durchsetzung besetzt wird.

Es gibt durchaus positive Gegen-Beispiele: Christen und Kirchen, die sich in Lateinamerika für die Indianervölker und für den Erhalt ihrer Lebensräume einsetzen, tun dies bedingungslos gegenüber der indianischen Bevölkerung selbst. Letztere hat nicht erst Bedingungen zu erfüllen, etwa sog. heidnische Bräuche abzulegen oder bestimmte kulturelle Lebensformen zu übernehmen. Vielmehr sollen die Indios als solche, die sie jetzt sind, überleben dürfen und Existenz- und Schutzrecht auf genau dieses Leben haben. Und man sagt, daß gerade dieser Kampf eine neue Art von Evangelisierung und Arbeit am Reich Gottes in der Welt sei: absichtloser Schutz der Menschen zugunsten ihrer eigenen individuellen und kollektiven Identität. Erst eine solche Anerkennung der Indianerstämme z. B. im Amazonasgebiet legt die praktische Erfahrungsbasis dafür, sehr vorsichtig von Gott zu sprechen, oder besser die Indianervölker diesen Gott bei sich selbst entdecken zu lassen. Erst dann kann es eine gegenseitige Kritik geben, die nicht im Machtgefälle der einen zur anderen Kultur, in Zwang und Erpressung verkommt.

Bischof Erwin Kräutler formuliert das Problem in höchster Konzentration: »Nichts ist schrecklicher als die Identität zu verlieren. Das ist Armut in ihrer extremsten Form! Armut ist nicht-sein dürfen!«³ Die Geschichte, die Weltanschauung, die Lebenserfahrung und Kultur der Indianervölker sind das »erste Buch Gottes«. Die Bibel ist das zweite Buch Gottes, »das uns hilft, das erste zu lesen und zu verstehen. An sich nichts neues: der Hl. Augustinus war schon zu der Überzeugung gekommen, daß Gott zwei Bücher geschrieben hat: das Buch des Lebens und die Bibel.« So geht es um die »Anerkennung der Indianer als Träger und Empfänger der Frohen Botschaft und die Auslegung ihrer Bibel im Zusammenhang und in bezug auf ihre Kultur und Religion.«⁴

So versteht man die Zeichenhandlung der Indianervertretung, die sie in einem offenen Brief für die Begegnung mit dem Papst bei seinem Besuch in Peru ankündigte: »Wir, Indianer aus den Anden und von Amerika, haben beschlossen, den Besuch von Johannes Paul II. auszunutzen, um ihm seine Bibel zurückzuerstatten, denn in fünf Jahrhunderten hat sie uns weder Liebe, noch Frieden, noch Gerechtigkeit gebracht...«⁵ Denn in der Hand der kolonialistischen Mission war dieses Buch als Vehikel dafür mißbraucht worden, die westliche Superiorität den indianischen Kulturen aufzudrücken und diese zu satanisieren

³ E. KRÄUTLER, *Fünfhundert Jahre Lateinamerika: Die Nacht ist noch nicht vorüber ...* (Schriften des Cusanuswerks Nr. 2) Bonn 1992, 17.

⁴ Ebd., 21.

⁵ Ebd.

und zu zerstören. Es geht dabei also »um die den Indianervölkern nie ermöglichte Aneignung der Bibel in ihrer eigenen Kultur.«⁶

Auch heute sind die Legitimationsfiguren für diese größte »Evangelisierung«⁷ in der Weltgeschichte nicht ausgestorben, etwa mit dem Argument: Die Religion der Azteken und Maya war inhuman, denn es gab kultische Menschenopfer. Deshalb sei die massive Invasion christlicher »Humanität« unerlässlich gewesen. Was für ein monströses Argument! Denn erstens dürfte es sich bei dem auf die Azteken und Maya bezogenen »alten Topos der Barbarei« um eine jener Ritualmordlügen handeln, die gleichzeitig den Juden und Mauren angedichtet wurden.⁸ Und zweitens: Selbst wenn man sich (gegen besseres Wissen) auf dieses Argument einläßt, auch dann kann nur von einer überdimensionalen Verhältnislosigkeit die Rede sein. Denn was ist demgegenüber schon die nicht mehr zu vergleichende Größenordnung des millionenfachen barbarischen Genozids an den Indianervölkern, des »größten Holocausts der Geschichte der Menschheit.« (Schätzungsweise 60 Millionen Menschen sind bis 1600 der »Evangelisierung« Lateinamerikas zum Opfer gefallen, wobei noch nicht einmal von den Millionen afrikanischen Menschen die Rede ist, die dort in der Zeit der Sklaverei umgekommen sind, auch nicht vom Elend der indianischen Bevölkerung in der Zeit nach 1600).⁹

2. Fällig: Lernschule der Pluralität

An diesem furchterlichen Geschehen ist nichts mehr zu ändern, aber daraus lernen, das müssen und können wir. Da sicher eine der Ursachen für die vielfältigen Leiderfahrungen durch Christianisierung in der mangelnden Pluralitätsfähigkeit des kirchlich verfaßten Christentums liegt, gewinnt das Nachdenken über das Existenzrecht pluraler Kulturen und Religionen eine unaufschiebbare Brisanz. Ich halte es für alle Beteiligten buchstäblich für notwendig, endlich durch die Lernschule der Pluralität zu gehen. Doch dagegen gibt es viele Blockaden, darunter auch Widerstände, die ernsthaft bedacht sein wollen.

Radikales Pluralitätsdenken wird in der zeitgenössischen Auseinandersetzung im europäischen Denken insbesondere mit dem Stichwort der »Postmoderne« assoziiert. Zunehmend stelle ich fest, daß dieses Wort im kirchlichen und theologischen Bereich zur Abqualifizierung einer Haltung benutzt wird, in der man gleichgültig alles zuläßt und dadurch bestimmte Optionen für relativ belanglos erklärt. Darin mag durchaus eine weitverbreitete zeitgenössische Mentalität charakterisiert sein. Die Philosophen des postmodernen Denkens allerdings sind damit noch lange nicht erfaßt, wenngleich sie durchaus eine solche Mentalität wahrnehmen, voraussetzen und darauf reagieren. Auch der Vor-

⁶ Ebd.

⁷ Zur Diskussion dieses Begriffes vgl. O. FUCHS, »Was ist Neuevangelisierung«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 7, 465–472.

⁸ Vgl. dazu P. HASSLER, *Menschenopfer bei den Azteken? — Eine quellen- und ideologiekritische Studie*, Bern 1992; ders., »Die Lüge des Hernán Cortés«, in: *Die Zeit* 47 (1992) 38, 92.

⁹ Vgl. E. KRÄUTLER, *Fünfhundert Jahre Lateinamerika*, 6: Von den 80 Millionen der um das Jahr 1500 in Lateinamerika und in der Karibik lebenden Bevölkerung leben um 1570 nur noch 12 Millionen. Von den 25 Millionen Azteken überleben von 1519 bis 1600 nur eine Million. Zur Diskussion solcher Zahlen vgl. G. GUTIÉRREZ, *Gott oder das Gold*, 10; U. BITTERLI, *Die ›Wilden‹ und die ›Zivilisierten‹*, 134ff.

wurf, daß sie diese Verhaltensstruktur ethischer Anarchie (im Sinne des »alles geht«) nur widerspiegeln und stabilisierten, aber nichts neues und vor allem keine Kritik einbringen, wird wohl seinerseits erst kritisch zu prüfen sein.¹⁰ Allzu frühzeitige defensive Reaktion verhindert die Möglichkeit, eine Lernzumutung auf sich zukommen zu lassen, von der ich glaube, daß sie einen beträchtlichen Lebens- und Überlebenswert für die Kulturen, Religionen und für die Menschheit überhaupt hat.

Nicht um liberalistische Gleichgültigkeit geht es entscheidenden Vertretern der »postmodernen« Philosophie,¹¹ sondern um die wertorientierte Gleich-Gültigkeit aller Beteiligten von Grund auf und von Anfang an. Da es keinen Meisterdiskurs gibt, der über den vielen anderen Diskurstypen stünde, kann auch niemand von oben nach unten gemeistert werden. Eine solche Pluralitätssicht bildet die plurale Struktur der Lebenswelten nicht nur ab, sondern induziert den ethischen Impuls ihrer paritätischen Kommunikation oder Koexistenz. Gerade weil in der ungleichstufigen Kommunikation die Verkettung zweier Lebensformen durch den Sieg der einen über die andere gegeben ist, kann die unterlegene Lebensform gegenüber dem herrschenden »Konsens« nichts ausrichten. Weil demnach das Unrecht der Opfer nicht konsensideologisch erwiesen werden kann, muß es *anders* ermittelt werden: nämlich über die konsensunabhängige und jeder Verkettung vorgängige unbedingte gegenseitige Anerkennung. Auch wenn postmoderne Philosophen in bezug auf die Hoffnung für das letztere relativ unausdrücklich bleiben, darf man ihnen dennoch nicht das Grundanliegen absprechen, die Wirklichkeit aus der Perspektive der Opfer wahrzunehmen und für die Opfer zu schreiben.¹² Dieser Impuls verhält sich durchaus kritisch gegenüber den gängigen hierarchisch gestuften Strukturen der vielen Positionen zueinander, wo die einen Positionen die anderen subordinieren oder ausgrenzen. Wer Toleranz nur unter dem Preis der eigenen Dominanz gönnt, wird vom gleichstufigen Pluralitätsbegriff auch die gleichstufige Toleranz zu lernen haben: »Kommunikation ohne Hegemonie«.¹³

Hinsichtlich der *Machtfrage* bedeutet dies, daß die Mächtigen die schwächeren Lebenswelten nicht nur schätzen und fürsorglich in ihrem Lebensrecht schützen, sondern ihre Macht teilen und den Betroffenen auch die gleiche Macht an Ressourcen und Chancen zur Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung zugestehen und zukommen lassen. Der Verzicht auf die Definitionsmacht bezüglich der Verhältnisse und des Handelns der anderen und die Abgabe der Definitionsmacht an die jeweilige Selbstbestimmung der kulturellen bzw. religiösen Diskursgemeinschaft selbst ist eine Konsequenz aus dem ethisch gewendeten Pluralismus.

¹⁰ Vgl. dazu R. BUCHER, »Die Theologie in Moderne und Postmoderne«, in: H.-J. HÖHN (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn 1992, 35–57, 49ff; B. UPHOFF, *Kirchliche Erwachsenenbildung*, Stuttgart 1991, 114ff.

¹¹ Vgl. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 2/1988; weitere Literatur bei R. BUCHER, *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*, 46, Anm. 26.

¹² Vgl. CH. BUNDSCHUH-SCHRAMM, *Pluralität und Identität. Ökumene im konziliaren Prozeß*, Bamberg 1992, 32ff, hier im Zusammenhang mit F. LYOTARD, *Der Widerstreit*, 2/München 1989, 20f, 25f, 105ff, 175ff und 227. W. WELSCH hat in seinen Schriften zur Postmoderne gerade diesen ethischen Hintergrund systematisch expliziert.

¹³ W. WELSCH, »Heterogenität, Widerstreit und Vernunft«, in: *Philosophische Rundschau* 34 (1987) 161–186, 185.

3. Gegenseitige Irrtumslizenz

Jeder Diskurs hat dabei das prinzipielle *Recht zu irren*. Diese gegenseitig zugestandene Lizenz ist deshalb so notwendig, weil es oft zur Selbstevidenz der nahen eigenen Lebenswelt gehört, irrtumsfreier und wahrheitsfähiger auszusehen als die ferneren oft unverständlicheren Positionen. Wenn schon inhaltliche Wahrheit aufgrund der eigenen Identitäts- und Identifikationsprozesse im Gefälle zu sich selbst verteilt wird, muß um so schärfer betont werden, daß die unterstellte größere Irrtums Offenheit des anderen Diskurses seine ethisch-kommunikative Gleichstufigkeit zum eigenen Diskurs *nicht* tangiert. Ohne dieses jede bekömmliche Zwischenmenschlichkeit überhaupt ermöglichende ethische Prinzip wird jedes Irrtumsverbot (nach innen und nach außen) zum Seinsverdikt: Wer nicht die »eigene« Diskurswahrheit (in der Kultur, in der Religion usw.) vertritt, hat weniger oder kein Recht zu leben und zu überleben.

Doch geht diese Irrtumslizenz nur soweit, als der Irrtum nicht zum Einfallstor für Intoleranz und Degradierung wird. Eichmann kann nicht toleriert werden, weil er in seinem Diskurs und Handeln die jüdische Lebenswelt nicht toleriert und der Vernichtung preisgegeben hat. Er darf sich nachträglich darin nicht geirrt haben dürfen. Man darf sich nicht irren, die anderen unterdrücken oder zerstören zu dürfen. Die Irrtumslizenz kann also nicht gegen die interkommunikative oder interkoexistente unbedingte gegenseitige Anerkennung im gleichstufigen Existenzrecht in Anspruch genommen werden.

Die hier angesprochene Irrtumsakzeptanz kann auch die Akzeptanz dem eigenen Irrtum gegenüber erleichtern, weil man verlernen darf, die eigene Lebenswelt dadurch legitimieren zu müssen, daß man im »göttlichen« Vollbesitz einer exklusiven monopolisierten Wahrheit sei. »Über das Absolute kann der Mensch nicht absolut sprechen. Die menschliche Endlichkeit verpflichtet somit zur Praxis der Toleranz.«¹⁴ Auch im eigenen Diskurs darf man dann auf dem Weg sein. Ein bestimmtes Sosein legitimiert dann nicht das Dasein, sondern das Dasein hat seine Legitimation in sich selbst und bestimmt auf der Basis dieses unveräußerlichen Existenzrechtes das eigene Sosein. »Es ist, was es ist, sagt die Liebe!« (Erich Fried). Diese Überlegungen gelten für die persönliche und interpersonale Ebene genauso wie für den kollektiven und interkollektiven Bereich. Im christlichen Diskurs markiert insbesondere das Stichwort »eschatologischer Vorbehalt« jenes hier angesprochene Auf-dem-Weg-Sein: eine im christlichen Diskurs selbst gegebene Sicherung gegen totalitäres und selbstdivinisierendes Gehabe. Denn das Vollständige und die Vollendung (auch in bezug auf den eigenen Wahrheitsanspruch) stehen in der Spannung zwischen »doch-schon« und »noch-nicht« immer noch aus.

Der ethische Konsens zur pluralen Reziprozität und damit Gerechtigkeit aller Beteiligten ist deshalb nicht identisch mit dem Meinungs- oder Wahrheitskonsens (sofern man diesen ethischen Konsens nicht als gemeinsame praktische Wahrheit inhaltlich vertritt), sondern wird gerade dann fällig und notwendig, wenn die Meinungskonsense zerbrechen

¹⁴ R. FORNET-BETANCOURT, »Einheit in der Pluralität oder Spaltung?«, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 4, 254–260, 254.

bzw. nur mit Zwang zu erreichen wären.¹⁵ Erfahrungsgemäß halten die meist von Experten formulierten gemeinsamen Grundlagen (z. B. daß die Gläubigen im Christentum und Islam an einen einzigen Gott glauben) nicht, was sie an Einheit versprechen, weil sich die Probleme an den »kleineren« Widersprüchen des Alltags entzünden, auch wenn diese von den Experten für weniger wichtig erachtet werden als das gemeinsame Fundament. Daß Muslime und Christen an *einen* Gott glauben, bringt nicht viel für das Verständnis und die Anerkennung der unterschiedlichen Riten und religiösen Handlungen. Ohne die Erörterung gemeinsamer Essentials für gering zu achten, seien doch ihre Grenzen herausgestellt: Wenn nicht die Akzeptanz der Andersheit der anderen und des nicht in die gemeinsamen Grundlagen Integrierbaren als grundlegende *Einstellung* vorausgeht, ist damit praktisch wenig gewonnen, vor allem nicht im Ernstfall von Konflikten.

Die Vorstellung, daß erst ein, wenn auch nur partieller, legitimatorischer oder ideologischer Konsens es in der gemeinsamen *praktischen* Ethik zu etwas bringen könne, beschleunigt nicht die gleichstufige Anerkennung der Konsensunfähigen, sondern blockiert sie. Pluralitätslernen kann demnach nicht davon abhängig gemacht werden, ob es zwischen den Lebenswelten einen wenigstens kleinsten, mittleren oder größten gemeinsamen Weltanschauungsenner gibt.

4. Unbedingte »blinde« Anerkennung

Wenn nicht die »formale« Kommunikationsethik der unbedingten Anerkennung der anderen Lebensdiskurse (von Einzelnen, Gruppierungen und Völkern) *ohne* Ansehen ihrer kulturellen und religiösen Formationen für alle gleichermaßen gilt (aktiv und passiv), werden weniger elaborierte Diskursgruppierungen (kulturell »Hochentwickelte« bemühen hier gerne das Wort rückständig oder barbarisch) entweder subordiniert (denn man will mit ihrer Modernisierung oder Missionierung ihr Bestes, was natürlich eine Fiktion ist und Millionen um ihr Leben gebracht hat), oder die angesprochenen »primitiveren« Diskursgruppen werden ihrerseits dieses ethische Niveau der gegenseitigen Anerkennung anderen Kulturen gegenüber unterbieten und setzen sich so um so mehr der Vernichtung durch die mächtige Majorität aus. So war die erste Reaktion vieler Indianerstämme in Nordamerika auf die Besiedelung ihres Landes durch die Weißen eine durchaus gastfreundschaftliche und anerkennende. Je mehr sie allerdings ihre anwachsende Unterdrückungssituation wahrnahmen und sich zum bewaffneten Widerstand gezwungen sahen, desto mehr gab genau dieses Verhalten den Invasoren eine um so größere Legitimation, sie zu vernichten.

Sogenannte Hochkulturen haben kein Recht, die aus ihrer Perspektive weniger entwickelten Kulturen oder Religionen unter eigener Regie zu optimieren. Zur gleichstufigen Pluralität gehört auch die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger Diskursformen und der Verzicht auf jede Art von einseitiger Fortschrittsideologie. Erst wenn diese gleichstufige Pluralität *nicht* durch die (immer aus der eigenen Perspektive beurteilten) Gleichrichtig-

¹⁵ Vgl. ausführlich O. FUCHS, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht. Pluralismus in der Kirche?* Frankfurt a. M. 1990.

keit der Lebensformen bedingt wird, ist von Anfang an reziprokes Kommunikations- und Austauschverhalten möglich (das dann auch die Chance hat, entsprechende Vorurteile abzubauen). Wenn es einen Fortschritt *in* der Aufklärungsethik des westlichen Diskurses gibt, dann wird er sich insbesondere darin erweisen müssen, daß und wie er seine Beziehungsethik *zu* anderen Diskursen in gleichstufiger Freiheitslizenz manifestiert. Die kulturnobistische Attitüde, die anderen seien ja noch nicht »durch die Aufklärung gegangen«, verliert sich dann gründlich, wie anders die Einstellung wächst, auch von anderen Kulturen Entscheidendes zu lernen.

Nicht nur Majoritäten sind versucht, gegenüber Minoritäten intolerant zu sein. Es gibt auch die merkwürdige Beobachtung, daß bedrängte Minoritäten die Selbstwerterfahrung und Sicherheit der eigenen kollektiven Identität, die sich nicht vom Quantum her beziehen läßt, in einer um so schärferen institutionellen Abgrenzung wie auch in einem um so heftigeren ideologischen Selbstbewußtsein (im Wahrheitsanspruch) kompensieren. »Die meisten Gemeinschaften antworten auf Not und Leid mit fundamentalistischen Heilslehren.«¹⁶ Dies hat Intoleranz nach innen wie nach außen zur Folge (psychohistorisch ist wohl der Römischen Kirche eine derartige Reaktion im I. Vatikanum zu bescheinigen: Der unfehlbare Machtanspruch nach innen kompensiert die politische Entmächtigung von außen, die besonders mit dem Verlust des Kirchenstaates gegeben war). So hat etwa die relativ kleine katholische Kirche in England ihre Identität auch durch eine konservative und ultramontane Selbstgestaltung abgesichert.

Die Intoleranz benachteiligter oder ohnmächtiger Minoritäten ist selbstverständlich anders zu beurteilen als die Intoleranz mächtiger Majoritäten: nämlich als relatives Widerstands- und Notwehrrecht. Ambivalent und gefährlich bleibt aber auch diese Intoleranz, weil sie zum Habitus wird, der auch dann nicht verschwindet, wenn sich die Verhältnisse verändert und die betreffenden Gruppierungen an Zahl, Einfluß und Macht zugewonnen haben.¹⁷ Dies geht zuweilen soweit, daß sich dieser Habitus selbst mit zunehmendem Machtzuwachs beschleunigt und aus den früheren Opfern um so unnachgiebigere Täter gegenüber jetzigen Dissidenten und Minoritäten werden, sicher auch verbunden mit der Vorstellung, mit allen Mitteln zu verhindern und es mit Gewalt unmöglich zu machen, nochmals in die Lage der Opfer zu geraten. (Die harte Intoleranz der Politik des Staates Israel gegenüber der palästinensischen Bevölkerung hat wohl hier eine ihrer vitalsten Wurzeln).

Von diesen historisch dicht belegbaren Gefahren her muß auch für die Minoritäten die ethische Verantwortung gelten, die Beziehung zur Majorität nicht von einem umso unduldsameren eigenen Wahrheitsanspruch und Durchsetzungsrecht zu organisieren, sondern unabhängig vom ideologischen Selbstverständnis für die eigene Gleichstufigkeit *und* für die anderer Minoritäten in der Gesellschaft zu kämpfen, ohne dabei offen oder insgeheim die degradierende Depotenzierung, gar die Vernichtung der Majoritäten (als

¹⁶ H. REINWALD, *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, München 1991, 299.

¹⁷ Vgl. O. FUCHS, »Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns«, in: ders. (Hg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, 243–253.

irrende Weltanschauung, als teuflische Religion usw.) zu wollen und deren Gleichstufigkeit zu sich selbst erst in der Vorstellung und dann in der Praxis zu hintertreiben.

5. Entfeindete Koexistenz im Nicht-Verstehen

Die Begriffe *Kommunikation* und *Koexistenz*, von denen bislang die Rede war, unterscheiden grobkörnig die zwei hauptsächlichen Verhaltensweisen gleichstufiger Akzeptanz. Ist Kommunikation möglich, dann handelt es sich um eine Gleichstufigkeit, die insbesondere durch Dialog und gegenseitiges Verstehen wenigstens partiell erfahrbar wird. Etwa dadurch, daß man die Werte der eigenen Kultur oder Religion in ähnlicher oder veränderter Form in der anderen Lebenswelt entdeckt und deshalb relativ leicht Akzeptanz aufzubringen vermag. Oder indem man das Fremde der anderen Lebenswelt aus deren eigenem Erlebnis- und Verstehenshorizont sich zu begreifen anstrengt und damit das gelernte Neue als eine Horizonsweiterung der eigenen Existenz versteht. Doch ist jede Kommunikation, die im Verstehen-Wollen wurzelt, mag sie auch gelingen, immer — mehr oder weniger — vermischt mit Anteilen, die unverständlich sind und bleiben, die aber auf den Untergrund des Verstehbaren, Vertraut-Gemachten und Dialogisch-Einholbaren keine großen Probleme auslösen und gestalthaft verkräftet werden können.

Je mehr allerdings das Verstehbare schwindet und das Unverständliche anwächst und je schwieriger oder unergiebig der Kommunikationswege selber werden (etwa durch größere räumliche Distanz, aber auch durch Befremdlichkeitsdistanz bei räumlicher Nähe), desto weniger können Vertrauen und Verstehen, Dialog und Austausch die Vollzugsform der Gleichstufigkeit bilden. Um so mehr muß dann die Kommunikation der entfeindeten und nicht befeindbaren Koexistenz weichen. Denn die radikale Pluralitätsethik greift auch dann noch, wenn (noch) kein Dialog und Verstehen möglich ist. Auch alle, die »wir« teilweise oder gar nicht verstehen, haben dasselbe Existenzrecht wie »wir« und deshalb auch das Recht dazu, »uns« nicht verstehen zu können und zu müssen. Zum Irrtumsrecht gehört also auch das aktive und passive Unverständlichkeitsrecht auf beiden Seiten. Erst wenn man sich nicht verstehen *muß* und nicht miteinander reden *muß*, um sich gegenseitig schützend zu akzeptieren, dürfen auch die fremdbleibenden schwächeren Kulturen überleben. Sie werden dann nicht zum »Verstehen« bzw. zur selbstentfremdenden Angleichung an die Stärkeren gezwungen, damit letztere sie besser »verstehen« können.

Als Fazit gilt: Gegenseitiges Unverständnis darf nie zur gegenseitigen Mißachtung oder Verachtung führen, als ob alles, was sich außerhalb des Radius des eigenen Verstehenshorizontes befindet, dadurch weniger Existenzrecht hätte. Nach dem Motto: Was ich nicht kenne, braucht auch nicht »da« zu sein. Gleichstufige Koexistenz meint also ein entfeindetes Nebeneinander auf der Basis der *blinden* Anerkennung der anderen Lebenswelt, noch bevor man sie kennt. Dadurch spart man sich die Anmaßung, das erst Erkannte zum Kriterium dafür zu nehmen, ob die andere Lebenswelt etwas, letztlich das Leben wert sei. Erst dann hat auch die Neugierde eine Chance, mitmenschlich auf die Spurensuche des Verstehens und des Dialogs zu gehen. Die Neugierde verkommt dann nicht zum destruktiven Trieb, die andere Lebenswelt als Objekt des eigenen Herrschaftswissens zu sezieren und dabei zu vernichten.

6. Radikale Pluralitätsethik

Könnten nur ideologische Konsense als die Ermöglichungsbasis von Solidarität gelten, dann stünde es schlecht um die letztere. Dann müßten (z. B. im religiösen Bereich) erst alle einmal Christen oder Muslime werden, damit Solidarität möglich wird. Auch wenigstens partielle Konsense als Bedingung von Solidarität zu fordern, würde die Frage um so schärfer stellen, wie es mit der Solidarität steht, wenn diese nicht gefunden werden oder zerbrechen. Nein: Wir brauchen für das Überleben der Menschheit in ihren vielen Kulturen und Religionen eine *radikale Pluralitätsethik*, die die Gegensätze der Diskursformen auf ihre Wurzeln offenzulegen vermag, weil sie nicht mehr darauf angewiesen ist, ihre Toleranz aus dem Nicht-Vorhanden-Sein von Gegensätzen heraus zu beziehen und an ideologischen Gemeinsamkeiten festzumachen. Erst wenn man nicht unter Angst, Macht oder Konsensdruck krampfhaft Gemeinsamkeiten finden muß, um sich gegenseitig anzunehmen und leben zu lassen, werden jene Gemeinsamkeiten entdeckt, die nicht nur behauptet, sondern auch gelebt werden können.

Ich denke schon, daß die postmoderne Philosophie hier eine neue Logik der Toleranz anbietet und damit für die Verhinderung der eingangs angedeuteten Leidensgeschichte für unsere Gegenwart und Zukunft einen konstruktiven Antwortversuch einbringt, vielleicht mehr, als man ihr das bislang zugetraut hat. Sie rechnet nicht mehr leicht mit dialektisch aufhebbaren Gegensätzen, und sie rechnet auch nicht mehr ohne weiteres mit einer allzu großen plastischen Veränderungspotenz der Menschen und Kulturen. Die Geschichte gibt dieser Analyse in erschütterndem Maße recht. Das Grundproblem liegt aber nicht darin, daß dies so ist, sondern darin, daß man dies so nicht wahrhaben wollte und will und deshalb anthropologische und ethische Vorstellungen entwickelt hat, die sich mit einer Fiktion vom Menschen abgeben, nicht aber auf der Basis seiner real existenten Beschaffenheit Entwürfe konzipieren. Da aber diese Ist-Fiktion eigentlich eine Soll-Phantasie transportiert (z. B. in der Aussage, daß der Mensch einfachhin ein »ens-soziale« *sei*), treffen die zusätzlich darauf aufbauenden ethischen Sollvorstellungen nicht das *gegebene* Dasein mit seinen Grenzen *und* tatsächlichen Ressourcen, sondern umgehen und verspielen es.

In der therapeutischen und psychodynamischen Andragogik gibt es den Begriff der »paradoxen Intervention«, den ich hier gerne für den Vorgang ausleihen möchte, nicht wie bisher gegenseitige Akzeptanz nur auf gemeinsame Interessen zu gründen, sondern bei deren Mißlingen oder Zerbrechen nunmehr paradox zu intervenieren. Nämlich genau das zur Grundlage der ethischen Herausforderung zu machen und zu verstärken, was vorher als zu beseitigendes Defizit angesehen wurde: die nunmehr bis zum Schaft durchgezogene Unterschiedlichkeit. Wer schlafen will, bringt sich nicht mit Schlafaufforderungen dazu, endlich einzuschlafen, sondern mit der Ablenkung vom Schlafen-*Müssen* (durch Bettlektüre usw.), um schlafen zu *können*. Wer gegenseitige Anerkennung radikal unterschiedlicher Lebenswelten will, gewinnt sie nicht nur in der ab einem gewissen Punkt krampf- und zwanghaften Suche nach Gemeinsamkeiten, sondern mit der Ablenkung von Suchen-Müssen, um sich finden zu können. Also mit der zuvorkommenden fraglosen ethischen Anerkennung und einer damit ermöglichten angstfreien und entfeyndeten Verschärfung in der Wahrnehmung der Gegensätze, um dann möglicherweise mehr

Gemeinsames zu entdecken, als man gehofft hatte. Letzteres ist aber nicht Bedingung, sondern Resultat der unbedingten gegenseitigen Anerkennung.

Vielleicht liegt hier doch ein neues, weil gar nicht so selbstverständliches theoretisches und praktisches »Paradigma« vor, eine neue Basis für den zwischenmenschlichen, interkulturellen und interreligiösen Umgang miteinander, auf dem Weg in eine für alle Beteiligten produktive »multikulturelle Gesellschaft«. Im Kontext der räumlich zusammenrückenden und für den ökologischen Erhalt der Schöpfung allesamt verantwortlichen unterschiedlichen Lebensformen ist die diesbezügliche Menschenrechtsfrage der Schlüssel für die Zukunft der Menschheit selbst.

Der *ökumenische* Weg, den der *konziliare Prozeß* eingeschlagen hat, geht in diese Richtung:¹⁸ die Gegensätze nicht zuerst durch theologische und kirchenamtliche Einigungen zu reduzieren (um dann in der erreichten Glaubenseinheit auch die Lebenseinheit zu finden, was sich weitgehend als illusionär herausgestellt hat), sondern in der relativen Vergleich-Gültigung (hier im doppelten Sinn dieses Wortes) der unterschiedlichen Positionen gemeinsam das ethische Handeln anzugehen, das buchstäblich für die Rettung der Schöpfung, des Friedens und der Gerechtigkeit notwendig ist, zum gegenseitigen Lebensschutz und zum Schutz aller anderen Kulturen. Nur so entsteht ein altruistischer Umgang mit der Alterität, der gerade in seiner strikten »Formalität« höchst christlich ist.

7. Bedingte Akzeptanz von Systemen

Ich behaupte nicht, daß diese radikale Pluralitätsethik die Lösung aller Probleme sei und nicht auch ihre Gefahren und Ambivalenzen habe. Sie ist nur Vorschein einer approximativen Verbesserung im Denken und Handeln und erst durch letzteres zu verifizieren. Aber sie verheißt vielleicht einige uneuphorische und unentbehrliche Hoffnung. Was hier vielleicht allzu glatt angedacht wird, knirscht selbstverständlich in der Praxis kantiger Verhältnisse. Immer geht es ja um die gegenseitige *ganzheitliche* Anerkennung komplexer Wirklichkeiten (von Menschen, Kulturen, Religionen usw.), die aber *nie ganzheitlich annehmerswert* sind, weil sie Gutes und Schlechtes in sich enthalten und so selbst tiefgehende Ambivalenzen aufweisen. Aber es gibt keine Alternative. Theologisch mag man hier daran erinnern, daß Gott selbst mit den Menschen nicht anders umgeht. Er liebt sie ganzheitlich als Sünder (vgl. 1 Jo 4), damit sie, in der Selbsterfahrung dieser Akzeptanz, weniger sündigen müssen, indem sie ihre Anerkennung auf Kosten anderer zu produzieren und zu erzwingen haben. Die Theologie der Menschwerdung Gottes in Christus lebt dementsprechend von dem Gedanken, daß die Erlösung der Menschen nur deshalb möglich wurde, weil Gott in Christus die für ihn so ganz andere ganze menschliche Natur annahm, bis hin zu der paulinischen Formulierung, daß Gott Christus für uns zur Sünde »gemacht« hat (vgl. 2 Kor 5,21): »Nur dadurch, daß Christus Träger der Sünde wird, empfängt der Christ das neue Leben.«¹⁹ Die Vätertheologie ging dementsprechend von dem Axiom aus: »Was nicht angenommen ist, ist auch nicht geheilt.«

¹⁸ Vgl. CH. BUNDSCHUH-SCHRAMM, *Pluralität und Identität*.

¹⁹ H. D. WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther* (Das Neue Testament Deutsch 7), Göttingen 12/1968, 208.

Bezüglich des uneingeschränkten Existenzrechtes muß allerdings zwischen Menschen und Systemen unterschieden werden. Menschen verlieren auch dadurch, daß sie Böses tun, nicht ihr Existenzrecht, es sei denn, man vertritt die Todesstrafe und übergibt dem System nicht nur das Urteil darüber, wer zum Schutz der anderen und um einer nötigen Wiedergutmachung willen hinter Gitter gehört, sondern auch die fragwürdige Kompetenz, über Leben und Tod der Täter zu entscheiden. »Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie (noch) nicht erwidert oder nicht mehr erwidern kann. Dies bedeutet ... auch Hinwendung zum Gegner. Es verlangt Konfliktfähigkeit und die Bereitschaft zum Risiko der Gewaltlosigkeit, das Ertragenkönnen von Unrecht, um durch Vergeltung nicht neues Unrecht zu schaffen, und die Übung im Widerstand ohne Haß.«²⁰ Politische, religiöse und kulturelle Systeme dagegen dürfen wohl nicht derart personifiziert werden, daß sie ein personales Existenzrecht und damit entsprechende Immunität beanspruchen könnten. Sie werden zwar von Menschen durch Identifikation und Funktionsübernahmen getragen, haben selbst aber keine personale, sondern strukturelle Qualität. Strukturen sind Produkte der Menschen und damit veränderbar und abschaffbar, auch wenn sie oft älter werden als ein oder mehr Menschenleben und Jahrhunderte überdauern können, oft mit der Suggestion ihrer naturgegebenen Notwendigkeit. Dennoch: Strukturen kann man beseitigen, Menschen nicht. Zwar können die Subjekte auch systemtheoretisch als eigene Systeme beschrieben werden, aber nicht umgekehrt. Politische Systeme können nicht als Subjekte naturalisiert oder personifiziert werden.

Außerdem: Wer das unbedingte Existenzrecht des Subjekts wünscht, kann nur ein bedingtes Existenzrecht von Systemen vertreten. Die Bedingung liegt gerade darin, daß die politischen bzw. soziokulturellen Systeme strukturell die unbedingte Anerkennung der Subjekte garantieren, und zwar aller ohne Ausnahme. Ob und wie weit man ein System (von innen und außen) anerkennt und toleriert, ist in Proportion zu seiner eigenen Pluralitätstoleranz (von innen und außen) zu bestimmen. In konkreten Verhältnissen sind solche Bestimmungen höchst schwierig, außer bei ganz offensichtlichen massiven Unterdrückungen. Theoretisch und praktisch eindeutig werden nur die Opfer dieser Systeme selbst Auskunft geben können. Die unbeirrbarste Definitionsmacht wird man also den Unterdrückten und Geschädigten der Systeme zu überlassen haben (von innen und nach außen). Ansonsten würde allzuleicht eine bestimmte Kultur oder Religion der anderen gegenüber Inhumanitäten vorwerfen können, die in der betreffenden Kultur selbst gar nicht so erfahren werden und in diesem ihren dortigen Kontext einen humanen Sinn haben können. Dies geschieht z. B. hierzulande häufig bei der projektiven Beurteilung muslimischer Kultur und Religion.²¹

Trotz dieses eingeschränkten und damit relativen Existenzrechtes soziokultureller Systeme muß das Votum aufrechterhalten bleiben, so weit und lang wie möglich einem anderen System auch dann noch nicht Inhumanität zu unterstellen, wenn man bestimmte Dinge nicht verstehen kann und selbst nicht so leben oder denken möchte. Schließlich

²⁰ TH. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985, 128.

²¹ Vgl. beispielsweise das Vorwort in: H. EGGHARDT/Ü. GÜNEY (Hg.), *Aufbruch aus dem Schweigen*, Hamburg 1984, 7–8.

erwartet man eine solche Toleranz anderer Kulturen auch sich selbst gegenüber. Wenn es in den achtziger Jahren (nicht nur) in den USA noch möglich war, die UdSSR als »Reich des Satans« zu bezeichnen und damit mentalitätsmäßig der potentiellen Totalvernichtung preiszugeben, so hat man spätestens in den letzten Jahren gelernt, daß dort genauso massenhaft menschliche Menschen leben wie im Land gepriesener antikommunistischer Gottesnähe.²²

Die massenhafte Vernichtung des jüdischen Volkes in der Nazi Herrschaft war von der Ideologie getragen, daß das jüdische Glaubens- und Kultursystem »verbrecherisch« und deswegen als solches System zu vernichten sei. Die Nazi propagandisten haben zu tun gehabt, den Einsprüchen aus der deutschen Bevölkerung, daß *ihr* jüdischer Nachbar ein guter Mensch sei (als »Ausnahme«, die die »Regel« bestätigt, daß das jüdische System »schlecht« sei) mit der Ideologie zu kontern, daß alle Juden ohne Ausnahme dem jüdischen System angehören und deshalb zu beseitigen seien. So hat die Nazi Herrschaft jüdische Menschen allein aus ihrer Systemzugehörigkeit zur jüdischen Kultur und Religion verfolgt und gemordet. Nicht zuerst der Einzelmensch, sondern das jüdische System wurde durch die Rassenideologie abgrundtiefer Verachtung preisgegeben, was die dazugehörigen Menschen umso mehr der system(at)ischen Vernichtung ausgesetzt hat.

8. Nicht unproblematisch, aber notwendig

Solchen faschistischen Ideologien ist letztlich nur eine Pluralitätsethik gewachsen, die prinzipiell eine *vorgängige* gleichstufige Anerkennung aller soziokulturellen und religiösen Systeme vertritt. Praktisch erfolgt diese Option in dem diesbezüglich positiven Vorurteil der anderen Kultur gegenüber. Dann hat man selbst die Beweisnot hinsichtlich einer vom eigenen Standpunkt aus erhobenen und vermuteten Inhumanität im anderen Kultursystem, wobei solche »Beweise« immer nur im intensiven Kontakt mit der anderen Kultur erhoben werden können, und nicht, wenn Inhumanität gegeben ist, ohne den direkten Austausch mit ihren Opfern. Dabei muß schließlich auch gewährleistet sein, daß man nicht Humanitätsgründe vorschiebt, um die Primärmotive einer ethnozentrischen, neokolonialistischen und kapitalistischen Intoleranz zu kaschieren und durchzusetzen. Diesbezüglich unabhängige Institutionen sind dann gefragt, was die praktische Frage nach ihrem Interventionsrecht und nach ihrer Interventionsmacht aufwirft. Hierfür werden auf unterschiedlichem Niveau entsprechende Strukturen und Organisationen aus- und aufzubauen sowie mit struktureller Macht auszustatten sein, im globalen Bereich etwa die UNO und die KSZE bzw. die Menschenrechtsorganisation Amnesty International. Aber auch *in* den staatlich verfaßten Gesellschaften werden unabhängige Institutionen zum Schutze der Menschenrechte und der Minderheiten deren politische Selbstvertretung zu ermöglichen und zu sichern haben. Solche Organisationen müssen die gleiche politische Macht erhalten wie die klassischen politischen Organe selbst. Das Demokratieparadigma reicht nicht immer aus, die Rechte der Benachteiligten in politische Macht umzumünzen, wie z. B. in der sogenannten Zweidrittel-Gesellschaft die Mehrheit, die vom ka-

²² Vgl. M. SCHERER-EMUNDS, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich*, Münster 1989.

pitalistischen Markt profitiert, die demokratischen Wahlen so bestimmen kann, daß das verarmte Drittel der Bevölkerung praktisch nichts mehr zu melden hat.

Für solche Organisationen, die diese Verantwortung in und zwischen den Völkern übernehmen, gilt umso mehr die strikte Pluralitätsethik der Gleichstufigkeit aller Beteiligten. Sie könnten sich niemals an den Kriterien des größeren religiösen oder weltanschaulichen Wahrheitsanspruchs ausrichten. Amnesty International kam nie auf die Idee, die Opfer nach ihrer politischen oder religiösen Weltsicht zu sortieren und zu stufen.²³ Und vor allem: Auch gefangene Kriminelle haben das Recht auf menschenwürdige Behandlung, zumal bis zu einem gewissen Grad unterschiedliche Definitionen von dem, was kriminell ist, in den politischen Systemen herrschen.

Schwierig werden sich die Recherchen und Entscheidungen hinsichtlich der Grenzen der Pluralitätstoleranz einem System gegenüber immer besonders dann gestalten, wenn ihre Opfer stumm sind: wenn sie nämlich durch entsprechende Herrschafts- und Medientechnologien gar nicht mitbekommen, unterdrückt zu sein. Oder wenn sie durch Kriminalisierung wegeorganisiert oder durch kaschierende Symbole und kollektive Bewußtseinswäsche (z. B. durch fundamentalistische Sekten, die die Leiderfahrungen naturalistisch begründen und religiös abdämpfen²⁴) mit Gewalt sprachlos gemacht wurden. Je notwendiger, je problematischer wird dann die Unternehmung, als Nicht-Opfer (von innen oder von außen) zu sagen, wer die Opfer sind und sich mit dem Ziel für sie einzusetzen, daß sie selbst die Macht bekommen und ersteinen können, ihre Rechte einzuklagen.

Der ärgerliche konzeptionelle und praktische Mangel der Pluralitätsethik liegt nach alledem in der prinzipiellen gegenseitigen Akzeptanzzumutung, was auch zunächst (in jedem Erstkontakt) Lebensräume miteinschließt, die anscheinend oder scheinbar in sich und nach außen wenig Humanität realisieren. Dennoch gibt es nach meinem Dafürhalten keine Alternative dazu, weil erst so von vorneherein jegliche vorgängige Unterordnung zwischen den Kulturen gesperrt wird. Eine solche Pluralitätsethik hat ihre Gefahren, aber ihre ethischen Vorgängerkonzepte für Toleranz waren — das zeigt die Geschichte — bei weitem gefährlicher.

Überhaupt kann man erst auf dieser Kommunikations- oder Koexistenzbasis zwischen den Kulturen die Stimmen der Opfer im eigenen oder anderen System tatsächlich unverzerrt heraushören, weil dann weder die Strategie der eigenen kulturellen Superiorität die eigenen Opfer verkleinert noch die Strategie der Inferiorität anderer Kulturen die (angeblichen) Opfer der anderen Kultur von den eigenen Projektionen her (ohne ihnen begegnet zu sein) vergrößert. Ein solches Handlungskonzept blockiert nicht den Kampf gegen Systeme, die andere Lebenswelten (in sich und außerhalb) nicht akzeptieren, sondern qualifiziert und beschleunigt ihn.

G. E. Lessings Nathan der Weise war dieser Weisheit schon sehr nahe. Bezüglich der drei großen Religionen Christentum, Judentum und Islam entwirft er deren relationale Gleichwertigkeit. Dabei verläßt Lessing bereits das Konsensmodell zur Begründung der Toleranz. Denn er bestimmt den Wahrheitsgehalt der Religionen *als* praktische Humanität und Solidarität. Auch wenn dies im Kontext allzu optimistischer und individualethi-

²³ Vgl. Amnesty International, *Bericht über die Folter*, Frankfurt a. M. 1975.

²⁴ Vgl. H. SCHÄFER, *Befreiung vom Fundamentalismus*, Münster 1988.

scher Aufklärungshoffnung und Vernunftsethik geschieht, wird hier doch schon deutlich: Die Bedingung der Möglichkeit, daß sich, wie in diesem Fall, unterschiedliche Religionen produktiv tolerieren, liegt zunächst im Verzicht auf einen den Religionen gemeinsamen materialen Wahrheitsgehalt, der ohnehin immer leerer werden müßte, je mehr er an Unterschiedlichkeit und Gegensätzlichkeit aufzunehmen gezwungen wäre. Je mehr man den Wahrheitsbegriff anfüllt, desto inhaltlich belangloser und formaler wird er, was dann rückwirkend seine ethische Verpflichtungskraft mindert. Die radikale Pluralitätsethik setzt dagegen von vornherein auf die formalethische Konstruktion der vom materialen Wahrheitsgehalt unabhängigen gegenseitigen Anerkennung.²⁵

9. Jesu unabsolutistischer Wahrheitsanspruch in absolut mitmenschlicher Praxis

Ein kurzer Blick auf Jesus zeigt deutlich: Er beansprucht für die Lebenswelt, die ihm am Herzen liegt und die er Reich Gottes nennt, durchaus Macht im Sinne dessen, daß diese Lebenswelt der Gerechtigkeit unter den Menschen wirklich wird. Aber er beansprucht keine von außen her kommende Macht, die nicht in der Selbstevidenz und -wirksamkeit dieser Lebenswelt selber läge. »Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde.« (Joh 18,36).

Jesus beansprucht keine Macht zum Durchsetzen seiner »Diskursform«, die nicht arteigen aus dieser Form heraus käme: aus der Form der heilenden und befreienden Begegnung mit den Menschen, des Streites mit denen, die auf Kosten der Niedrigen mächtig sind, des bevorzugenden Umgangs mit denen, die leiden und unterdrückt sind. Sein Selbstbewußtsein von der Priorität seiner Wahrheit begibt sich in diesen kritischen und aufbauenden Umgang mit den Menschen um ihrer sich gegenseitig ins Recht setzenden Menschlichkeit willen. Seine diesbezügliche »Master-Erinnerung« im Zusammenhang des Gottesglaubens und der Befreiungserfahrungen Israels kann ihn weder zu gewalttätiger Unterdrückung der Täter noch erniedrigender Bevormundung der Opfer führen, wie dies bei den zelotischen bzw. offiziellen Verwaltern dieser Erinnerung im damaligen Israel offensichtlich der Fall war.

Ich denke in diesem Zusammenhang auch an das Gleichniswort Jesu vom Splitter im Auge des Bruders, obgleich man selbst statt eines Splitters einen Balken im Auge hat (vgl. Mt 7,3–5). Auch an das eschatologische Bild vom Unkraut unter dem Weizen, das von den Menschen nicht ausgejätet werden darf, auch weil es gar nicht so sicher ist, was und wen man dabei erwischt und ausreißt (vgl. Mt 13,24–29). Nur den »Engeln« ist erst am Ende der Welt eine solche Tätigkeit vorbehalten (Mt 13,39). Den Menschen sind sol-

²⁵ Zur auch theologisch fundierten Ethik der unbedingten Anerkennung der Kommunikationspartner vgl. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1/1976, 284ff. Zur interreligiösen Problematik und Möglichkeit solcher Anerkennung vgl. J. HICK, *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985; ders., *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1987; G. SCHWEIZER, *Ungläubig sind immer die anderen*, Stuttgart 1990; auch schon R. FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat*, Zürich 1974; C.H. RATSCHOW, *Die Religionen*, Gütersloh 1979.

che Existenzurteile weder in bezug auf sich selbst noch auf die anderen gestattet. Denn hier sehen wir »wie in einen Spiegel« (vgl. 1 Kor 13,12); und auch unsere diesbezügliche Erkenntnis ist getrübt. So glatt sind Unkraut und Weizen, unrein und rein (vgl. Apg 10, 15) in der gemischten Wirklichkeit des Lebens nicht zu identifizieren und endgültig zu beurteilen. Die künftigen Urteile Gottes dagegen werden wohl alle Betroffenen gründlich überraschen.

Ich denke hier auch an das Samaritergleichnis (vgl. Lk 17,11–19). Der Samariter, der einem Volksteil angehört, den die Zuhörer Jesu, die Gesetzeslehrer, mit Verachtung strafen, kommt im Gleichnis (gegenüber den Autoritäten der eigenen Lebenswelt, dem Priester und dem Leviten) diesen gegenüber als Vorbild vor. Damit plädiert Jesus nicht nur für die Diakonie gegenüber dem von den Räubern Geschlagenen, sondern auch für eine Abrüstung von interkulturellen Erniedrigungen und Vorurteilen. Er stellt den Samariter sogar noch komparativ als den *Besseren* in seiner Geschichte heraus, weil *er* offensichtlich bedingungslos, also »blind« hilft und sich für die Existenz des *Unbekannten* einsetzt, ohne danach zu fragen, welchem Volksteil er zugehört.

An Jesus wird aber auch deutlich, daß man mit dem nackten Postulat zur unbedingten gegenseitigen Anerkennung nicht auskommt. Er bezog die spirituelle oder mystische Kraft zu einem solchen Leben aus seinem Glauben an den barmherzigen und gerechten Gott. Damit sei hier nur angedeutet, wie sehr gerade religiöse Transzendenzvorstellungen die Energieressourcen für die notwendige gegenseitige Toleranz sein könnten: Wenn sie darauf verzichten, den universalen Gott (als Schöpfer und »Vater« aller Menschen) exklusiv auf den eigenen Bereich zu regionalisieren und sich damit gegenüber den anderen zu fundamentalisieren.

Dafür gibt es durchaus Traditionswurzeln in der konzeptionellen Theologie, die es künftig gründlicher zu gewichten und weiterzutreiben gilt, sowohl — wie bereits angedeutet — in der Schöpfungslehre und Eschatologie, als auch in der theologischen Erkenntnislehre und im Traktat der Gotteslehre selbst. Ich denke hier nur an Nikolaus Cusanus, dessen »kundiges Unwissen« die Erkenntnis von Gott als dem »Zusammenfall der Gegensätze« beinhaltet.²⁶ Hat man bisher in der christlichen Tradition dominant die Exklusivität und Superiorität ihrer Wahrheit vertreten und von daher Kommunikation und Mission definiert, so geht es jetzt um eine umgestellte Perspektive: nämlich die gegensatzreiche Inklusivität der Welt im Horizont des universalen Gottes, seiner Schöpfung und seines Heilswerkes zu begreifen und sich darin in einer neuen Weise zu den »Anderen« in Beziehung zu setzen. Derartige aktualisierte und verstärkte »semantische Traditionen« werden auf dem Feld der christlichen Identität selbst (ohne sie aufzugeben, sondern sie vielmehr in entsprechender Weise neu zu profilieren) und mit Hilfe ihrer eigenen Ressourcen auch eine neue Wertanerkennung anderer Religionen und Kulturen grundlegen.

Was N. Luhmann bezüglich der Personalisierung sagt, gilt in gleicher Weise für eine universale gleichstufige zwischenmenschliche Anerkennung, die von einem religiösen System getragen wird und von daher den Einzelmenschen ermöglicht, entsprechend zu reagieren und zu handeln: »Die Funktion der Personalisierung liegt ausschließlich im so-

²⁶ Vgl. O. FUCHS, *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht*, 263–272.

zialen System der Kommunikation. Nur das macht semantische Traditionen verständlich, die Menschen (z. B. die Sklaven) die Personalität absprachen, ohne damit ihre körperlich-mentale Existenz zu bestreiten. Wer oder was als Person zählt, ist jeweils abhängig von dem kohärenten Fungieren entsprechender Bezeichnungen im System der Gesellschaft und insbesondere in der Art und Weise, mit der die Gesellschaft Inklusionsprobleme löst.²⁷ Deutlicher kann man wohl nicht mehr ausdrücken, wie elementar semantische und soziale Prädispositionen für das Verhalten der Menschen sind: nicht zuletzt und besonders auch im religiösen und interreligiösen Bereich. Die eingangs angedeutete Reaktion der weißen Eroberer auf die ursprüngliche Bevölkerung ist ein erschreckender Beleg dafür, daß die christliche Religion (jedenfalls wie sie sich damals dominant in Kirche und Staat manifestierte) den Eroberern keine anderen affektiven und kognitiven Sprach- und Verhaltensmöglichkeiten mitzugeben hatte als die der Diskriminierung und der Inferiorisierung.

²⁷ N. LUHMANN, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1992, 33–34.

1492–1992: KEIN NEUBEGINN OHNE KRITISCHE REFLEXION DER GESCHICHTE

Berichte und Anmerkungen

- zu der Adveniat-Tagung »500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas — Geschichte, Kontroversen, Perspektiven«, Katholische Akademie »Die Wolfsburg«, Mühlheim/Ruhr, 19.11.–21.11.1992
- zu der Tagung »500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung — Wirtschaft — Politik — Religion« des Graduiertenkollegs der Universität Bonn »Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien«, Bonn, 23.11.–26.11.1992

In einer großen Zahl von kulturellen und wissenschaftlichen Veranstaltungen, einer unüberschaubaren Menge an einschlägigen Publikationen, Radio- und Fernsehsendungen wurde im vergangenen Jahr 1992 des weltverändernden Ereignisses der Ankunft von Cristóbal Colón auf einer kleinen Karibikinsel am 12. Oktober 1492 gedacht. Dadurch rückte Lateinamerika und die katholische Kirche nochmals in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses, das vorher wegen der Ereignisse im Osten Europas ab 1989 stark zurückgegangen war und wohl auch in den nächsten Jahren den Stand von 1992 nicht mehr erreichen wird. Zwei mit hochqualifizierten und bekannten Experten aus Lateinamerika und Europa besetzte Tagungen im November 1992, die zumindest in Deutschland die Serie entsprechender Veranstaltungen abschlossen, verdienen besonderes Interesse. Sie umfaßten sowohl die Geschichte Lateinamerikas und die Diskussionen um die unterschiedliche Deutung dieser Geschichte, Analysen der gesellschaftlichen und kirchlichen Gegenwart Lateinamerikas sowie erste Kommentare und Bewertungen der Vierten Lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Santo Domingo.

1. Historisches Gedenken — der Gegenwartsbezug von Geschichte

Auch noch dort, wo die beteiligten Historiker fast stereotyp betonten, sie wollten »neutral« und ohne »Wertungen« die Geschichte betrachten — HORST PIETSMANN äußerte auf der Adveniat-Tagung pointiert, er werde schließlich »nicht für's Moralisieren bezahlt« —, wurde der Gegenwartsbezug eines solchen Gedenkjahres deutlich. Ein großer Teil von Veranstaltungen nahm zwar das »Jubiläum« nur zum äußeren Anlaß einer Beschäftigung mit allen möglichen Themen. Viele Stellungnahmen aus dem deutschen Raum sagten nach Meinung von HORST PIETSMANN mehr über den inneren Seelenzustand der Deutschen als über die Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas aus. Vielen lateinamerikanischen Regierungen diente das Gedenken auch dazu, ihre Position in internationalen politischen und wirtschaftlichen Verhandlungen moralisch zu stärken und Druck auszuüben. Aber die zum Teil äußerst hart geführten Diskussionen um die Bedeutung der vergangenen 500 Jahre, die sich u.a. im Streit um die Begriffe »encuentro« (Begegnung/Zusammentreffen) und »encontrazo« (gewaltsamer Zusammenstoß) niederschlugen, lassen sich gar nicht anders verstehen, denn als Form der Selbstreflexion Europas und Amerikas. 1492 ist zu einem symbolischen Datum geworden, in dem sich der Beginn der Weltherrschaft des nordatlantischen Zivilisationsmodells verdichtet und damit Anlaß gibt, angesichts der vielen Opfer dieser Geschichte und der fortbestehenden offensichtlichen Unfähigkeit zu realen Lösungen der heute erdrückend werdenden Weltprobleme die selbstkritische Frage nach der »Humanität« und dem Rationalitäts-Modell dieser Moderne zu stellen. Am schärfsten wurde diese Anfrage von ENRIQUE DUSSEL formuliert, der auf dem Bonner Symposion das cartesianische »cogito, ergo sum« in der Entdeckung und

Eroberung Amerikas als »conquiro, ergo sum« praktisch vorweggenommen sah. Auch HUGO ASSMANN behauptete dort, das im Jahre 1492 begonnene gelange 1992 zu seinem Höhepunkt. DUSSEL zog sogar eine Verbindung zwischen dem Selbstverständnis der Aufklärung (nach Kant Ausgang des Menschen aus seiner *selbstverschuldeten* Unmündigkeit) und der daraus erwachsenden Legitimation einer eurozentrisch-zivilisatorischen Herrschaft über die indianischen Völker, denen eine doppelte Schuld zugeschoben werde, wenn sie sich gegen solche »Aufklärung« auch noch zur Wehr setzten, während die Eroberer sogar noch als verdienstvoll erschienen — ein Interpretationsansatz, der freilich nicht unwidersprochen bleiben konnte. DUSSEL plädierte dafür, die europäische Moderne, die aggressiv Universalität gegen andere Kulturen beanspruche, in Richtung einer »Transmoderne« hin zu überschreiten, welche auf Dialog und Respekt vor allen Kulturen gekennzeichnet sein müsse. Viele Diskussteilnehmer behaupteten freilich, dies entspreche den ursprünglichen Ansprüchen der Moderne selbst. Die zum Teil brutale Eroberung Amerikas sei nicht die erste Tat der Moderne, sondern die letzte Tat des Mittelalters.

So sehr das Gedenken der Opfer einen notwendigen Teil der Selbstreflexion der Moderne ausmacht, so gefährlich wäre es andererseits — darauf machte MICHAEL SIEVERNICH in Mühlheim eindringlich aufmerksam —, durch einen letztlich wieder moralisierenden und selbstgerechten »victimismo« nur die Integrität der eigenen moralischen Position im Blick zu haben und den »Opfern« abermals ihre Subjektivität, ihre Fähigkeit zum Widerstand, zu eigenen Zukunftsentwürfen und Handlungsstrategien zu nehmen. Tatsächlich hat das Jahr 1992 als Reaktion auf die offiziellen Feierlichkeiten der iberischen und iberoamerikanischen Staaten und der katholischen Kirche eine indianische Gegenbewegung provoziert, die die Einhaltung der allgemeinen Menschenrechte, ja sogar eine besondere Proklamation der Rechte autochthoner Völker fordert und sich mit der Bewegung der Afroamerikaner und anderen sozialen Basisorganisationen des sogenannten »movimiento popular« verbündete. Natürlich haben sich auch viele Intellektuelle der lateinamerikanischen Mittel- und Oberschichten in der Krise »sozialistischer« Modelle und auf der Suche nach eigener Identität dieser Mobilisierung angeschlossen und zu einer manchmal künstlich wirkenden Revitalisierung vorkolumbianischer Traditionen beigetragen. Gleichzeitig ist aber doch eine bisher nie dagewesene Vernetzung der (freilich sehr heterogenen) indianischen Bewegungen von Alaska bis Feuerland entstanden, die sich zwar nicht zur Projektionsfläche des europäischen schlechten Gewissens eignen, aber doch ernster genommen werden müssen, als in ihnen vorübergehende und zum Scheitern verurteilte letzte Gegenbewegungen gegen eine siegreich sich ausbreitende Moderne zu sehen. HORST PIETSCHMANN sprach diesen indianischen Bewegungen sogar jede Berechtigung ab, als er meinte, bei den »indios« handele es sich um eine überhöhte ethnische Kategorie, es gebe ohnehin bald keine wirklichen Indios mehr. Im Grunde seien sie doch einfache Bauern mit gewissen kulturellen Besonderheiten, die ähnlich traditionell und konservativ dächten und allem Neuen ablehnend gegenüberstünden, wie die Bauern hierzulande. Darüber hinaus sei ein »indio«, der sich organisiere und sich in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen (auf spanisch) zu Wort melde, gar kein richtiger »indio« mehr, sondern längst auf dem Weg zum Mestizen.

2. Reflexion und Sichtung von 500 Jahren Geschichte

Angeichts der gelegentlich triumphalistischen Rückblicke auf die Großtaten der ersten Missionare und im Zusammenhang mit der kirchlichen Rede von einer »Neuen Evangelisierung« war besonders bemerkenswert, daß zwei Historiker auf der Adveniat-Tagung, DAVID A. BRADING und MANUEL M. MARZAL FUENTES, davor warnten, die »Erste Evangelisierung« des 16. Jahrhunderts überzubewerten. Sie sei bei weitem — vielleicht von Mexiko abgesehen — nicht so erfolgreich gewesen, wie das heute oft geglaubt würde. Darauf deuteten die große Zahl von Kampagnen gegen den Götzendienst noch im 17. Jahrhundert hin. Die stark vom Katholizismus geprägte lateinamerikanische Kultur sei vielmehr erst später, durch den Barock im 17. und 18. Jahrhundert geformt worden. In den Ausführungen von BRADING und JACQUES LAFAYE wurde auch nochmals deutlich,

daß die prophetisch-kritische Haltung zur Eroberung seitens einiger spanischer Missionare wie Antonio de Montesinos oder Bartolomé de Las Casas keineswegs die Mehrheit der kirchlichen Amsträger und Theologen hinter sich hatte. Tatsächlich diente die christliche Religion und ihre Symbolik in vielen Fällen zur Legitimation von Gewalt und Unterdrückung, indem etwa der Heilige Jakob (Santiago de Compostella) vom »Maurentöter« zum »Indiotöter« avancierte oder der Eroberer Mexikos, Hernán Cortés, als zweiter Moses bezeichnet wurde, der die Indios aus ihrer Sklaverei des heidnischen Götzendienstes herausgeführt habe. Fernández de Oviedo sah in Karl V. einen Auserwählten Gottes und López de Gomara verstand die Entdeckung Westindiens als ein heilsgeschichtliches Ereignis, das größte nach der Inkarnation des Wortes Gottes. Das Recht des Papstes, die entdeckten Länder an christliche Könige zu vergeben, wurde selbst von so kritischen Geistern wie Las Casas nicht bestritten, wobei freilich letzterer, wie GUTIERREZ betonte, das Patronat an eine effektive und konsequente christliche Mission gebunden sah, so daß die Gewalttaten der Spanier die Rechtmäßigkeit des päpstlichen Lehens durchaus in Frage stellten. Niemand zog auch die Überlegenheit der christlichen Religion über die Religionen der Indios in Zweifel. Letztere konnten überwiegend nur als heidnischer Götzendienst, als »Blendwerk des Teufels« und damit als »Krankheit« verstanden werden, die der christliche Missionar wie ein Arzt kennen müsse, um sie zu heilen (Bernardino de Sahagún). IVAN ILLICH formulierte auf der Bonner Tagung pointiert, die »Gottimportation« nach Amerika habe dort »Götter und Teufel« überhaupt erst hervorgebracht. Die Geschichte der Mission zeige, wie ein als gott- und götterlos angesehenes Volk überhaupt erst zu einem Volk von Götzendienern gemacht werde. So waren in der Missionierung der amerikanischen Ureinwohner Möglichkeiten eines echten, auf wechselseitige Achtung gegründeten, interreligiösen Dialogs verstellt. Selbst noch dort, wo lateinamerikanische Katholiken die Herkunft ihrer Religion nicht auf die spanische Mission, sondern etwa durch Identifizierung von Quetzalcóatl mit dem Hl. Thomas auf eine ursprüngliche Missionstätigkeit der Apostel in Amerika zurückzuführen suchten, was sicherlich eine Form von Inkulturation bedeutete, konnte dies Nachteile für die indianischen Völker mit sich bringen, worauf GUSTAVO GUTIÉRREZ aufmerksam machte: Waren sie entsprechend dieser Vorstellungen schon vor der Mission der Spanier christianisiert worden, konnte ihr »Götzendienst« als Abfall vom wahren Glauben von der Inquisition verfolgt werden. GUTIÉRREZ wörtlich: »Auch die Theologie ist ein vermintes Gebiet.« Darüber hinaus werde den Indios durch solche Mythenbildungen die eigene vorkolumbianische Vergangenheit, die für ihre Identität von großer Bedeutung sei, nochmals durch christliche Uminterpretation geraubt.

3. Zur aktuellen Realität Lateinamerikas

Besonders FRANZ J. HINKELAMMERT betonte auf der Bonner Tagung, die Eroberung Lateinamerikas finde weitherin ungebremsst statt und führe durch die kapitalistische »Exklusionslogik« des Marktes zu wachsendem Elend. OFELIA ORTEGA sprach sogar von einem Prozeß der »Afrikanisierung« Lateinamerikas. HINKELAMMERT meinte, dies sei nicht etwa ein Verkehrsunfall der modernen Entwicklung, sondern die »Moderne in Aktion«. Auch HUGO ASSMANN zog eine Verbindung zwischen dem Sendungsbewußtsein der europäischen Kultur und dem Universalitätsanspruch des globalen Marktes, wobei letztere zum Götzten erhoben und damit die Opfer des Modernisierungsprozesses quasi-religiös legitimiert würden. Das Schlimmste an der derzeitigen Situation sei, daß der status quo alternativlos dastünde. Sogar die Demokratisierungsprozesse dienten letztlich nur der Legitimation des Bestehenden und der Verdeckung von Repression und Gewalt. Dadurch entwickle sich eine Kultur der Hoffnungslosigkeit, die auch die Ausbreitung der apokalyptisch-jenseitsorientierten Religiosität fundamentalistischer Sekten erkläre. In den Diskussionen zeigte sich, daß viele Teilnehmer doch große Schwierigkeiten mit solcherart pauschaler und letztlich ebenfalls alternativer Kritik hatten. Schließlich wurde deutlich, daß diese Kritik eben nur auf eine Verabsolutierung des freien Marktes bezogen war. Auch ASSMANN schloß sich dem salomonischen Urteil »So viel Markt wie möglich, so viel Plan wie nötig« an, und HINKELAMMERT betonte, er wolle den Markt ja

gar nicht abschaffen. Nicht der Markt sei an sich problematisch, sondern seine Verabsolutierung. HARTMUT ELSENHANS und FRIEDHELM HENGSBACH versuchten zu zeigen, welche Veränderungspotentiale auch in marktwirtschaftlichen Strukturen steckten, in denen der Markt nicht als Ziel, sondern als Mittel im Rahmen demokratischer Kontrolle eingesetzt würde. Für HENGSBACH ist »Sozialpolitik die beste Wirtschaftspolitik«, und ELSENHANS vertrat die These, eine dynamische kapitalistische Entwicklung sei letztlich nur auf der Basis einer die Massenkaukraft stärkenden Umverteilungspolitik möglich, deren Voraussetzungen durch die europäische Expansion in der sogenannten »Dritten Welt« freilich nachhaltig gestört seien.

Einen ganz anderen und sehr faszinierenden Zugang zur lateinamerikanischen Realität fand auf der Bonner Tagung OFELIA ORTEGA vom Ökumenischen Weltrat der Kirchen, indem sie aus der Perspektive der lateinamerikanischen Frauen und ihrer Widerstandskultur eine Ethik des Lebens entwickelte, die die Logiken des Todes sowohl in sozialer Ausbeutung und Unterdrückung wie in der Zerstörung der Natur anklagte.

4. Zur kirchlichen Gegenwart Lateinamerikas und der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Santo Domingo

Intensive Diskussionen wurden während der Adveniat-Tagung auf der Basis eines einführenden Vortrags von JUAN CARLOS SCANNONE um den Begriff der »Inkulturation« geführt. SCANNONE hatte sich vor allem auf eine Analogie von »Inkarnation« und »Inkulturation« gestützt, woran bemängelt wurde, daß das Evangelium ja nie in Reinform, sondern immer schon inkulturiert, also in Gestalt einer partikularen Kultur, verkündet werden könne. Es sei deshalb sehr problematisch, durch den Prozeß der Inkulturation eine »Reinigung« der Kultur zu erwarten, die nicht im Ergebnis einer Assimilation gleichkomme. FORNET-BETANCOURT betonte, die beiden Begriffe »Kultur« und »Evangelium« lägen auf ganz verschiedenen Ebenen. Deshalb sei der Begriff des »interkulturellen« oder »interreligiösen Dialogs« dem der »Inkulturation« vorzuziehen, in welchem letzteren er einen neuen und »letzten Trick des römisch-katholischen Kolonialismus« zu sehen glaubte. JOSE OSCAR BEOZZO machte darauf aufmerksam, daß die Indios selbst so gut wie nie von »Inkulturation« sprechen, sondern von »Identität«, von »Widerstand«, vom »Gedenken der Opfer«, dem »Recht auf Verschiedenheit« und dem »Ende des Rassismus«. Die Frage der »Inkulturation« des Evangeliums in die säkulare Kultur der Moderne und in diesem Zusammenhang die Gefahren eines integralistischen Begriffs von »Inkulturation« wurden fast gar nicht angesprochen. Hierzu hätte der Ansatz von GUTIÉRREZ einen wichtigen Impuls geben können, der betonte, man könne und solle sicherlich »Personen« evangelisieren, die Vorstellung einer »Evangelisierung von Kulturen« sei jedoch sehr problematisch.

Eine scharfe Kontroverse wurde auf der Adveniat-Tagung durch den früheren Präsidenten des CELAM, Bischof DARIO CASTRILLON HOYOS, ausgelöst, der zwar auf der einen Seite die gemäßigten Vertreter der Theologie der Befreiung unter Einschluß des neben ihm auf dem Podium sitzenden GUSTAVO GUTIERREZ positiv würdigte, andere Befreiungstheologen jedoch pauschal und undifferenziert angriff. Sie hätten durch einen reduktionistischen Begriff von »Befreiung«, durch die Vorrangstellung einer Orthopraxis, marxistische Theorieelemente wie die Identifikation des Armen mit dem Proletarier, die Förderung des Klassenkampfes und die Propagierung der Gewalt sowohl der Kirche wie den Armen selbst schweren Schaden zugefügt. Er achte zwar den »Vater« der Befreiungstheologie (Gutiérrez), komme aber nicht darum herum festzustellen, daß dieser auch eine Reihe »mißratender Söhne« habe. In der Diskussion mußte Bischof CASTRILLON seine Kritik schrittweise zurücknehmen. Als »mißratende Söhne« bezeichnete er schließlich nur noch ausländische Priester, die das Volk aufgewiegelt, es aber dann im Stich gelassen hätten, wenn es gefährlich geworden sei. Als JOSEF SAYER daraufhin auf die vielen europäischen Priester und Ordensleute hinwies, die im Dienst an der Kirche und den Armen in Lateinamerika ihr Leben lassen mußten, blieben von den »mißratenen Söhnen« nur noch politische Aktivisten übrig, die Gewaltanwendung durch die Befreiungstheologie legitimierten, »ohne sie wirklich zu kennen«.

GUSTAVO GUTIERREZ wollte sein Vorwort »Mirar lejos...« zur Neuauflage seines ersten Buches zur »Theologie der Befreiung« nicht als Distanzierung von ihr aufgefaßt wissen. Vielmehr könne er nach wie vor zu seinem ersten Entwurf stehen, auch wenn er heute vieles anders formulieren würde. Niemand würde ja auch nach 25 Jahren Ehe, so die Quintessenz einer kleinen Anekdote, die er bei dieser Gelegenheit erzählte, seinem Ehepartner einen Liebesbrief mit den selben Worten schreiben, wie zu Beginn der Beziehung.

Sehr unterschiedlich fiel die Bewertung der Bischofsversammlung von Santo Domingo aus. Auf der Adveniat-Tagung herrschte aus Überzeugung oder strategischen Überlegungen das Bemühen vor, die positiven Passagen, v.a. aus dem Teil zur »Förderung des Menschen« herauszuarbeiten. Die Bekräftigung der Option für die Armen, die positive Würdigung der Basisgemeinden, die Wertschätzung der Laien, die Selbstverpflichtung der Kirche, die Kultur der indianischen und afro-amerikanischen Völker zu respektieren und die Bildung inkultrierter Kirchen zu fördern, all dies sind tatsächlich sehr positive Aspekte des Schlußdokuments, das jedoch — worauf auch hingewiesen wurde — in anderen Passagen übertrieben lehrhaft, von der lateinamerikanischen Realität abgehoben, redundant und unsystematisch erscheine. Als schwerwiegenden Nachteil empfand TONY MIFSUD BUTTIG den Wechsel in der Methode. Der Dreischritt »Sehen — Urteilen — Handeln« sei zugunsten des Dreischritts »Darstellung der Lehre — aktuelle Herausforderungen — pastorale Richtlinien« aufgegeben worden, was die Wahrnehmung der Situation abwerte und einer von der Realität abgekoppelten theologischen Lehre und Pastoral Vorschub leiste. Bei Bischof EDMUNDO LUIS FLAVIO ABASTOFLOR, dem Vorsitzenden der bolivianischen Bischofskonferenz, war das Bemühen erkennbar, in der Rezeption des »Prozesses« von Santo Domingo den verschiedenen Vorbereitungsdocumenten, insbesondere der »Segunda Relatio« ein größeres Gewicht zu geben, weil in ihnen die authentische Sicht der lateinamerikanischen Bischöfe zum Ausdruck komme. Gelegentliche Detailinformationen zum Ablauf der Konferenz waren ernüchternder: JOSE OSCAR BEOZZO berichtete in Mühlheim über die Schwierigkeiten der versammelten Bischöfe, sich auf ein Schuldbekenntnis für die Schattenseiten dieser 500-jährigen Geschichte zu einigen, und über das Scheitern des Versuchs, eine gemeinsame Erklärung zur Verleihung des Friedensnobelpreises an die guatemaltekeische Indianerin und Menschenrechtskämpferin Rigoberta Menchú zu verabschieden. PAULO SÜß schilderte in Bonn, wie einer Abordnung von Indios kurz vor dem Treffen mit dem Papst in der Nuntiatur von Santo Domingo die von ihnen vorbereitete Rede abgenommen und ihnen ein von den Bischöfen vorformulierter Text zum Vorlesen übergeben wurde. Einen deutlicheren Kontrast zu dem im Schlußdokument betonten Respekt vor dem »anderen« kann man sich kaum vorstellen. Selbst die schönsten Texte werden durch eine konterkarierende Praxis entwertet.

5. Schluß

Will die katholische Kirche mit einer Neuevangelisierung in Lateinamerika und auf der ganzen Welt wirklich einen neuen Anfang machen, dann ist die schonungslose Wahrnehmung und ethische Beurteilung der Vergangenheit dafür unabdingbare Voraussetzung. Nur wer eigene Fehler offen eingesteht, nur wer den Rückfall in Ängstlichkeit und apologetische Defensivhaltung überwindet, gewinnt die Glaubwürdigkeit und die seelische Kraft für eine echte Begegnung mit den »anderen« und darin zunächst die Chance nicht zur Bekehrung dieser »anderen«, sondern zur eigenen Umkehr. Damit tun sich offenbar die meisten Verantwortlichen dieser Kirche noch schwer. Wie hilfreich wäre in Santo Domingo, so formulierte es PAULO SÜß, eine Geste wie die von Willy Brandt in Polen gewesen, der durch seinen berühmten Kniefall vor aller Welt die Schuld seines Volkes bekannte, obwohl er persönlich an den Verbrechen der Nationalsozialisten keinen Anteil hatte. Dieser notwendige erste Schritt hätte in Santo Domingo deutlicher getan werden müssen.

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1991/92

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

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

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

AUGSBURG/UNIVERSITÄT AUGSBURG

Aginah, Cyprian I.:

Die Alterssicherung als sozialetische Aufgabe.
(Dissertation, Prof. Rauscher, in Bearbeitung)

Mattes, Markus:

Die Christenverfolgungen unter Kaiser Diokletian bis zum Jahre 305.
(Diplomarbeit, Prof. Gessel, Juli 1992)

Onwukike, Felix U.:

Die anthropologischen und sozialen Grundlagen (Voraussetzungen) der Demokratie.
(Dissertation, Prof. Rauscher, in Bearbeitung)

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)

Morschel, Roque Aloisio:

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

Nieswandt, Reiner:

Wem gehört das Heilige Land? — Theologische Grundlinien der Auseinandersetzung zwischen Juden, Christen und Muslimen um Israel/Palästina.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, Oktober 1992)

Offner, Markus:

Glauben lernen in Gemeinschaft. Ein afrikanisches Beispiel.
(Diplomarbeit, Prof. Bitter, September 1992)

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)

FRANKFURT/JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT

Ried, Martin:

Kirchliche Einheit und kulturelle Vielfalt. Zum Verhältnis von Kirche und Kultur ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil.
(Dissertation, Prof. Siller, 1992)

FRANKFURT/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST. GEORGEN

Pacheco, José Antonio:

El seguimiento de Jesus en el mundo de los pobres como lugar teológico en la cristología de J. Sobrino.
(Diplomarbeit, Prof. Kunz, Oktober 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)

FREIBURG (SCHWEIZ)/UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Benotmane, Thierry:

De l'humiliation à l'humilité. Evolution sémantique du concept de pauvreté aux origines du Christianisme et de l'Islam.
(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Bougha, Jean:

L'exercice de l'autorité dans la tradition bénédictine et dans la tradition Bandjoun et Basaa du Cameroun.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1992)

Correl, Robb:

Nicht Religion sondern Relation braucht der Mensch. Die Suche nach Orientierung für einen Religionsunterricht auf der Oberstufe.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1992)

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)

Neubauer, Irene:

Frauen im interreligiösen Dialog — der interreligiöse Dialog unter Frauen. Der Weg vom Rand ins Zentrum — eine Bestandsaufnahme.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

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 Bearbeitung)

Pfammatter, Rainer:

Der Armenseelenglaube in der Walliser Sage.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1992)

Rasoanaivo, Nicolas:

Tradition malgache et biblique pour une conscientisation à la justice.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1992)

Rickenbach, Peter von:

Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee. Im Dienste ganzheitlicher Befreiung. Eine Analyse von Rundbriefen im Lichte des Generalkapitels 1981.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1992)

Salzgeber, Daniel:

Der Fall Dominic Tang Yee Ming. Ein Beitrag zur neuesten Geschichte des chinesischen Katholizismus.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, 1992)

Tang, Li:

The nestorian Tablet in Xi-an and the nestorian Mission in China.

(Dissertation, Prof. Friedli, In Bearbeitung)

Müller, Christoph:

Geschichtsbewußtsein bei Augustinus. Ontologische, anthropologische und universalgeschichtlich/heilsgeschichtliche Elemente einer augustinischen Geschichtstheorie.

(Dissertation, Prof. Mayer, Mai 1992)

Baldauf, Gerhard Thomas:

Small Christian Communities — ein Pastoralmodell der Katholischen Kirche Ostafrikas: Kontext, Entwicklung und Wesen im Überblick aus kairologischer Sicht.

(Diplomarbeit, Prof. Gastgeber, 1991)

Lee, Josef:

Der Buddhismus in Korea. Wön-Hyos »Zwei Tore zum Herzen« (Il-Sim-I-Mun)

(Diplomarbeit, Prof. Hutter, April 1992)

Piovesan, Daniel:

Yapac nc Pancinoon. Auf den Spuren Gottes wandeln. Die Entwicklung der phillipinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Pralatur Infanta.

(Diplomarbeit, Prof. Gastgeber, 1991)

Fernando, Leonard Nevis:

Origen's Presentation of Christianity among other Religions. A Study on Contra Celsum and its Relevance for India Today.

(Dissertation, Prof. Lies, 1992)

Gimpl, Herbert-Heinz:

Volksreligiosität und Pastoral im andinen Peru. Zugänge und Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiosität.

(Dissertation, Prof. Stenger, 1992)

Ishii, Yoshihiro:

Initiation und Mystagogie im Rahmen der Inkulturation. Ein Gespräch mit Ambrosius »De Sacramentis«.

(Dissertation, Prof. Meyer, 1992)

Kufulu, Mandunu:

Das »Kindoki« im Licht der Sündenbocktheologie. Versuch einer christlichen Bewältigung des Hexenglaubens in Schwarz-Afrika.

(Dissertation, Prof. Schwager, 1992)

Panthanmackel, George:

One in Many. An Investigation into the Metaphysical Vision of Karl Rahner.

(Dissertation, Prof. Muck, 1992)

MAINZ/JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

Breuckmann, Markus:

»Strukturelle Sünde« — Kirchenamtliche Reaktionen auf einen Begriff der Befreiungstheologie.
(Diplomarbeit, Prof. Schneider, November 1992)

Grimm, Michael:

»Muhammad ist der Gesandte Gottes«. Eine Anfrage an das christliche Selbstverständnis im Horizont interreligiösen Dialogs.
(Diplomarbeit, Prof. Schneider, November 1991)

MÜNSTER/WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Hattwig, Frank:

»Die Reichen vor dem Nadelöhr« — Die Option für die Armen und die Frage nach dem Subjekt.
(Diplomarbeit, Prof. Collet)

Manzeck, Stefan:

Der Blues — »Devil's Music« oder »weltlicher Spiritual«? Schwarze Musik und schwarze Theologie im Kontext der USA.
(Diplomarbeit, Prof. Collet)

Schmitt, Marinus:

Partikularität versus Universalität? Kontextuelle Theologien als *theologisches* Problem.
(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet)

Tsuchimoto, Tokio:

Ansätze japanischer Theologie.
(Diplomarbeit, Prof. Collet)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG

Claros-Arispe, Edwin:

Yllapa, Gott und Kult des Blitzes in den Anden.
(Dissertation, Prof. Schiffers, 1991)

Rosenstein, Gustav:

Die Stunde des Dialogs: Begegnung der Religionen heute.
(Dissertation, Prof. Schnider, 1991)

SAARBRÜCKEN/UNIVERSITÄT DES SAARLANDES

Diehl, Petra:

Inkulturation und Emanzipation im afrikanischen Kontext.
(Staatsexamensarbeit, Prof. Hasenhüttl, Juli 1992)

Theis, Robert:

Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft.
(Habilitation, Prof. Hasenhüttl, Juni 1992)

Colaco, Cletus:

Verwirklichung des Missionsauftrages. — Eine Untersuchung über die Arbeit der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Indien.

(Dissertation, Prof. Rzepkowski, in Bearbeitung)

Dori Wuwur, Hendrikus:

Laienprediger und deren Problematik in der katholischen Kirche von Nusa Tenggara Timur (Südost-Indonesien).

(Dissertation, Prof. Rzepkowski, in Bearbeitung)

Geuenich, Markus:

Die Kulturgebundenheit von Werten und Wertverhalten. Dargestellt am Beispiel vorehelichen Sexualverhaltens bei den Kgatla (Botswana) und den Troriandern (Melanesien).

(Lizentiatsarbeit, Dr. Gächter, in Bearbeitung)

Helms, Matthias:

Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften. Das Kirchenbild, das den Publikationen des Missiologischen Instituts Lumko (Südafrika) zugrunde liegt.

(Diplomarbeit, Prof. Rzepkowski, April 1992)

Hering, Wolfgang:

Die Arbeit der Pallottiner in Kamerun von 1890 bis 1915.

(Dissertation, Prof. Rivinius, in Bearbeitung)

Ingenlath, Hermann Josef:

Christliche Basisgemeinden als Ort konkreter kirchlicher Gemeindeerfahrung, dargestellt am Beispiel Mindoro/Philippinen.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, Juni 1992)

Kößmeier, Norbert:

Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590) und die Azteken — Menschenbild und Evangelisierung in seiner »Historia general de las cosas de Nueva Espana«.

(Diplomarbeit, Prof. Piepke, April 1992)

Rakus, Slawomir:

Katholische Kirche in Tibet. Ein historischer Abriß.

(Diplomarbeit, Dr. Malek, April 1992)

Szyszka, Tomasz:

Die Lystra-Perikope (Apg 14,8-18) als »Muster der Evangelisierung bei den Heiden« und ihre Relevanz im Kontext der Missionsgeschichte.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Porsch, Mai 1992)

TRIER/THEOLOGISCHE FAKULTÄT TRIER

Barth, Katja:

Erziehung zur Zustimmung — das Anliegen der Gewißheitsbildung im Glauben nach Newmans »Essay in Aid of a Grammar of Assent«.

(Diplomarbeit, Prof. Lentzen-Deis, Mai 1992)

Henkel, Arno-Lutz:

Die lichtmetaphysischen Ideen Sunders von Saint-Denis und ihr Einfluß auf die Gotik.
(Diplomarbeit, Prof. Franz, Mai 1992)

Isselstein, Gisbrecht:

Zeit als Macht. Das Zeitverständnis der Gnosis im Vergleich zu dem der christlichen Verkündigung.
(Diplomarbeit, Dr. Polag, September 1991)

Juchems, Martin:

Das Christusbild des Koran.
(Diplomarbeit, Prof. Schützeichel, Mai 1992)

Schmitt, Hanno:

Urbanität und Christentum. Die frühen Christen und die Stadt.
(Diplomarbeit, Prof. Sauser, November 1991)

Schmitt, Karl-Josef:

Von der Patenschaft zur Partnerschaft — am Beispiel der Trierer Bolivienhilfe.
(Diplomarbeit, Prof. Ockenfels, Mai 1992)

VALLENDAR/THEOLOGISCHE HOCHSCHULE

Savariaradimai, Emmanuel:

Parish Ministry in Multicultural and Multireligious Society. The Experience of the Catholic Church in Tamil Nadu, South India.
(Dissertation, Prof. Leuninger, in Bearbeitung)

Savariaradimai, Emmanuel:

Transformation of a Traditional Parish into a Community of Apostolate. A Case Study on the Life of Thirunagar Pallottine Parish in the Archdiocese of Madurai, South India.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Leuninger, April 1992)

WIEN/UNIVERSITÄT WIEN

Domanovits, Josef:

Bevorzugung des Negativen bei Lao-Chuang.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Oktober 1991)

Ladstätter, Markus:

Christliche Theologie im chinesischen Kontext.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, September 1992)

Schandl, Irmgard:

Zen-Buddhismus in Japan: Auswirkungen auf die Kultur. Künstlerische Begabung und Lebensweise der Japaner mit besonderer Berücksichtigung des Teekultes.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Februar 1992)

Wiesinger, Regina:

Das Matriarchat — Ein programmatischer Entwurf feministischer Zukunftsvisionen.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Oktober 1991)

Agoston, Ferencz:

Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien.

(Dissertation, Prof. Zerfaß, April 1992)

Ahlborn, Birgit:

Befreiung Mariens aus der Männerkirche — Aufbrüche von Frauen zur Frauenkirche.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, 1991)

Berthold, Andrea:

»Wir sind das Gottesvolk«. Schritte der Kath. Kirche in der ehemaligen DDR zu mehr Selbstbewußtsein und gesellschaftlicher Verantwortung.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, 1991)

Graser, Ulrich:

»Die Option für die Armen« — Ein Vergleich zwischen dem US-amerikanischen Hirtenbrief, den Dokumenten von Puebla und Medellin und der bundesrepubl. Diskussion um die »Neue Armut«.

(Dissertation, Prof. Dreier, in Bearbeitung)

Lehr, Stephanie:

Das Landkatechumenat im Sektor Lendu der Diözese Bunia/Zaire. Ein Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Mission und Kolonisierung.

(Dissertation, Prof. Zerfaß, März 1992)

Kaune, Ulrich:

Die Kirche — Ein Anwalt der Flüchtlinge?

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, 1991)

Kruip, Gerhard:

Gedenken der Opfer — Bedingung und Konsequenz befreiender Praxis. Ein Vergleich der Konflikte um den 500sten Jahrestag der »Entdeckung« Amerikas in Spanien und Mexiko.

(Habilitation, Prof. Dreier, in Bearbeitung)

Rexhausen, Ansgar:

Eine Standort- und Zielbestimmung kirchlicher Freizeitpastoral im Kontext der Freizeitforschung, verdeutlicht am Beispiel der Urlaubsseelsorge von »Kirche unterwegs«.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, 1991)

Treutlein, Rainer:

Gustavo Gutierrez. Seine Theologie, deren Ausfaltung und ihr Veränderungspotential.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, 1991)

Weller, Valentin:

Der Jugendtreff Anger-Heilig Kreuz Erlangen. Stadtteilorientierte Jugendarbeit im Horizont der Evangelisierung.

(Diplomarbeit, Prof. Dreier, 1991)

Buchbesprechungen

Assmann, Hugo / Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt*, Patmos / Düsseldorf 1992; 232 S.

Als 16. und letzter Band der »Bibliothek Theologie der Befreiung« (BThB) ist die vorliegende Studie »Götze Markt« von HUGO ASSMANN und FRANZ J. HINKELAMMERT erschienen. Das Buch versteht sich bewußt als einführende Studie zum Themenkomplex Theologie und Ökonomie. Die fünf Hauptkapitel stammen von HUGO ASSMANN, sie werden ergänzt durch zwei thematische Exkurse von FRANZ J. HINKELAMMERT. In einem ersten Kapitel unternimmt ASSMANN eine knappe, aber nichtsdestotrotz kompetente und umfassende Bestandsaufnahme bezüglich der Relevanz der Themenkomplexe Theologie und Ökonomie sowie über den gegenwärtigen Diskussionsstand. Er betont dabei, daß in erster Linie die Armen ein Interesse am Kampf gegen den Götzen Markt haben, da sie die Opfer seien, die der Götze fordere. In seinem ersten thematischen Exkurs stellt HINKELAMMERT »Die Theologie des Imperiums« vor. Das Imperium, von dem hier die Rede ist, ist das Imperium des Marktes. Die »Theologie des Imperiums« entwickelte sich nach HINKELAMMERT während der siebziger Jahre in den USA und hatte im Neoliberalismus sowie im protestantischen Fundamentalismus seine Wurzeln. Das grobe Bild, welches HINKELAMMERT in diesem Exkurs von der »Theologie des Imperiums« malt, wird in den folgenden Kapiteln von ASSMANN konkretisiert und genauer untersucht.

ASSMANN fragt dabei in seinem zweiten Kapitel zunächst nach »Den verheimlichten Voraussetzungen« der Ökonomie. Eine entscheidende Rolle für das ökonomische Paradigma spiele dabei die Annahme, »daß das dialektische Verhältnis zwischen individuellen Objekten und kollektiven Projekten eine automatische Mechanik außerhalb unseres Gewissens und Wollens (die sogenannten 'Gesetze der göttlichen Vorsehung') darstellt und von dorthier auch gelöst wird.« (81) Aus dieser Annahme folge *erstens* der Anspruch der Ökonomie, eine neutrale bzw. wertfreie Wissenschaft zu sein. Die Gesetze des Marktes würden wie Naturgesetze betrachtet und die Ökonomie erhebe den Anspruch, eine Naturwissenschaft zu sein.

Zweitens: Wer sich an dieser Annahme orientiere, sei nicht mehr auf die Nächstenliebe verpflichtet, genauer genommen: das Eigeninteresse werde zur besten ökonomischen Form der Nächstenliebe. Mit anderen Worten: Dem ökonomischen Paradigma sei es gelungen, in das christliche Proprium der Identität von Gottes- und Nächstenliebe einzubrechen und die Nächstenliebe in Eigeninteresse umzudefinieren.

Und schließlich zeige sich an dieser Annahme *drittens* der religiöse Charakter des ökonomischen Paradigmas. Dem Markt werde eine göttliche Rolle zugewiesen — denken wir nur an die Rede von »der unsichtbaren Hand« (A. Smith) —, seine Gesetze erhalten göttlichen Charakter. Folglich spricht ASSMANN angesichts des ökonomischen Paradigmas — in Anschluß an Arend Th. van Leeuwen — von einer »ökonomischen Religion«. Die Hauptverheimlichung der Ökonomie bestehe also in einer »untergründigen Theologie«!

In einem dritten Kapitel untersucht ASSMANN dann eingehender »Den Götzendienst des Marktes«. Die Dogmen dieses Götzendienstes betonten immer wieder die Mechanismen des Marktes, die um jeden Preis eingehalten werden müßten. Eingriffe in den Markt seien dagegen selbst bei grausamen sozialen Folgen strikt verboten. Bei der »ökonomischen Religion« handele es sich also um eine »Schicksalsreligion«, die zudem ein neues Menschenbild hervorgebracht habe: den »homo oeconomicus«, der keine Bedürfnisse mehr habe, sondern nur noch Neigungen und Vorlieben, und der sein ganzes Verhalten an der »ökonomischen Rationalität« ausrichtet, deren oberstes Ziel es ist, die Gesetze des Marktes zu respektieren und die eigenen Interessen durchzusetzen. ASSMANN erkennt in diesem Marktsystem eine perverse Theologie, einen unterdrückerischen Glauben, den er im biblischen Sinne als »Götzendienst« bezeichnet. Die »ökonomische Spiritualität« bestehe in der alltäglichen Praxis, die sich allein an den Forderungen des Marktes orientiere.

Wie jeder Götzendienst fordere auch der Götzendienst des Marktes Opfer, genauer: Menschenopfer. Da der Markt aber viele Opfer fordere, dies aber nicht zugeben könne, bediene er sich

einer Opfertheorie, die zum einen die große Zahl der Opfer verheimliche und zum anderen eine gewisse Zahl von Opfern für notwendig erkläre — entsprechend den Naturgesetzen des Marktes. Diese Opferideologie untersucht ASSMANN im vierten Kapitel des Buches. Eine zentrale Rolle in dieser Analyse spielt dabei erneut die Pervertierung des Begriffs der christlichen Nächstenliebe in der ökonomischen Rationalität. ASSMANN bleibt jedoch nicht bei der Anklage stehen, sondern fragt auch nach der Möglichkeit, diese Opferideologie zu überwinden. Während im ökonomischen Paradigma die geschichtliche Institution des Marktes zur verwirklichten Utopie verklärt werde, fordert ASSMANN, die Spannung zwischen den konkreten geschichtlichen Projekten und dem utopischen Horizont aufrechtzuerhalten. Nur wenn die Utopie das absolut Unmögliche bleibe, könnten wir der Gefahr entgehen, geschichtliche Institutionen zu vergöttlichen, und hätten die Chance, konkretes menschliches Leben zu schützen. Daß es dem Gott des Lebens um dieses konkrete Leben der Menschen gehe, behauptet HINKELAMMERT in seinem zweiten thematischen Exkurs. Dann werde aber auch die Wirtschaft als der Ort, an dem die materiellen Güter für das Leben der Menschen produziert und reproduziert werden, zu einem zentralen Bereich des Glaubens. Wenn jedoch das konkrete Leben zum zentralen Kriterium der Ökonomie werde, dann muß — so HINKELAMMERT — der Markt einer umfassenden Planung unterworfen werden.

Im fünften und letzten Kapitel ordnet ASSMANN die vorliegende Studie in den Kontext der Theologie der Befreiung ein. Das zentrale Kriterium dieser Theologie sei die »Bejahung des Lebens« (215). Er fordert, anstelle der »ökonomischen Religion« eine »politische Ökonomie« zu betreiben, die sich »die soziale Produktion des realen, konkreten Lebens« (221) zum Ziel setzt. In Übereinstimmung mit HINKELAMMERT spricht ASSMANN in diesem Zusammenhang auch von einer unumgänglichen Planung der Wirtschaft.

Diese Forderung nach Planung mag für uns nach dem Zusammenbruch der östlichen Planwirtschaften befremdend klingen. Doch sind die Autoren nicht blind gegenüber den Opfern dieser Wirtschaftsordnung. Auch in den Planwirtschaften des Ostblocks erkennt ASSMANN eine Opfertheorie, bei der die Spannung zwischen geschichtlichem Projekt und utopischem Horizont aufgehoben wurde. Er lehnt daher beide totalisierenden Wirtschaftsparadigmata -Markt und Planung — ab. Worauf es ihm bei seiner Forderung nach einem planenden Eingriff in den Markt in erster Linie ankommt, ist ein Ausgleich zwischen den Interessen der einzelnen und der Privatinitiative auf der einen Seite und dem Wohl aller, besonders aber der Befriedigung der Grundbedürfnisse der Armen auf der anderen Seite.

Daß jedoch auch in der sogenannten »sozialen Marktwirtschaft« der »Götze Markt« regiert, zeigt das Schicksal der »Bibliothek Theologie der Befreiung«. Nach eigener Aussage des Patmos Verlages zwingt die »Interessenlage auf dem deutschen Buchmarkt« zur Einstellung der Reihe.

Aarau

Georg Wessling

Bucher, Alexius J. / Fornet-Betancourt, Raúl / Renker, Joseph / Sing, Horst (Hg.): *Die »Vorrangige Option für die Armen« der katholischen Kirche in Lateinamerika. Zugänge zu ihrer Begründungsproblematik, Geschichte und Verwirklichung. Band 1: Begründungszusammenhänge* (Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie; Reihe Monographien 5.1) Verlag Rolf Kaufmann / Eichstätt–Ingolstadt–Wien 1991; 334 S.

Im ersten Teil des auf drei Bände angelegten Projekts »Zugänge zur 'Vorrangigen Option für die Armen« (abgekürzt OvdA) werden in dreizehn Beiträgen sehr unterschiedliche Ansätze dargestellt, die freilich die o.g. Option weniger begründen, sondern sich ihr eher in beschreibender, analytischer und illustrierender Weise nähern und ihre Konsequenzen für die Theologie abzuschätzen versuchen. PETER ROTTLÄNDER macht deutlich, welche Herausforderung die von dieser Option und von entsprechender solidarischer Praxis her eingebrachten Leidenserfahrungen der Armen für die heutige Aufgabe einer Fundamentaltheologie darstellen, die sich aus der apologetischen Fixierung auf die meist akademischen Auseinandersetzungen mit bestimmten Philosophien und Weltan-

schauungen löst. OTTMAR FUCHS formuliert die OfdA als Prinzip des kirchlichen Selbstvollzugs. RAINER MARIA BUCHER stellt in der Form einer ausführlichen Besprechung von Elmar Klingers »Armut — Eine Herausforderung Gottes« den Zusammenhang von Theologie der Befreiung und Zweitem Vatikanum heraus. JUAN CARLOS SCANNONE stellt grundsätzliche methodologische und wissenschaftstheoretische Überlegungen zur OfdA als dem zentralen »hermeneutischen Ort« der Theologie überhaupt an. ALEXIUS J. BUCHER zeigt, daß die OfdA auch einen notwendigen Bestandteil einer »Ethik in autonomer Vernunft« bildet. Nach einer positiven Wertung der OfdA aus pastoraltheologischer Sicht von MICHAEL SIEVERNICH bietet NORBERT BRIESKORN im Kontext der Diskussion um die Menschenrechte tatsächlich einen detailliert und sorgfältig argumentierenden Beitrag zur Begründung der Option, wobei ihm die Menschenrechtstradition nicht als der einzige, nicht einmal als der am besten geeignete Begründungsrekurs erscheint. In seinem stark von der analytischen Ethik angelsächsischer Prägung beeinflussten Beitrag begründet ERNESTO GARZON VALDES, warum zwischen allgemeinen positiven (wie der OfdA) und negativen Pflichten (wie z.B. dem Tötungsverbot) weder hinsichtlich ihres Verpflichtungscharakters noch hinsichtlich ihrer Begründung wesentliche Unterschiede zu machen sind. In seinem besonders erhellenden und überzeugenden Artikel legt MIGUEL MANZANERA dar, daß der in der Befreiungstheologie früher häufig und meist relativ unreflektiert vertretenen »Option für einen 'demokratischen' Sozialismus« theologisch auch innerhalb dieses Ansatzes keinesfalls derselbe Status zukommt wie der sehr viel grundlegenden OfdA, die als »Basisoption« eine »hermeneutische Priorität« gegenüber »zweitrangigen Optionen« beansprucht. Deshalb wird die Theologie der Befreiung durch den »Zusammenbruch des Sozialismus« und seine Diskreditierung im Kern nicht berührt. Ihre Grundeinsichten bleiben gültig. Auf der Basis einer sehr gut gelungenen Aufarbeitung der neuesten Diskussion zur Entwicklungs- und Armutsproblematik zeigt HORST SING die politische Relevanz der OfdA auf, welche vor allem darin besteht, den Blick für die Wahrnehmung von Armutssituationen zu stärken und der mangelnden politischen Vernunft zu ihrer Bewältigung aufzuhelfen. Wenn ihr dies gelingt, kann sie sogar dazu beitragen, »die Armutsproblematik zu entideologisieren, weil sie zweifelsfrei offenlegt, daß es Arme gibt und daß ihnen nur wirksam geholfen werden kann, wenn es 'Optionen' für sie gibt.« (S. 277) JOHANNES MEIER weist die OfdA als Orientierungsmarke der lateinamerikanischen Kirchengeschichtsschreibung aus und gibt einen guten Überblick über einschlägige Werke der Studienkommission für Lateinamerikanische Kirchengeschichte CEHILA. OTHMAR NOGGLER behandelt die Bedeutung der OfdA für die in diesem Jahr [1992] besonders wichtigen Fragen des Lebens und Überlebens der indianischen Kulturen und zeigt, wie sich dank dieser Option der Umgang mit indigenen Völkern auch von Seiten der Kirche in den letzten 25 Jahren tiefgreifend und weitgehend zum Positiven hin gewandelt hat. Im letzten Beitrag gibt SILVIO MEINCKE einen Überblick über die Wirkungsgeschichte der OfdA in der evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien.

Würzburg

Gerhard Kruij

Paczensky, Gert v.: *Teurer Segen. Christliche Mission und Kolonialismus*, Albrecht Knaus Verlag / München 1991; 544 S.

Die 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas durch Christoph Kolumbus hat auch die christliche Mission, nicht zuletzt durch den engen Zusammenhang von Religionsausbreitung und kolonialem Expansionismus in der iberischen »Conquista«, stärker in das öffentliche Bewußtsein gerückt. Das Interesse richtet sich dabei vor allem auf die Rolle der Mission bzw. Religion im kolonialen Herrschaftsapparat und auf die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Konsequenzen, die die koloniale Missionsausbreitung für die betroffenen Völker und Menschen besessen hat. In diesem Zusammenhang wird auch von Vertretern der Kirche dieses »Bündnis« durchaus als problematisch beurteilt (vgl. z.B. Concilium 26, 1990, Heft 6). Darüber hinaus ist es allerdings zu einer vehementen anklagenden Verurteilung des christlichen Evangelisierungsauftrages gekommen. In diese Kategorie gehört unzweifelhaft das Buch von Gert v. Paczensky, zeitweiliger stellvertretender

Chefredakteur des »Stern« und vormaliger Chefredakteur und Talkmaster bei Radio Bremen. Schon der Klappentext dieses Werkes läßt nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig. Diesem zufolge muß das traditionelle Bild christlicher Missionare — »Fromm, gütig, segenspendend, fürsorglich, väterlich« — völlig revidiert, ja umgekehrt werden; denn »(m)it Stock oder Peitsche, um unbotmäßige Gemeinden zu strafen, als Agenten und Helfer von Kolonialverwaltungen, als Anwender von Zwangsmitteln, um das Wort Gottes zu verbreiten,« hätten die Missionare ihren Auftrag wahrgenommen, auf diese Weise eine erhebliche Mitschuld an der »Fehlentwicklung« Lateinamerikas, Afrikas und Asiens auf sich ladend. Wenn dann auch im Text das Bild ein wenig differenzierter gesehen wird und sich gelegentlich anerkennende Worte für die Arbeit der Missionare finden (»In fast allen Kapiteln habe ich natürlich auch das Positive berücksichtigt«), folgt der Autor doch im Grunde der vorangekündigten Linie. Methodisch geschieht dies nach einem recht einfach gestrickten Muster. Zu einem bestimmten Aspekt (z.B. Prügelstrafe, Zwangsarbeit, Rassismus, Arbeitserziehung, Landraub, Missionshandel usw.) werden in der Art eines Jean Paul'schen Zettelkastens alle Schandtaten der Missionare zusammengetragen. Die »Forschungsleistung« des Autors beruht dabei auf der Summierung von Fundstellen aus der entsprechenden kolonialkritischen Literatur. In geradezu ermüdender Häufung werden aus heutiger Perspektive die Fehlhaltungen der Missionare aneinandergereiht, ohne daß der Leser jeweils in die historischen Zusammenhänge eingeführt wird, geschweige gegenteilige Beispiele angeführt werden. Dabei wird man dem Autor allerdings nur in den seltensten Fällen eine Verdrehung der Fakten unterstellen können. Zwar finden sich eine ganze Reihe sachlicher Fehler: So hieß der China-Missionar Charles Gutzlaff in Wirklichkeit Karl Friedrich Gützlaff und war ein deutscher Schneidermeistersohn aus Pommern (S. 256). J.L. Krapf arbeitete nicht für eine »Christian Missionary Society« sondern für die anglikanische »Church Missionary Society« (ebd.). Die katholischen Missionare Nies und Henle wurden 1897, nicht 1887 in China ermordet (S. 288). Selbstverständlich finden sich auch einige der üblichen Koloniallegenden, so die für die radikale spät- und nachkoloniale Kritik obligatorische Mär von der Finanzierung der Industriellen Revolution durch den Sklavenhandel oder Heinrich Loths (seinerzeit Leipzig) rein eurozentrische und heute von niemandem mehr geteilte These von der »Staatsbildung« durch die Orlam im damaligen Deutsch-Südwestafrika, wenn auch in diesem Zusammenhang erstmals (S. 266 ff.) ausführlicher der historische Kontext dargestellt wird. Schlichtweg eine Unterstellung ist die Aussage, die moderne (Kolonial-)Geschichtsschreibung und Missionswissenschaft habe etwa die missionskritischen Werke der Afrikaner Ajayi, Ayande, Ekechi und Temu nicht wahrgenommen (S. 313); sie hat dies freilich mit Blick auf den Gesamtzusammenhang ihrer Aussagen getan. Wenn der streitbare Publizist v. Paczensky aber zum Schluß seines Werkes darauf verweist, daß nicht wenige Missionsschüler zu den »Vätern der Unabhängigkeitsbewegungen« (S. 451 ff.) geworden sind, so ist ihm offenbar die »Dialektik missionarischer Arbeit« nicht völlig entgangen. Nachdenkenswert bleibt der nicht zu leugnende Befund über das Ausmaß der temporalen Zusammenarbeit von christlicher Mission und westlichem Kolonialismus allemal.

Münster

Horst Gründer

Sawyer, Frank: *The Poor are many. Political Ethics in the Social Encyclicals, Christian Democracy, and Liberation Theology in Latin America* (Kerk en theologie in context 15) Kok Pharos / Kampen 1992; 199 S.

In dieser bei G. Manenschijn, Theologische Universiteit, Kampen vorgelegten Dissertation des Kanadiers Frank Sawyer werden verschiedene Ansätze politischer Ethik vor dem Hintergrund der lateinamerikanischen Problematiken diskutiert. Schwerpunkte legte der Verfasser dabei auf die Sozialenzykliken, Politisches Denken und Praxis der Christdemokratie (v.a. von Eduardo Frei), die Befreiungstheologie (dargestellt anhand von Gustavo Gutiérrez) und eine Analyse der Probleme der Länder Zentralamerikas, die mit Hilfe der Leitbegriffe »Entwicklung« und »Befreiung« untersucht und bewertet werden. Das letztgenannte Kapitel wird von einer sehr nützlichen Chronologie

wichtiger politischer Ereignisse und Entwicklungen in Zentralamerika abgeschlossen. Eine gute Zusammenfassung (S. 168–183) erleichtert auch dem »schnellen Leser« den Einstieg in die angesprochenen Themen. Genauso wie der Verfasser in der Analyse der sozialen Probleme Lateinamerikas darauf besteht, daß weder dependenztheoretische noch modernisierungstheoretische Zugänge außer Acht gelassen werden dürfen, um der Komplexität der Situation und ihrer Ursachen gerecht zu werden, plädiert er auch in seinen sozioethischen Optionen dafür, die Begriffe »Entwicklung« und »Befreiung« nicht gegeneinander auszuspielen. Den häufig »dysfunktionalen«, nationalen Eliten der Länder Lateinamerikas käme in beiden Konzepten insofern eine Schlüsselfunktion zu, als sie sowohl für Rückständigkeit wie für Abhängigkeit wesentlich mitverantwortlich seien und Alternativen der Entwicklung und Befreiung nur dann Aussicht auf Erfolg hätten, wenn diese Eliten ihre langfristigen Interessen erkennen und politische Entscheidungsprozesse für alle, insbesondere die Ärmsten öffnen würden. Dies setzt natürlich stärkeres Selbstbewußtsein, politische Organisation und Solidarität unter und mit den Armen, ein »empowering of the poor«, voraus. Auch sei vor diesem Hintergrund ein Dialog und eine Zusammenarbeit zwischen Christdemokratie und Befreiungstheologie nötig und möglich. Es gebe jedoch auch nach dem »Ende des Sozialismus« keinen Grund, die Kernaussagen der Befreiungstheologie, wie v.a. die Option für die Armen, zurückzunehmen. Aber es sei eine intensivere Debatte über konkrete Vermittlungen und Umsetzungen dieser Option gefordert.

Der Versuch, gegensätzliche Ansätze miteinander ins Gespräch zu bringen und ihren ergänzenden Charakter für den jeweils anderen aufzuzeigen, entspricht vielleicht auch einem gewissen Harmoniebedürfnis, zumindest dem Bestreben, verhärtete ideologische Fronten aufzubrechen und an die Pflicht zur solidarischen Mitwirkung aller zu appellieren. Ob ein solches Verfahren jedoch für die Diskussion möglicher Lösungswege für Lateinamerika tatsächlich beiträgt, muß bezweifelt werden. Auch Frank Sawyer kann trotz der positiv klingenden Überschrift über seinem letzten Abschnitt »Toward a hopeful option« die heute weit verbreitete Ratlosigkeit nicht überwinden.

Würzburg

Gerhard Kruip

Wiesenthal, Simon: *Segel der Hoffnung. Christoph Columbus auf der Suche nach dem gelobten Land*, Ullstein / Berlin–Frankfurt/M. 1991, 251 S.

Ob Columbus Nachfahre spanischer Juden war, ist in der Vergangenheit immer wieder diskutiert worden. Die Quellenlage hat eine zweifelsfreie Beantwortung dieser Frage bislang nicht zugelassen. SIMON WIESENTHAL möchte mit seinem Buch Antworten auf offene Fragen geben, indem er das Vorhaben des Columbus in Beziehung setzt zu der von Zwangstaufen und Inquisition geprägten Situation der jüdischen Bevölkerung im Spanien des 15. Jahrhunderts. Der Tag, an dem Columbus zu seiner ersten Fahrt aufbricht, ist gleichzeitig der Tag, an dem das Vertreibungsdekret der spanischen Könige Isabella und Ferdinand wirksam wird. »Gibt es eine Verbindung zwischen seiner Entdeckungsreise und der Austreibung der Juden?« (15) Welche Beziehungen haben zwischen Columbus und den spanischen Juden, Marranen und Conversos bestanden? WIESENTHAL beginnt seine Untersuchung mit einem kurzen Aufriß der Geschichte der Juden auf der iberischen Halbinsel (15–69), die zugleich eine Geschichte des christlichen Antisemitismus ist. Zunehmende Benachteiligung und Bedrängnis ließen unter der jüdischen Bevölkerung die jahrhundertealte Sehnsucht nach einem Leben in einem jüdischen Land wieder aufblühen. Reiseberichte, Legenden, Briefwechsel etc., die WIESENTHAL in seinem zweiten Kapitel anführt, dokumentieren die zur Gewißheit gewordene Hoffnung auf einen derartigen Zufluchtsort. Der drängende Wunsch, Kontakt zu den verlorenen Brüdern der zehn Stämme Israels aufzunehmen, fand neue Nahrung in den Reiseplänen des Columbus, der hier selbst als Heimatloser erscheint, gehetzt und bestrebt, die eigene Herkunft zu verschleiern (148). Muß diese Haltung neben den profunden Kenntnissen des Jüdischen als ein weiterer Hinweis auf eine jüdische Abstammung verstanden werden, die zu verdunkeln angesichts der tödlichen Bedrohung durch die Inquisition notwendig war? Für WIESENTHAL spricht »sehr, sehr

vieles« für eine solche Annahme, u.a. die von ihm untersuchten Schriftzeichen und Eintragungen in den Bordbüchern (105–152). Über diese mögliche jüdische Abstammung des Columbus hinaus hat es, so die These des Autors, eine von beiden Seiten gewollte Verbindung zwischen Juden und Columbus gegeben. Ohne die finanzielle Unterstützung durch spanische Juden und Conversos wie Luis de Santangel, »die das bereits abgesagte Unternehmen durch ihre Fürsprache bei Isabella retteten« (177), wäre die Expedition des Columbus nie zustande gekommen. Im Unterschied zu dem Columbus-Forscher Salvador de Madariaga sieht WIESENTHAL den Grund für dieses »faktische Bündnis« weniger in der Abstammung des Columbus als vielmehr in seinem Vorhaben selbst, das der Sehnsucht der Juden nach jüdischen Königreichen, die zumeist in Asien vermutet wurden, zu entsprechen schien (180). Die Hoffnungen, die die spanischen Juden in die Reise des Columbus setzten, erfüllten sich nicht. Stattdessen erwartete sie ein Schicksal als Flüchtlinge, die auf der Suche nach Asyl nicht selten erneut Opfer von Verfolgung und Inquisition wurden (188–235). »Dennoch« — so schließt der Autor seine Untersuchung — »öffnete Columbus eine neue Welt. Eine neue Welt für Verfolgte. Und zu dieser neuen Welt strebten während Jahrhunderten Juden und Marranen trotz aller Verbote, die ihnen spanische und portugiesische Könige auferlegten.« (238)

Erkenntnisse, mit denen eine endgültige Klärung der Herkunft des »Entdeckers« möglich wäre, liefert die Untersuchung WIESENTHALS nicht. Hier ist er, wie andere auch, darauf angewiesen, die Lücken in den vorliegenden Quellen mit Spekulationen zu füllen. Jedoch läßt das von ihm vorgelegte und ausgewertete Material die Diskussion um Columbus in einem neuen Licht erscheinen. WIESENTHAL gelingt es, in einer beeindruckenden Fülle von Beispielen und Einzelheiten die Verbindungen zwischen Columbus und der jüdischen bzw. marranischen Bevölkerung Spaniens zu untermauern. Darüber hinaus besteht das Verdienst des Autors vor allem darin, an die Unterdrückung und Verfolgung der spanischen Juden zu erinnern, die in der Ausweisung durch die Katholischen Könige vor 500 Jahren ihren schmerzlichen Höhepunkt erreichte — ein Aspekt, der in der Auseinandersetzung mit der Bedeutung von 1492 bislang kaum Beachtung gefunden hat.

Münster

Katja Heidemanns

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Ulrich Dehn, 2-9-4-2 Koishikawa - Bunkyo-ku, Tokyo 112

Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Gartenstr. 16, 8600 Bamberg

Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg 1

Dr. Hermann Janssen, Kirchberg 13, 5100 Aachen

Dr. Gerhard Kruip, Neubergweg 2, 8703 Ochsenfurt

Dr. Johannes Meier, Neustr. 11, 4630 Bochum 1

EDITORIAL

Kollegialität

Im August des vergangenen Jahres schrieb der emeritierte Bischof von Bauru, D. Candido Padim OSB, einen Brief an seine brasilianischen Amtsbrüder, in dem er seine Sorgen um die Ausübung der bischöflichen Kollegialität zum Ausdruck brachte. Padim, von den brasilianischen Bischöfen zu einem ihrer Delegierten für Santo Domingo gewählt, wurde von Rom grundlos und eigenmächtig von der Liste gestrichen. Das allerdings war eher der Anlaß und nicht der Grund seines sachlich geschriebenen Briefes. Was dem zurückgesetzten Bischof Sorgen bereitet, ist die Art und Weise, wie römische Institutionen mit dem Bischofskollegium und den Bischofskonferenzen verfahren, die in der Tat befremdet. Statt in einer menschlichen und brüderlichen Weise miteinander umzugehen wie es das Evangelium nahelegt, wird autoritär verfahren, auf das Kirchenrecht zurückgegriffen, dabei aber nach eigenem gusto interpretiert. Ausnahmen gibt es zum Glück immer wieder. Nichtsdestotrotz herrschen bei der Mehrheit der römischen Kirchenleute — so die Erfahrung des Bischofs — »die Mentalität und Verhaltensweisen europäischen Kulturkolonialismus, der ein Überbleibsel jener Epoche darstellt, in der man eine ausplündernde Herrschaft der kulturellen Werte der Dritten Welt ausübte«.

Das sind gewiß deutliche Worte. Sie stammen jedoch von einem, der weiß, was er sagt; sie sind nicht einer persönlichen Verärgerung entsprungen, sondern drücken eine über Jahre gemachte Erfahrung aus. Deshalb können sie auch nicht überhört werden, da eine Geringschätzung der andern nach wie vor anhält. Darüber kann auch die Rede von Kollegialität nicht hinwegtäuschen; sie ist nicht nur inflationär geworden, sondern scheint darüber hinaus einen Sachverhalt zu verschleiern. Nach den Worten des Bischofs tritt in den letzten Jahren ein starker Zentralismus seitens der Organe des Heiligen Stuhles zu Tage, der nicht nur unnötig, sondern zum Schaden der urkirchlichen Tradition und des vergangenen Konzils ist. Padim belegt seinen Vorwurf des Zentralismus, der über bestehende rechtliche Bestimmungen hinweggeht, an konkreten Beispielen aus dem Umfeld der brasilianischen Bischofskonferenz. Sein Fazit langjähriger Erfahrung: »Praktisch bedeutet dies, uns als unreife Bischöfe und den römischen Prälaten kulturell unterlegen zu behandeln. Nur diese haben die weisen und richtigen Kriterien um die pastoralen Aktivitäten der Kirchen zu leiten«. Was Dom Candido in diesem Zusammenhang am meisten beschäftigt ist die immer mehr gebräuchlich werdende »Mißachtung der Ausübung der legitimen bischöflichen Autonomie und der Bischofskonferenzen, insbesondere in Lateinamerika. Der Zentralismus der römischen Kurie, der eine autoritäre Macht ausübt und Entscheidungen ohne entsprechende Rechtfertigung mitteilt, stellt ein ziemlich anderes (Kirchen-)Modell dar als es das Konzil empfiehlt. Der emeritierte Bischof erinnert an

1 Petr 5, 2f, wonach die Hirten nicht Beherrscher der Gemeinden, sondern Vorbilder der Herde zu sein haben.

Wie berechtigt die Sorge von Bischof Padim ist, hat nicht nur der Verlauf der 4. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Santo Domingo 1992 gezeigt. Dieselbe Sorge teilen auch Bischöfe in unseren Breitengraden, auch wenn hier anderes auf dem Spiele steht. Um so wichtiger wird aber die Kollegialität derjenigen, die dem Zentralismus wehren und ihre Stimme öffentlich erheben. Sie rufen damit der Kirche nicht nur in Erinnerung, daß sie evangeliumsgemäß zu leben hat, sondern sie helfen ihr auch, *Weltkirche* zu werden.

EXPERIENCE AND THEOLOGY: AN ASIAN LIBERATION PERSPECTIVE

by Peter C. Phan

This article first explains the theological method and resources of Asian liberation theology, in particular its critique of Western theology, its commitment to praxis, its analysis of the Asian social and religio-cultural situation, and its inventory of the challenges and sources for an Asian liberation theology. In the second part the essay presents and evaluates three representative attempts at developing an Asian liberation theology, namely, those of the Sri Lankan Tissa Balasuriya, the Taiwanese Choan-Seng Song, and Korean Minjung theology. The third part of the essay concludes with a reflection on the outstanding tasks of an Asian liberation theology.

The coupling of experience and theology in the title of this essay intimates a link between one's ethnic and national roots which are the contexts of one's experience on the one hand and one's religious living on the other. Such connection, it would seem, is unavoidable since religious faith is necessarily lived out in a local culture, expressed in specific languages and symbols, and celebrated in particular rituals. A culture, with its language, symbols, and rituals, is always symbiotically bound to a specific ethnic and sometimes national matrix. Christian theology, being a critical reflection on religious experience, is therefore intrinsically linked to the ethnic and national contexts in which religious experience occurs. To put it in another way, theology is ineluctably contextualized, inculturated, local, indigenized, and ethnocentric. A theology that is not ethnic is an oxymoron.

This ethnocentricity of all theologies has not always been consciously acknowledged; and if acknowledged at all, European-centered Christianity and its Greco-Roman theology have often been regarded as regulative for other parts of the world. This claim to universality and normativeness was operative particularly in missionary activities in the so-called Third World.

Recently there have been repeated and impassioned protests on the part of Third World theologians, especially in Latin America, Africa and Asia, against the colonialism and imperialism of this self-styled mainstream (some say »malestream«)¹ Christian culture and its theology. It is urged that Western theology (European and North American) church tradition is no more than a series of local theologies whose principal formative influences are the Reformation, the Enlightenment, the Industrial Revolution, the French and American revolutions, technology, secularization, and capitalism. Third World

¹ The expression »malestream« was coined by feminist sociologist Dorothy Smith. ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA adopted it in her »The Politics of Otherness: Biblical Interpretation as a Critical Praxis for Liberation«, in: MARC H. ELLIS & OTTO MADURO (eds.), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, Maryknoll/New York 1989, 312.

theologians simply refuse to translate Western theology (even by the dynamic-equivalence method) into their own languages or adapt it to their own cultural forms. They prefer to »drink from their own wells«, to paraphrase the title of one of Gustavo Gutiérrez's books.² We stand then, as J.B. Metz points out, at the end of the eurocentric era of Christianity, and the Catholic Church is changing from a culturally monocentric church (Europe and North America) to a culturally polycentric world church.³

Whereas much has been written by and about Latin American and African (and Afro-American) Liberation theologians, comparatively little notice has been given to Asian theologians, at least in the United States.⁴ This essay intends to present and assess the attempts of some Asian theologians to envision and formulate a Christian ethnic theology.

Since the expression »Asian theologians« is denotatively large, a few preliminary words to define the parameters of my reflections are in order. By »Asian« I refer mainly to southeastern and fareastern Asians. Though references will be made to Indian theologians, the focus will be on Sri Lankans, Taiwanese, and Koreans.⁵ Also excluded from consideration are theologians who, though working in Asia and having made valuable contributions to Asian theology, are not native Asians.⁶ By »Christian ethnic theology« I mean the discipline that critically reflects on the meanings present in the Christian

² See GUSTAVO GUTIÉRREZ, *We Drink From Our Own Wells. The Spiritual Journey of a People*, Maryknoll/New York 1984. For a discussion of the three models of developing a local theology, i.e., translation, adaptation, and contextualization, see ROBERT SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll/New York 1985, 6–16.

³ See JOHANN BAPTIST METZ, »Standing at the End of the Eurocentric Era of Christianity: A Catholic View«, in: VIRGINIA FABELLA & SERGIO TORRES (eds.), *Doing Theology in a Divided World*, Maryknoll/New York 1985, 85–90.

⁴ For a collection of essays by Asian theologians focusing on *Protestant* theology in India, Sri Lanka, Burma, Thailand, Indonesia, the Philippines, Taiwan, Korea, and Japan, see GERALD H. ANDERSON (ed.), *Asian Voices in Christian Theology*, Maryknoll/New York 1976. The book also contains an excellent bibliography of Asian theologians' writings in Western languages. The present essay offers a partial update on Asian theological writings since 1976, including those of Roman Catholics. See also J. RUSSELL CHANDRAN, »Development of Christian Theology in India: A Critical Survey«, in: SERGIO TORRES AND VIRGINIA FABELLA (eds.), *The Emergent Gospel. Theology from the Developing World*, London 1978, 157–72; DOUGLAS J. ELWOOD (ed.), *What Asian Christians Are Thinking. A Theological Sourcebook*, Quezon City/The Philippines 1976; DEANE WILLIAM FERM, *Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey*, Maryknoll/New York 1986; TISSA BALASURIYA, »Emerging Theologies of Asian Liberation«, in: LEONARDO BOFF & VIRGILIO ELIZONDO (eds.), *Theologies of the Third World. Convergences and Differences*, Edinburgh 1988, 35–45; DANIEL T. ADAMS, *Cross Cultural Theology. Western Reflections in Asia* Atlanta 1987; EMERITO NACPIL, »Editorial: The Critical Asian Principle«, in: *South East Asia Journal of Theology*, Vol. 1, no. 1 (1976) 1–11.

⁵ James A. Veitch distinguishes between »theology in Asia«, which is »the theological reflection of Asian-based or Asian-oriented thinkers, for whom being in Asia does not determine the form and style of their theological activity« and »Asian theology«, which »points to the possible existence, or potential creation, of a theology shaped, molded and related to a specific historical context, by particular socio-historical and religious factors (religious here includes philosophical) so that the emerging form of this theology differs in emphasis and possibly in structure, though not necessarily in content, from other kinds of theology — for example, Western theology in either its European or American cultural form.« See JAMES A. VEITCH, »Is An Asian Theology Possible?« in: EMERITO P. NACPIL & DOUGLAS J. ELWOOD (eds.), *The Human and the Holy. Asian Perspectives in Christian Theology*, Maryknoll/New York 1980, 216.

⁶ The names of two prominent theologians come to mind: Raimundo Panikkar in India for interreligious dialogue and William Johnston in Japan for spirituality.

tradition with an explicit and deliberate starting point from and basis in the meanings present in a specific religious, racial, national, linguistic, and geographical context. Such theology addresses itself simultaneously, though in various degrees to the three »publics« of academy, church, and society.⁷

In what follows, I will first explain the Asian theologians' theological method and resources. Secondly, I will examine how they reformulate certain basic themes of Christian theology; thirdly and finally, I will present an assessment of this effort to create an ethnic theology and suggest further tasks to be accomplished.

I

In comparison with Latin American and other forms of liberation theologies, Asian voices in Christian, especially Roman Catholic, theology were until recently no more than a whimpering whisper. Comparing Asian theology to the fat man in the Filipino folktale »The Gungutan and the Big-Bellied Man« in which the Big-Bellied Man is forced by the Gungutan to act out his feigned dream and in the process is transformed into a handsome athletic young man, Choan-Seng Song, a Taiwanese Protestant theologian, describes the current condition of Asian theology:

Christian theology in Asia has been overweight, like that big-bellied man. It could hardly walk or run with its huge belly of undigested food — a belly crammed with schools of theology, theories of biblical interpretation, Christian views of cultures and religions, all originating from the church in the West and propounded by traditional theology. It became even more obese when the vast space of Asia, with its rich cultures, vigorous religions, and turbulent histories, began to compete for room in that already over-loaded theological belly. The result is painful indigestion. Our chief concern must be how to cure its indigestion, reduce its weight, and regain its agility and dynamic to win the hand of theology authentic to the Asian mind.⁸

But how is the work of slimming down the big-bellied theology into a svelte, authentically Asian theology to be carried out? Song goes on to suggest that the theological Gungutan who can assist Asians in this task is

(1) the power of *imagination* given to us by God who created us human beings in the divine *image*; (2) it includes the *passion* that enables us to feel the *compassion* of God in us and in others; (3) it is the experience of *communion* that makes us realize we are *responsible* for one another and for God; and (4) it is the *vision* of God's redeeming presence in the world, enabling us to *envision* a new course for theology.⁹

In more concrete terms, Asian theologians see themselves challenged to perform the following tasks: (1) a critique of Western theology; (2) a radical commitment to the

⁷ See DAVID TRACY, »Ethnic Pluralism and Systematic Theology: Reflections«, in: ANDREW M. GREELEY & GREGORY BAUM (eds.), *Ethnicity*, New York 1977, 91–99 and *The Analogical Imagination* New York 1987, 3–46.

⁸ CHOAN-SENG SONG, *Theology from the Womb of Asia*, Maryknoll/New York 1986, 3.

⁹ *Ibid.*

praxis of liberation in society and church; (3) a comprehensive socio-cultural analysis of the Asian situation in order to identify its challenges; (4) making an inventory of Asian resources for doing theology; and (5) a theological reformulation of basic Christian doctrines.

Critique of Western Theology

It is a curious fact that despite or perhaps because the overwhelming majority of Asian theologians received their graduate training in the West, they, not unlike their Latin American colleagues, are deeply disappointed with Western theology. Tissa Balasuriya, a Sri Lankan Oblate priest, attacks Western theology as largely irrelevant to Asians, tribalistic, church-centered, clericalist, patriarchal, capitalistic, devoid of socio-economic analysis, and lacking in action-orientation. He calls for a new orientation in theology, a fundamental break from Western theology which provides, in his view, the ideological support for Western hegemony of the world, for capitalist domination over the poor, and for male clerical domination within the church.¹⁰

This scathing attack upon First World theology is echoed by the group called »Ecumenical Association of Third World Theologians« of which Asian theologians form a sizable membership: »We reject as irrelevant an academic type of theology that is divorced from action. We are prepared for a radical break in epistemology which makes commitment the first act of theology and engages in critical reflection on praxis of the reality of the Third World.«¹¹

It is now a commonplace among Asian theologians to regard Western theology as a product of an alienated and alienating culture. Carlos H. Abesamis, a Filipino Jesuit, speaks of three major stages of theological development: the Semitic, the Greek, and now the African and the Asian. He further distinguishes between »doing theological reflection« and »studying theology«. »Studying theology« requires as a part of the curriculum a historical investigation of the development of the faith in the Greco-Latin tradition; »studying theology« makes one a theological »technician«. »Theological reflection«, on the other hand, is reflecting on the contemporary human situation in the light of one's faith and in so doing one becomes a »theologian«. This does not mean that Asians should exclude the Western theological tradition from their activity of doing theological reflection. Indeed, for Abesamis, Western theology could provide examples and models of theological reflection with which Asians can compare their own. Further, its theological insights could eventually be grafted into the Asian indigenous theology. What must absolutely be avoided is simply to translate works of Western theology or even Vatican II's theology into Asian languages or to »adapt« them to the »local situation«. »How can I ›apply‹«, asks Abesamis, »the ›Theology of the Death of God‹ and the ›Theology on the Use of Leisure‹ to the situation of my people for whom God is

¹⁰ See TISSA BALASURIYA, »Towards the Liberation of Theology in Asia«, in: VIRGINIA FABELLA (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology*, Maryknoll/New York 1980, 26 and TISSA BALASURIYA, *Planetary Theology*, Maryknoll/New York 1984, 2–10.

¹¹ SERGIO TORRES & VIRGINIA FABELLA (eds.), *The Emergent Gospel. Theology from the Developing World*, 269.

alive and life is difficult?»¹² The correct procedure, says Abesamis, is not to take a western tree and transplant it on Asian soil; rather »it is planting our own African or Asian tree and grafting on whatever is needed for life and health.«¹³

Women Asian theologians, on their part, condemn Western theology for its contribution to the oppression of women and its patriarchal bias: »We saw how theology itself has added to these distortions. We unearthed theological premises, traditions, and beliefs that have prevented us from being fully human and have blurred the image of God that we are.«¹⁴ The final statement of the meeting of Asian Church Women in Manila, the Philippines, on November 21–30, 1985, goes on to list these distortions: the patriarchal image of God, the predominant male interpretation of the Bible, the over-emphasis on the maleness of Christ, the propagation of a ›Mary cult‹, and the bias against woman in the Christian tradition buttressed by male-oriented Asian religious beliefs.¹⁵

Choan-Seng Song faults Western theological epistemology for over-emphasizing rational argumentation to the detriment of what he calls »the power of theological imaging.« Speaking of the echo or deep resonance (*hibiki*) that the shortest form of Japanese poetry, consisting of seventeen syllables (*haiku*), evokes in us (especially that of the seventeenth-century master poet Basho),¹⁶ Song describes theological imagination as the power of perceiving the echo of God's presence in everything in the universe.

Poets image their poems. Painters image their paintings. Should theologians too image theology? They not only should, they must. Especially theologians in Asia must be able to image their theology and not conceptualize it, for they live in the midst of rich cultures to which the power to image has greatly contributed. Ours is a culture shaped by the power of imagining, not by the capacity to conceptualize. It is a culture vibrant with the rhythms of life that cannot be abstracted into definitions, logic and formulas. Such culture must lend itself to theological imaging. Unfortunately, a culture created in the West by the power of abstraction has taken control of the Asian theological mind. To regain an ability to image theology as a poet images poetry and a painter images paintings is fundamental to theological efforts in Asia.¹⁷

¹² CARLOS H. ABESAMIS, »Doing Theology in a Philippine Context«, in: SERGIO TORRES & VIRGINIA FABELLA, *The Emergent Gospel*, 118.

¹³ *Ibid.*, 121.

¹⁴ VIRGINIA FABELLA & SUN AI LEE PARK, *We Dare to Dream. Doing Theology as Asian Women*, Hong Kong 1989, 149.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Basho's famous *haiku* reads: »*Furukeya, kawazu tobikomu, mizu no oto.*« English translation by Choan-Seng Song:

Breaking the silence
of an ancient pond,
A frog jumped into water —
A deep resonance.

In: CHOAN-SENG SONG, *Theology from the Womb of Asia*, 57.

¹⁷ *Ibid.*, 61.

Commitment to Theopraxis

Like Latin American Liberation theologians, Asian theologians insist that theology is the second act following the first act which Aloysius Pieris, a Sri Lankan Jesuit, calls »liberation-theopraxis.«¹⁸ This praxis is the struggle for economic and socio-political freedom on behalf of and with the teeming millions of Asians who make up more than five-ninths of the world population. This theopraxis is already the formulation of theology. The Final Statement of the Asian Theological Conference held on January 2–20, 1979, in Wennappuwa, Sri Lanka, affirms:

In the context of the poverty of the teeming millions of Asian and their situation of domination and exploitation, our theology must have a very definite liberation thrust. The first act of theology, its very heart, is commitment. This commitment is a response to the challenge of the poor in their struggle for full humanity. We affirm that the poor and the oppressed of Asia are called by God to be the architects and builders of their own destiny. Thus theology starts with the aspiration of the oppressed towards full humanity and counts on their growing consciousness of, and their ever-expanding efforts to overcome, all obstacles to the truths of their history.¹⁹

Several Asian theologians' participation in this struggle for justice and peace, even though still rather sporadic, deserves notice. Aloysius Pieris cites four experiments made in his country: the Devasarana movement, led by the Anglican monk Yohan Devananda; the Satyodaya group, led by the Jesuit Paul Caspersz; the Christian Workers' Fellowship which has a Buddhist, Hindu, Christian and Marxist membership of both Sinhalese and Tamils; and the community established by the Oblate priest Michael Rodrigo.²⁰

Cynnyng Cheng (from Hong Kong) and Eunice Santana de Velez (from Puerto Rico) describe their live-in experience in a coconut plantation.²¹ Samuel Rayan, an Indian Jesuit, relates his experience of living in the slums in Colombo, Sri Lanka, and shows how this experience affects his work as a theologian.²² These theologians' experiences were part of the three-day live-in plan organized by the Asian Theological Conference for its members before their meeting on January 7–20, 1979, in Wennappuwa, Sri Lanka. Seven other live-ins, besides the two mentioned above, include living with village folk, fisherfolk along the Indian Ocean coastline, tea-plantation workers, industrial workers and trade-union personnel, women in Baddegama, youth and students on a collective farm, and minority groups in Parantha. These experiences, though very short, confirmed Asian theologians in their conviction that »no theology or talk of God can be separated from the life of the people, especially from the struggle of the poor and the margined.«²³

¹⁸ See ALOYSIUS PIERIS, *An Asian Theology of Liberation* Maryknoll/New York 1988, 80.

¹⁹ VIRGINIA FABELLA (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 156.

²⁰ See ALOYSIUS PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, 57–58. For more information on the Devasarana movement, see LAKSHMAN WICKREMESINGHE, »Sri Lanka: The Devasarana Movement, 1970–1983«, in: VIRGINIA FABELLA & SERGIO TORRES, *Doing Theology in a Divided World*, 33–39.

²¹ See »The Coconut Plantation Live-In Report«, in: VIRGINIA FABELLA (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 42–49.

²² See »Reflections on a Live-In Experience: Slum Dwellers«, *ibid.*, 50–56.

²³ »The Live-In Plan«, *ibid.*, 41.

More significant is the participation of Korean theologians in the development of Minjung theology, of which more will be said later. Many of these theologians (e.g., Prof. Suh Nam-dong, an initiator of minjung theology, and the Catholic poet Kim Chi-ha) were removed from their teaching positions or imprisoned and tortured by the regime of Park Chung-hee.

There is, however, another aspect of theopraxis that is peculiar to Asian theologians, namely, interreligious dialogue. This activity, necessitated by the overwhelming presence of non-semitic religions in Asia, occurs, as Tissa Balasuriya points out, on four levels: »dialogue of intellectual discourse and study; dialogue in worship and liturgy; dialogue of life — living together and relating to society at different levels; dialogue while participating in the people's struggle for life.«²⁴ Perhaps with the exception of the Philippines, today in Asia hardly any large-scale action for justice and peace can take place among Christians without the collaboration with members of other religions.

Struggle for justice and interreligious dialogue should not be regarded as two parallel activities for developing an Asian theology. A. Pieris has repeatedly argued that they are two sides of the same coin. By interreligious dialogue he means more than official doctrinal exchanges among various religions. He suggests that interreligious dialogue go beyond institutional religions (what he calls »metacosmic religions«) and reach the »cosmic« religiousness (often referred to pejoratively by Westerners as »animism«) of the Asian peoples. This cosmic religiousness is lived by Asia's poor.

Pieris further distinguishes between »forced poverty,« which is the fruit of injustice and oppression, and »voluntary poverty«, which is the seed of liberation. It is by embracing »voluntary poverty« as a protest against »forced poverty« and in solidarity with the poor that one can overcome the dichotomy between liberation as an interior emancipation from spiritual slavery and liberation as release from sociopolitical and economic enslavement. Asian reality is an interplay of both religiousness and poverty. It is the religiousness of the poor. For Pieris, »the indigenization of the Asian church can never take place if only one sector of Asian reality — that is, only the metacosmic religiousness — is taken seriously. The *religiousness* of the poor and the *poverty* of the religious masses *together* constitute the complex structure of Asian reality that is the matrix of an Asian theology.«²⁵

Social and Religio-Cultural Analysis: The Challenges of Asia to Christian Theology

In order to fashion a truly ethnic theology appropriate to Asia, Asian theologians insist on the necessity of socio-cultural analysis as an important component of the theologizing process. Asian theologians meeting in Wennappuwa, Sri Lanka, declared:

Theology working for the liberation of the poor must approach its task with the tools of social analysis of the realities of Asia. How can it participate in the liberation of the poor if it does not understand the socio-political, economic, and cultural structures that enslave the poor? ... This analysis must extend to the whole length and breadth, height, and depth

²⁴ TISSA BALASURIYA, »Emerging Theologies of Asian Liberation«, in: LEONARDO BOFF & VIGILIO ELIZONDO(eds.), *Theologies of the Third World*, 40.

²⁵ ALOYSIUS PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, 113.

of Asian reality, from the family to the village, the city, the nation, the continent, and the globe. Economic and socio-political interdependence has shrunk the earth to a global village. The analysis must keep pace with the ongoing process to ensure a continuing self-criticism and evaluation of religions, ideologies, institutions, groups, and classes of people that by their very nature run the hazards of a dehumanizing bureaucracy.²⁶

Of course Asian countries are so diverse from each other in so many respects that a general socio-cultural analysis will not do. Detailed analyses of each country are called for, and Asian theologians, with the help of experts in the field, have attempted thumbnail sketches of such countries as Hong Kong, India, Indonesia, Korea, the Philippines, Sri Lanka, and Vietnam.²⁷ Kosake Koyama, a Japanese theologian who had worked for seven years as a missionary in Thailand, has offered a brilliant and witty description of, besides the countries mentioned above, Singapore, Thailand, China, Burma, Japan, and Taiwan.²⁸

In spite of cultural and political divergences, however, there are some broad situations common to all Asian countries. The Asian theologians meeting in New Dehli, India, on August 17–29, 1981, identified the following: (1) colonial experience and debilitating structures of domination; (2) poverty of the many and opulence of the few; (3) increasing marginalization of sections of national communities; (4) the inferior and oppressed status of Asian women; and (5) growing international militarism and repressive regimes in Asia.²⁹

Asian feminist theologians have highlighted the oppression of Asian women: »In all spheres of Asian society, women are dominated, dehumanized and dewomanized; they are discriminated against, exploited, harassed, sexually used, abused, and viewed as inferior beings who must always subordinate themselves to the so-called male supremacy. In the home, church, law, education, and media, women have been treated with bias and condescension. In Asia and all over the world, the myth of the subservient, servile Asian woman is blatantly peddled to reinforce the dominant and stereotype image.«³⁰ They cite the violence against women in the forms of dowry system, bride burning, forced sterilization and sex-determination tests in India; sex tourism in the

²⁶ VIRGINIA FABELLA (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 158.

²⁷ See »Toward a Relevant Theology in Asia. Asian Group Report«, in: VIRGINIA FABELLA & SERGIO TORRES (eds.), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, Maryknoll/New York 1983, 65–69.

²⁸ See KOSAKE KOYAMA, *Waterbuffalo Theology*, Maryknoll/New York 1974, 3–26. For more recent information, see K. MATTHEW KURIAN, »Socio-Economic and Political Reality in Asia«, in: VIRGINIA FABELLA (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 59–74; CARLOS H. ABESAMIS, »Faith and Life Reflections from the Grassroots in the Philippines«, *ibid.*, 123–39; PETER K. H. LEE, »Between the Old and the New«, in: SERGIO TORRES & VIRGINIA FABELLA (eds.), *The Emergent Gospel*, 124–36; D.S. AMALORPAVADASS, »The Indian Universe of a New Theology«, *ibid.*, 137–56; SAMUEL RAYAN, »Theological Priorities in India Today«, in: VIRGINIA FABELLA & SERGIO TORRES (eds.), *Irruption of the Third World*, 30–41; Id. (eds.), *Doing Theology in a Divided World*, 182–87; »Asian Report«, in: K.C. ABRAHAM (ed.), *Third World Theologies. Commonalities and Divergences*, Maryknoll/New York 1990), 3–15.

²⁹ See »Toward a Relevant Theology in Asia«, in: VIRGINIA FABELLA & SERGIO TORRES (eds.), *Irruption of the Third World*, 61.

³⁰ VIRGINIA FABELLA & SUN AI LEE PARK (eds.), *We Dare to Dream*, 148. See also HENRIETTE (MARIANNE) KATOPPO, »Asian Theology: An Asian Woman's Perspective«, in: VIRGINIA FABELLA (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 140–51.

Philippines; discrimination on the basis of religious fundamentalism in Malaysia; the male-oriented emperor system in Japan; and Confucianist family law in Korea.

While acknowledging their indebtedness to Latin American theologians' use of Marxist analysis, many Asian theologians criticized their one-sided emphasis on the economic and political aspects of the society. Pieris points out that a »'liberation-theopraxis' in Asia that uses only the Marxist tools of *social* analysis will remain un-Asian and ineffective until it integrates the psychological tools of *introspection* which our sages have discovered.«³¹ Marxism, he points out, is unable to appreciate the religious dimension that Asian cultures attribute to poverty and therefore fails to acknowledge the revolutionary impact of voluntary poverty. Of course, Asian theologians are aware of the ways in which religions have been used to legitimize the status quo and to perpetuate social oppression (e.g., the caste system in Hinduism), nevertheless they are convinced of the liberative power of non-semitic religions which have inspired and guided a number of liberation movements in the past.

Social analysis is not restricted to society and culture in Asia but is extended to the Christian church as well. It is the near unanimous view of Asian theologians that, with very rare exceptions, the official Christian churches, both Catholic and Protestant, have remained largely Christian churches *in* Asia and have not yet become churches *of* Asia. Pieris has accused the Christian church of »theological vandalism«, a strategy by which the western churches, in the name of inculturation, took over and »baptized« religious symbols of non-semitic religions to serve their own interests: »Inculturation of this type smacks of an irreverent disregard for the soteriological matrix of non-Christian religious symbolism, and it easily lends itself to the charge of being a disguised form of imperialism ... Placed against this background, inculturation-fever might appear to be a desperate last-moment bid to give an Asian facade to a church that fails to strike roots in Asian soil because no one dares to break the Greco-Roman pot in which it has been existing for four centuries like a stunted *bonsai*!«³²

While being grateful for the Christian churches' accomplishments in the field of social service to the sick, orphans and the needy and in the area of education (Christian schools have earned the respect and sometime envy in all Asian countries), Asian theologians bemoan the fact that the official churches still remain a »potted plant' in Asia, transported from outside without being transplanted, and act more like glue than leaven, sticking among themselves in small ghettos, more concerned for their own survival than for nation-building and socio-political effectiveness.³³

Asia's Challenges to Christian Theology

Social analysis, while essential for the task of theologizing, is not done for its own sake. Its purpose is to identify the challenges the socio-cultural situation poses to the

³¹ ALOYSIUS PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, 80.

³² *Ibid.*, 53.

³³ See GERALD H. ANDERSON (ed.), *Asian Voices in Christian Theology*, 5–6. The exceptions are Cardinal Kim of Seoul and Cardinal Sin of Manila who are deeply committed to the service of their peoples.

church and theology. What are then the challenges facing Asian theology today? Samuel Rayan has discerned eight.³⁴

The first challenge comes from the teeming millions of Asians themselves: What are their roles in shaping an Asian theology with their everyday experiences and their poverty, and what contributions does such theology make to their lives? In which ways can they be the »subjects« of this theology? The second challenge comes from the religious sense of Asian peoples, and of the many ancient religions of the continent: What account will theology take of them, without which no meaningful word about God can be spoken in Asia and no undertakings for liberation effective? How does theology understand the claim of the uniqueness of Christ? The third challenge arises from the material poverty of the immense masses of Asia: Will this destitution, misery and squalor of the people be a *locus theologicus* for theology? Will there be a clear break with theological traditions that legitimize oppression and poverty? The fourth challenge derives from religious poverty: Will theology bring to light the social dimensions of the Gospel and sacraments and institute a searching critique of the capitalist system and the concrete geopolitics of the church? The fifth challenge comes from the aftermath of colonization: How can theology help people rebuild their pride, discover their own power, see fresh social visions, and act upon them? The sixth challenge emerges from the political background of military regimes, martial law governments and dictatorships: Will theology assume a critical, prophetic role with regard to the ruling classes and to the political processes set afoot by them? The seventh challenge stems from the background of social oppression, caste and class distinction, numerous taboos, fears and superstitions: Will theology dare to take sides, to think in terms of class, and to explore the implications of »the good news for the poor«? The last challenge is posed by the socialist countries of Asia to which about half of the Asian population belongs: Will theology explore the religious and spiritual meaning of the unbelief and atheism that accompany the political realization of the Marxist dream? Or will it conform to the rabid anticommunism of ecclesiastical politics and ignore this loudest of questions God is posing?

Resources for an Asian Liberation Theology

What are the available resources wherewith to fashion an Asian Liberation theology in response to these eight challenges? We have already mentioned Asian theologians' deep suspicion of Western theological tradition. Both Tissa Balasuriya and Sebastian Kappen (an Indian Jesuit) call for a »dedogmatization« of Western Christianity.³⁵ Carlos

³⁴ See SAMUEL RAYAN, »Reconceiving Theology in the Asian Context«, in: VIRGINIA FABELLA & SERGIO TORRES (eds.), *Doing Theology in a Divided World*, 124–31. See also »Toward a Relevant Theology in Asia«, in: VIRGINIA FABELLA & SERGIO TORRES (eds.), *Irruption of the Third World*, 65–69; and TISSA BALASURIYA, *Planetary Theology*, 130–50.

³⁵ TISSA BALASURIYA, »Emerging Theologies of Asian Liberation«, in: LEONARDO BOFF & VIRGILIO ELIZONDO (eds.), *Theologies of the Third World*, 44; SEBASTIAN KAPPEN, »Orientations for an Asian Theology«, in: VIRGINIA FABELLA (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, 117. Kappen, in particular, describes the critical function of theology as an explicit effort to renounce money, power, and what he calls the »Anti-God«, namely, cult, dogma, and law. He further says: »In order to develop a theology that is faithful to the living God Asian theologians have, therefore, no other alternative themselves but to opt out of the institutional church or at any rate

Abesamis suggests bracketing off the western tradition in doing theological reflection, even if not in studying theology.³⁶ In general, however, Asian theologians insist that theology should be done in the context of the church, though it should not be church-centered but humanity-centered. Its purpose is not to serve the interests of the church but to promote the liberation of the poor and oppressed masses.³⁷

Together with the Christian tradition, the Bible, of course, remains the fundamental, though not exclusive, source for Asian theologians. The reason for this is that, though it is culture-bound, the Bible belongs to the semitic stage of the development of western theology. This semitic stage, Abesamis argues, represents the founding phase of Christianity and is the first expression of the Christian message. In it the history of redemption is depicted in its integrity and its fullness; it is less interested in metaphysics and more concerned with history and hence more akin to the oriental spirit and to Third World aspirations.³⁸

Besides the Bible and church tradition, which they must reinterpret for their contexts, Asian theologians have at their disposal other more local resources.³⁹ The first source of an Asian theology is the Asian people themselves with their rich and varied human experiences, their poverty and oppression. The people themselves are the »subjects« or actors of theology. Asian Liberation theologians accept that »the poor are the ones who can best contribute to the development of Christian theology in the direction of the liberation of the poor.«⁴⁰ The people's situation, aspirations and struggles are sources for Asian theology. But, as Pieris points out, in Asia the theologians are not poor and the poor are not theologians. Professional theologians, therefore, must listen to the voices of the poor and the oppressed, and articulate their aspirations and needs. Furthermore, in Asia some 97 percent of the poor are not Christians; doing theology with them as subjects entails speaking of God in and through non-Christian religiousness, beliefs, symbols, rituals, and ways of life. This situation presents both a tremendous challenge to and an abundant resource for Asian theology.

disassociate from its practice.« (ibid., 115–16). Kappen's radical stance is, as far as I can ascertain, not widely shared.

³⁶ See CARLOS ABESAMIS, »Doing Theological Reflection in a Philippine Context«, in: SERGIO TORRES & VIRGINIA FABELLA (eds.), *The Emergent Gospel*, 121.

³⁷ See SAMUEL RAYAN, »Commonalities, Divergences, and Crossfertilization among Third World Theologies«, in: K.C. ABRAHAM (ed.), *Third World Theologies: Commonalities and Divergences*, 198: »We hold in common the need to retain our church base, in spite of our churches' differences both as denominations and as regional expressions of their stance on the realities in which they find themselves, of their involvement in theology and the liberation process, and of their responses to the situations on which we agree. For some situations this is an asset, for others, it is a challenge. However, we agreed that the church of Christ is God's instrument for the liberation of the human spirit and for demonstrating the first fruits of God's reign.«

³⁸ See CARLOS ABESAMIS, »Doing Theological Reflections in a Philippine Context«, in: SERGIO TORRES & VIRGINIA FABELLA (eds.), *The Emergent Gospel*, 120–21.

³⁹ See C.S. Song, »Let Us Do Theology with Asian Resources!« *East Asia Journal of Theology*, 3/2 (1985), pp. 202–208; Samuel Rayan, »Reconceiving Theology in the Asian Context«, in: *Doing Theology in a Divided World*, pp. 131–39; J.C. Duraisingh and K.C. Abraham, »Reflections from an Asian Perspective,« in: *Irruption of the Third World*, pp. 209–16.

⁴⁰ TISSA BALASURIYA, »Divergences: An Asian Perspective«, in: K.C. ABRAHAM, *Third World Theologies*, 115.

The second source is the sacred texts of Asian religions — Hindu, Buddhist, Taoist, Confucianist and others. Many Asian theologians affirm that God speaks in and through these scriptures which have been the spiritual nourishment of Asians for centuries before the advent of Christianity and since. Not only should these sacred writings be mined for theological insights but also be used in liturgical worship.⁴¹ Interreligious dialogue and *communicatio in sacris mythis* are essential for Asian theology.

The third source is the religious monastic traditions, stories (oral and written), symbols, art, architecture, and folklore. Pieris has argued that the most appropriate form of indigenization of Christianity in Asia is not the Latin model of incarnation in a non-Christian *culture* nor the Greek model of assimilation of a non-Christian *philosophy* nor the North European model of accommodation to a non-Christian *religiousness*. What is required is the monastic model of participation in a non-Christian *spirituality*. But he warns against various abuses of Oriental spirituality such as »theological vandalism« (already mentioned above) practiced upon it; the tendency to create or perpetuate a »leisure class« (otium) through »prayer centers« and »ashrams« to attract the more affluent to short spells of mental tranquillity rather than to a life of renunciation; the commercialism that exports mysticism and meditation techniques to be consumed by the West like tea, copper, wood or oil; and the conscious or unconscious instrumentalization of monasticism as a strategy against common spiritual enemies. Participation in oriental monastic tradition, to be authentic, must be coupled with struggle for justice.⁴²

The use of stories (real stories and folk-tales) and dance has been creatively made, as will be shown later, by Minjung theology. As Andrew Park Sung-ho has pointed out, its analytical tool is narrative much more than economics: »Rather than Marxist social analysis, the stories of the minjung are the tools which effectively unmask the structure of a deeply oppressive society.«⁴³ Minjung feminist theologians have also rediscovered the liberating power of shamanism for women.⁴⁴ Asian theologians would agree with Pieris' injunction:

Learn, first, folk language. Assist at the rites and rituals of the Asian people; hear their songs; vibrate with their rhythms; keep step with their dance; taste their poems; grasp their myths; reach them through their legends. You will find that the language they speak puts them in touch with the basic truths that every religion grapples with, but each in a different way: the meaning and destiny of human existence; humanity's crippling limitations and its infinite capacity to break through them; liberation both human and cosmic; in short, the struggle for full humanness.⁴⁵

Of course Asian theologians are aware that their religio-cultural sources have been and can be used to legitimize oppression and to serve the interests of the dominant classes.

⁴¹ For an excellent collection of Vedic texts, see RAIMUNDO PANIKKAR, *The Vedic Experience*, London 1977.

⁴² See ALOYSIUS PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, 51–58.

⁴³ Quoted by ROBERT MCAFEE BROWN, »What Can North Americans Learn from Minjung Theology?« in: JUNG YOUNG LEE (ed.), *An Emerging Theology in World Perspective. Commentary on Korean Minjung Theology*, Mystic/Connecticut 1988, 38. See also Lee's introduction on the use of storytelling in Minjung theology, *ibid.*, 16–18.

⁴⁴ See HYUNG-KUNG CHUNG, »Opium or the Seed for Revolution?: Shamanism: Women Centred Popular Religiosity in Korea«, in: LEONARDO BOFF & VIRGILIO ELIZONDO (eds.), *Theologies of the Third World*, 96–104.

⁴⁵ ALOYSIUS PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, 70.

For example, the Vedas, the Upanishads, the Epics, and the Puranas were either written or rewritten by the ruling caste of the Brahmins to preserve their supremacy and their privileges. In the *Purusha-sukta* of the *Rig Veda*, for instance, the caste system is given a divine sanction. It is vitally important, therefore, to use these sources critically, unmasking their ideological biases and retrieving their liberative potential. A brilliant example of »rereading« the religious texts in favor of liberation is given by Samuel Rayan in his interpretation of the *Ramayana* and the *Bhagavad Gita*.⁴⁶

The fourth source for an Asian theology is the Asian women's life stories and experiences of oppression and poverty. A growing body of Asian feminist theologians have attempted to do theology from the perspective of their »Asianness« and their »womanness.«⁴⁷

These considerations of the resources for an Asian theology point out one central concern of Asian theologians: to link inculturation with liberation. Indeed, as Pieris puts it forcefully, »theology in Asia is the Christic apocalypse of the non-Christian experiences of liberation.«⁴⁸ An Asian theology is a theology based on the religiousness of the poor and the poverty of the religious.

II

In this second part of the essay, I would like to examine three current attempts at constructing an Asian theology. Despite their common methodologies, they represent three different types of Asian theology. The first is done by Tissa Balasuriya, a Roman Catholic Oblate priest from Sri Lanka; the second is by Choan-Seng Song, a Taiwanese Presbyterian layman; and the third is developed in Korea called Minjung theology. It is, of course, impossible to expound here in detail any one of them, let alone all three. My limited objective is to discern the main themes of these theologies and to see how successfully they carry out the methodological directions discussed above.

I have already mentioned Tissa Balasuriya's trenchant critique of Western theology as culture-bound, church-centered, male-dominated, age-dominated, pro-capitalist, anti-

⁴⁶ See SAMUEL RAYAN, »Reconceiving Theology in the Asian Context«, in: VIRGINIA FABELLA & SERGIO TORRES (eds.), *Doing Theology in a Divided World*, 134–39.

⁴⁷ See ARUNA GNANADASON, »Women's Oppression: A Sinful Situation«, in: VIRGINIA FABELLA & MERCY AMBA ODUYOYE, *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology*, Maryknoll/New York 1988), 69–76; VIRGINIA FABELLA, »A Common Methodology for Diverse Christologies?« *ibid.*, 108–17. See also VIRGINIA FABELLA & SUN AI LEE PARK (eds.), *We Dare to Dream*, Hong Kong 1989; HYUN-KYUNG CHUNG, *Struggle to Be the Sun Again*, Maryknoll/New York, 1990.

⁴⁸ ALOYSIUS PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, 86. In this way Asian theologians attempt to overcome the dichotomy between the two approaches of indigenization, namely, through religio-cultural inculturation and through socio-political liberation. Their position has been called »contemplative commitment«. In terms of methodology, they make use of both Marxist analysis and religio-cultural analysis. The same problem is found in African indigenous theology which has to negotiate between the liberation approach (especially in South Africa) and the religio-cultural approach (e.g., the *negritude* movement in francophone Africa). See ENGELBERT MVENG, »African Liberation Theology«, in: LEONARDO BOFF & VIRGILIO ELIZONDO (eds.), *Theologies of the Third World*, 17–34.

communist, non-revolutionary, bereft of social analysis, and overly theoretical.⁴⁹ As an antidote to this type of theology, he welcomes the development of contextual theologies of liberation in various parts of the world. Nevertheless, these contextual theologies, by their very nature, tend to be partial, being rooted in local situations and experiences. They may sidestep the problem of *global* domination.

Accordingly, he proposes what he calls a »planetary theology«.

What is needed ... is a dialectical exchange between local struggles and the world situation, between local theologies and a theology that tries to read the significance of global realities ... The universal approach will be very valuable in the development of a global strategy for bringing about social change. Only a universal approach can help us respect human beings everywhere, whatever be their ethnic inheritance, color, creed, sex, or social class.⁵⁰

Faithful, then, to the method of liberation theology and to his own conception of planetary theology, Balasuriya dedicates half of his book *Planetary Theology* to an analysis of the world economic and political system, Asia, the vision and goals of the new world order, strategies for worldwide transformations, the role of religion in this process of transformation, the link between Western Christianity and the present world system, and lastly, Asia's challenges to Christianity.⁵¹ It is not necessary here to evaluate either the accuracy of Balasuriya's economic and political analysis or the efficacy of his strategies for a new world order. What is of interest is how on the basis of his analysis Balasuriya reformulates the basic Christian doctrines.

As Balasuriya sees it, there are three main issues confronting Christianity in Asia: the struggle for human life, the presence of other Asian religions, and the oppression of Asian women. To develop a planetary theology in this context, Balasuriya attempts to rethink certain basic beliefs of Christian faith. God is presented as creator and above all as liberator. As creator, God is concerned about the well-being of both humans and the earth. Balasuriya tries to strike a balance between the use of the earth resources to satisfy human needs and the protection of the environment. Using the Exodus story, Balasuriya presents God as the liberator not only for the Israelites but also for all humankind.

Balasuriya's reflections on christology emphasise the historical Jesus' message about the Kingdom of God, which Balasuriya interprets as a message »of a new person and a new society, of new personal and societal values«,⁵² and Jesus' defence of the dignity of the poor and women and his critique of the power establishments — both religious and political. Conceding that Jesus was essentially a religious leader, Balasuriya points out that his behavior and teachings concerning love, justice and freedom became »the

⁴⁹ Tissa Balasuriya holds degrees in agricultural economics from Oxford University and in theology from the Gregorian University in Rome and the University of Paris. He was president of the Aquinas University College in Sri Lanka and is now at the Centre for Society and Religion in Colombo. He has published many articles and the following books: *Jesus Christ and Human Liberation* (1976); *The Eucharist and Human Liberation*, Maryknoll/New York 1979; *Planetary Theology*, Maryknoll/New York 1984.

⁵⁰ TISSA BALASURIYA, *Planetary Theology*, 14.

⁵¹ *Planetary Theology* is 274-page long. 150 pages are given to social and religio-cultural analysis; the rest is a reformulation of basic Christian doctrines, such as God, Jesus Christ, church, catechetics, worship, and spirituality.

⁵² *Ibid.*, 167.

rallying point of revolutionary struggles for these values« and can be »an inspiration for an emphasis on a pattern of socio-economic development in favor of the masses rather than of privileged elites«. ⁵³ Balasuriya does not discuss at any length the divinity of Jesus (he does not deny it), but prefers to speak of the »cosmic Christ and universal fulfillment« or the »Christic dimension« and spells out its implications for a planetary theology.

Meditation on the cosmic dimension of Christ can lead us to a re-evaluation of some of the basic injustices of what has passed for Christian thought. Creation has to be rethought in terms of the Christic presence in all created reality. Our attitude to the universe will be deeply influenced by such a consideration. Respect for nature and the prevention of its pollution, exhaustion, and destruction would acquire a christic dimension.

The incarnation and redemption would have to be thought out not only in terms of the life and times of Jesus of Nazareth but also in terms of the associated universal significance as engaging the cosmic dimension of Christ. Human history would then be re-evaluated as the privileged area of the Christic return of conscious and intelligent humanity to the Creator. Revelation would have to be understood as a continuing process, begun with creation itself and never ending. The message of God to humankind would have to be humbly discerned in nature, in history, and within our own selves — in addition to the written Scriptures and Christian tradition. The other religions, theologies, and movements of humanity will also have to be discerned as part of this christic manifestation. A spirituality for a planetary age will then be a consequence of meditation on the world, on the agony of human beings in it, and on the designs of a divine providence for all creation. ⁵⁴

In his ecclesiology, Balasuriya calls for a »conversion « of the Church's mission away from concerns for ecclesial self-survival and consolidation to human liberation: »A renewed, planetary concept of mission and evangelization has to give priority to the fostering of relationships of solidarity among persons and peoples based on the biblical values of the rule of righteousness, the Kingdom of God.« ⁵⁵ Conversion, which the Church seeks, must not be only of persons but also of societal systems. In this task, the Church must cooperate with its actual or potential opponents such as Marxists or socialists. Concerning the inner life of the church itself, Balasuriya calls for a re-examination of the goals and mission of religious orders, missionary work by the Third World Christians to the First World Church and the local elites of Third World countries, the abolition of denominational divisions, the liberation of women from sexist discrimination in Church organization.

Moving on to catechetics and worship, Balasuriya reinterprets the Ten Commandments and the seven sacraments by highlighting their social implications. He decries the individualistic and ritualistic character of Christian worship and urges an action-oriented

⁵³ Ibid., 179.

⁵⁴ Ibid., 189–90.

⁵⁵ Ibid., 194.

liturgy.⁵⁶ He also calls for the incorporation of cultural feasts into the liturgy and the adoption of non-Christian religious rites, symbols and sacred scriptures.⁵⁷

Lastly, Balasuriya develops a spirituality of justice. He contrasts cultic and prophetic spirituality, the former more individualistic and devotional, and the latter directed to social transformation. Spirituality of justice views faith in God as requiring a deep conviction in the march of history in which personal, social, and planetary relationships can be improved; hope as an unquenchable, optimistic thrust into the building of the future; and love as the fruit of justice. He makes very concrete suggestions as to how to acquire the virtue of social justice and delineates strategies for political action based on courage, prudence, and moderation.⁵⁸

Balasuriya's planetary theology is markedly consistent with Liberation theology methodology of starting from social analysis and theologizing on that basis. He deserves credit for drawing attention to the need of formulating a global theology of liberation that does not minimize the necessity of local or contextual theologies but situates them in the context of international systems of oppression and injustice. Also praiseworthy are his refocusing the church's mission on the task of liberation and his highlighting the social dimension of the liturgy and sacraments. His is the first attempt by an Asian theologian to reformulate from the Asian perspective the main doctrines of the Christian faith.

Nevertheless, despite his intention to develop a planetary theology from the Asian perspective, there is little explicit integration of Asian *cultural* and *religious* traditions into his theology, except for a call to incorporate cultural feasts and religious rites and scriptures into worship. For instance, there is no attempt to reconceive God or the divine Trinity in light of Hindu religious thought or of Theravada non-theistic Buddhism. In his christological discussion, despite his notion of christic dimension, there is no explication of how it is present in Asian religions or in which sense it »fulfills« them. Nor is there an explicit effort to ground social justice in the practice of voluntary poverty of Oriental monasticism. In general, his theological elaboration reads like a Liberation theology with an Asian slant but not a culturally and religiously Asian theology.

This lacuna is amply filled by the theological writings of Choan-Seng Song.⁵⁹ At the beginning of the essay I have already mentioned his critique of Asian theology as overly

⁵⁶ See *ibid.*, 226–43.

⁵⁷ See *ibid.*, 243–51. See also his extended exposition of the socio-political implications of the Eucharist in *The Eucharist and Human Liberation*.

⁵⁸ See *Planetary Theology*, 254–74.

⁵⁹ Choan-Seng Song is currently Professor of Theology and Asian Cultures at Pacific School of Religion in Berkeley, California, and Regional Professor of Theology at the Southeast Asia Graduate School of Theology. Trained in philosophy at the National Taiwan University (B.A.) and in theology at New College at the University of Edinburgh (B.D.), Song obtained his Ph.D. from Union Theological Seminary in New York. He was Principal of the Tainan Theological Seminary, Taiwan; Visiting Professor at Princeton Theological Seminary; and Associate Director of the Secretariat of the Faith and Order Commission, World Council of Churches, at Geneva. The following are his main publications: *Christian Mission in Reconstruction. An Asian Analysis*, Madras 1975 / Maryknoll/New York 1977; *Third-Eye Theology. Theology in Formation in Asian Settings*, Maryknoll/New York 1982; rev. ed. 1990; *The Tears of Lady Meng. A Parable of People's Political Theology* (World Council of Churches) Geneva 1981 / Maryknoll/New York 1982; *The Compassionate God*, Maryknoll/New York 1982; *Tell Us Our Names. Story Theology from an Asian Perspective*, Maryknoll/New York 1984; *Theology from the Womb of Asia*, Maryknoll/New York 1986, and his announced trilogy on christology of

dependent on Western theology and his proposals to construct a genuinely ethnic theology with the resources of Asian imagination and liberative action on behalf of others based on God's compassion. His critique of Asian churches and their theologies is already implicit in his first book in which he attempts to reconstruct the concept of Christian mission from the Asian perspective. Song calls for a celebration of the end of the foreign missions of the church in the West, »rejoicing that the church of the Third World has at long last come of age, rejoicing that she is now bold enough to declare that the final chapter of Western foreign missions has been written.«⁶⁰

He sees Christian mission rooted in the twin doctrines of God's creation and incarnation. Corresponding to God's creative act, Christian mission must be exercised in four areas: culture, history, society, and politics. Corresponding to God's act of self-emptying in the incarnation, Christian mission must not be concerned for its own self-aggrandizement but for the sake of humanity, for, says Song, »as long as the church is preoccupied with her own endowments, welfare and security, she only pays lip-service to Christ's mission of self-emptying.«⁶¹

It is also in light of the nature of Christian mission as manifesting the redemptive presence of Christ in the world through actions for peace and justice that Song reexamines the sacraments, in particular the Eucharist. For him, the battles between Catholics and Protestants regarding the sacraments have been engaged wrongly as ecclesiastical, confessional, liturgical issues; rather they should be viewed as mission-oriented issues. They are words in action for socio-political liberation. Furthermore they should be seen within the sacramental nature of the universe in which anything is potentially sacramental because the world is created by God and redeemed by Christ. In this way, says Song, »the concept of a sacramental universe ought thus to be able to help us broaden the purview of Christian mission. It reminds us that there is no so-called religious realm well defined for carrying out Christian mission. Christian mission has to do with man's cultural and social concerns as well as his religious needs.«⁶²

Using the biblical image of the Exodus Song goes on to elaborate at great length the socio-political dimension of Christian mission to promote freedom both in the church and in the society at large:

The church cannot escape the demand of her faith to stand with the masses of people in their struggle for justice, equality and freedom. But she cannot agree to the use of power that will bring bloodshed and instigate hatred. At the same time she cannot be a silent witness to the tragedy which would destroy the very structure of justice which the people desperately seek to build. The mission of the church should thus consist in providing the foundation of love on which, and on which alone, the meaningful and relatively durable structure of justice can be erected.⁶³

which the first volume has appeared entitled *Jesus, The Crucified People*, New York 1990, to be followed by *Jesus and the Reign of God* and *Jesus in the Power of the Spirit*.

⁶⁰ *Christian Mission in Reconstruction*, 1.

⁶¹ *Ibid.*, 76.

⁶² *Ibid.*, 111.

⁶³ *Ibid.*, 158–59.

A discussion of Christian mission in Asia cannot but deal with the presence and function of non-Christian religions. Song believes that in a dialogue with Asian religions, the universality of Christ must be proclaimed; the grace manifested in these religions must have something to do with the grace of God in Jesus Christ, whether it is recognized or not. But Song does not subscribe to the theory that non-Christian religions are nothing but *preparatio evangelica* or *preparatio incarnationis*, according to which they have no intrinsic value and therefore are set aside after the Incarnation. Rather he holds that »the Word of God which was present in the beginning of the creation and has now become present in Jesus Christ has always constituted the basis of man's spirituality.«⁶⁴ The task of mission is to confront members of other religions with the presence of Christ. Eventual conversion to Christ does not entail a clean break from one's religious and cultural associations so that there can very well be Christian Buddhists, Christian Hindus, Christian Confucianists and so on.

Finally, Song urges Christian mission in Asia to abandon what he calls »morphological fundamentalism«, that is, the churches in Asia must make a hard attempt at erasing denominational barriers (in church polity, liturgy, and theology which are inherited from Western denominations), proselytism, and missionary elitism (the idea that only some are missionaries while the majority are not).⁶⁵

Song's two basic themes, namely, indigenization of Christianity through cultural imagination and socio-political activity, recur in his later works but with a notable difference. Whereas in his first book, there were but sporadic references to Asian literature (most of the footnotes cite European and North American authors), in his later books the use of Asian sources increases dramatically. This is of set purpose. He now wants to develop a »Third-Eye Theology.« The expression »third eye«, derived from Buddhism, refers to the power to perceive hitherto unheard-of regions concealed from us through our own ignorance. Western theology, which has so far dominated the Third world, is predominantly Latin and German (Song speaks of the »Latin and teutonic captivity« of theology). To break away from this double bondage, Asian theologians must develop a third eye, namely, »the power of perception and insight that enables them to grasp the meaning under the surface of things and phenomena.«⁶⁶

An Asian Christian theology, according to Song, proceeds not from abstract and universal principles but from two basic facts: love and suffering, the former because the biblical God acting in history is defined as *agape*, and the latter because of the Buddha's insight that life is suffering and of the immense suffering of huge masses of Asian peoples. Theology has its beginning and possibility in God's love as manifested in his creation and redemption or, as Song puts it, in »the heartache of God«. Such divine love is a suffering love in a particular place and time. Theology, which reflects on this divine love,

⁶⁴ Ibid., 197.

⁶⁵ See *ibid.*, 229–36.

⁶⁶ *Third-Eye Theology*, xi.

should not begin with the study of God. Rather it should start with the study of humanity, the study of people and the world, in short, the study of God's creation. Human beings with all their problems — social, political, psychological, ecological, or whatever — are subject matters of theology. The world with all its ideology, organizations and structures, religions, arts and poetry, provides themes for a living theology. The universe with all its problems and issues calls for theological analysis and interpretation.⁶⁷

Following his own methodological counsel Song devotes large sections of his works to a socio-cultural analysis of Asia and Asian religions.⁶⁸ This analysis serves as the background for the theological process of passing from the ethno-religious exclusivism (which Song calls »centrism«) of Judaism and Christianity to the movements of nations and peoples of Asia. Such act, which is termed »transposition«, will disclose the presence of God in this vast portion of the world outside the Judeo-Christian traditions. In his *The Compassionate God*, Song shows how centrism is one of the main obstacles to the building of an Asian theology. Accordingly, to achieve the »transposition« his first step is to locate the forces in the Old Testament that draw Israel out of its centrism and set it in relation to other nations. The second step is to examine Jesus' attempts to liberate his own people from their ethno-religious centrism. The third step is to explore the ways in which God is redemptively present in the suffering of Asian peoples under poverty, oppression and injustice. Only in this way can an authentically Asian theology emerge.

In shaping this ethnic theology, Song makes extensive use of a great variety of stories, poems, folktales, novels, artistic drawings from all parts of Asia. Prominent also are the sayings and teachings of religious sages as well as the doctrines of Asian religions. He meditates on the grief and hope of a Vietnamese young war widow, explores the sacramentality of a bowl of rice, reflects on ancestor worship, interprets Japanese *haiku* and novels, unleashes the liberative power of Taiwanese and Korean folksongs, celebrates the poems of an imprisoned Filipino revolutionary, explicates the import of anti-Reagan and anti-Deng Xiaoping cartoons, and unfolds the »critical transcendence« of mask dance.⁶⁹

Of particular interest is Song's elaboration of political theology from the Chinese folktale of Lady Meng whose husband was sacrificed by Emperor Ch'in Shih Huang-ti during the construction of his protective ramparts and whose bones were turned into living little fish after they had been ground into powder at the Emperor's order because she had dared to curse his cruelty and injustice.

The history of a nation does not consist mainly of emperors, kings or presidents. Nor is history primarily the history of revolutionary heroes. What makes history history are the people in whom the soul of Lady Meng lives — people humiliated and exploited, but awakened to challenge the power of death with the power of resurrection ...

⁶⁷ Ibid., 95.

⁶⁸ See, for instance, *The Compassionate God*, 145–260 where Song gives a historical analysis of China and Taiwan and *Theology from the Womb of Asia*, 19–42.

⁶⁹ For examples of these, see *Theology from the Womb of Asia*.

It is into this movement of people's history that we as Christians of Asia have become incorporated. We are not writing a »Christian« history of Asia. As long as we are intent on such a history, it becomes missionary history, a history of confessions and denominations. But as we begin to write history with our fellow Asians, it turns out, to our surprise, to be a history of the cross and resurrection in Asia.⁷⁰

In developing his christology Song keeps asking himself whether Jesus has been waiting for the past two thousands years to hear something different about himself from the parts of the world now called Third World, especially Asia. To answer this question Song combs the stories of sufferings and oppression of Asian peoples to construct a christology from below which identifies Jesus with the crucified people, men and women.⁷¹

Song's theology possesses a vigorous prophetic voice and a vibrant liberational thrust, steeped in the humus of Asian culture and religions, enlivened by a fertile imagination, and graced with a vivacious style. It is also richly nurtured by the Reformed tradition, with heavy emphasis on the Word of God and the cross of Christ. His texts are crafted like multi-colored tapestries, intricately weaving biblical narratives with Asian cultural and religious threads, with the twin patterns of inculturation and socio-political liberation intertwining with and strengthening each other. One may wish that Song had not dismissed metaphysics so lightly and that he had mined more extensively the philosophical ore of Asian religions in elaborating his theology of God and the world. But his is, no doubt, a narrative theology at its best.

Song himself is very appreciative of another kind of Asian narrative theology, namely, Minjung theology.⁷² Minjung, a Korean word left untranslated, is composed of two Chinese characters, »min«, (literally meaning »the people«) and »jung« (literally meaning »the mass«). Taken together »Minjung« means the mass of people or the people. In Minjung theology however the term means, as defined by Moon Dong-whan, all those people who are politically oppressed, economically exploited, socially alienated, and culturally kept uneducated by the existing system of society.⁷³ A radically indigenous theology, Minjung theology is born out of the long saga of oppression and humiliation inflicted upon the Korean people by such great powers as China, Japan, and Russia and by the elite of their own society. The present division of the country into North and South Korea is also the fruit of foreign domination.

The more recent background of Minjung theology is the struggle by various Christian groups, intellectuals, and workers against the injustices and dictatorship of the Park Chung-hee regime in the seventies. Fundamental to the shaping of Minjung theology is

⁷⁰ *The Tears of Lady Meng*, 65. Also of great interest is another collection of stories contained in *Tell Us Our Names*.

⁷¹ See *Jesus, The Crucified People*, in particular the last chapter.

⁷² See *Theology from the Womb of Asia*, 70–71 and 159–61 where he discusses Minjung theology's notion of *han* and use of mask dance. See also his »Building a Theological Culture of People«, in: JUNG YOUNG LEE (ed.), *An Emerging Theology in World Perspective. Commentary on Korean Minjung Theology*, 119–34.

⁷³ See WONMO DONG (ed.), *Korean-American Relations at Crossroads*, Princeton/N.J. 1982, 17. For a basic bibliography on Minjung theology, see JUNG YOUNG LEE (ed.), *An Emerging Theology in World Perspective*, 211. The most important sourcebook on Minjung theology is *Minjung Theology: People as the Subjects of History*. Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia, Maryknoll/New York 1983.

commitment to and participation in the struggle for economic, political, and social change. Methodologically, this personal engagement means that when it comes to doing theology, the most important strategy in communicating ideas is telling stories. These can be real-life stories (the *silhwa*) and folktales (the *mindam*). These stories are narrated and sung at mask dances (*talch'um*), Korean opera (*pansori*), or shamanistic rituals (*kut*). They can also be told in private, by word of mouth. The purpose of storytelling is to raise the consciousness of the people regarding their oppressed condition and their duty to liberate themselves.

Minjung theology is structured around two basic concepts: *han* and *dan*. *Han*, another word that defies exact translation, literally means anger, grudge, or sad resentment. In Minjung theology, it refers to »the anger and resentment of the minjung which has been turned inward and intensified as they become of objects of injustice upon injustice.«⁷⁴ The task of Minjung theology is to devise ways to release the *han* and thereby liberate the minjung.

The process of resolving the *han* is called *dan*, literally meaning cutting off. According to Kim Chi-ha it takes place on both individual and collective levels. On the individual level, it requires self-denial or renunciation of material wealth and comforts. This self-sacrifice will cut off the *han* in our hearts. On the collective level, *dan* can work toward the transformation of the world by raising humans to a higher level of existence. This process, according to Kim Chi-ha, is composed of four steps: realizing God's presence in us and worshiping him, allowing this divine consciousness to grow in us, practicing what we believe in God, and overcoming the injustices by transforming the world.⁷⁵

Other Minjung theologians, especially Hyun Young-hak, and Korean feminist theologians advocate more traditional methods to release the *han*, such as rituals, drama, mask dance, and shamanism. By means of these activities the participants reach what is called »critical transcendence« through which past *han* is resolved and liberation achieved.⁷⁶

Minjung theology derives its inspiration not only from the people's experience of *han* but also from the event of Jesus and the working of the Holy Spirit. The Jesus event is seen as the archetype of all other liberation events, and Minjung theology tends to identify the various struggles for liberation in the Korean history as manifestations of the Jesus event. To be more exact, it is not Jesus himself who is present in Korean liberation movements but the Holy Spirit who, unrestricted in space and time, is actively present in Korea and other places without an explicit connection with the historical Jesus.

Finally, Minjung theology is profoundly eschatological and accords the idea of the millennium a central role. Suh Nam-dong draws a distinction between the Kingdom of

⁷⁴ MOON HEE-SUK, *A Korean Minjung Theology: An Old Testament Perspective*, Maryknoll/New York 1985), 1–2. James Cone suggests that the equivalent of *han* is the »blues« in Black experience in North America.

⁷⁵ See the exposition of Jung Young Lee in: Id., *An Emerging Theology in World Perspective*, 10–11. Besides Kim Chi-ha two other prominent exponents of Minjung theology are Professor Suh Nam-dong and Professor Ahn Byung-mu.

⁷⁶ Korean feminist theologians have highlighted the role of women as priestesses in shamanistic rituals (*mudang*) as a way of liberating them from their manifold bondage. See HYUN-KUNG CHUNG, »Opium or Seed for Revolution? Shamanism: Women Centred Popular Religiosity in Korea«, in: *Theology of the Third World*, 96–104.

God and the millennium, between political messianism and messianic politics. The Kingdom of God symbol has become abstract and other-worldly; it is the ideology of rulers practicing their »political messianism«, whereas the idea of millennium is concrete and this-worldly; it is the symbol of hope of the minjung in their »messianic politics.«⁷⁷

Of the three samples of Asian theology, no doubt, Minjung theology is the most ethnic. It originates from a very specific ethnic and even nationalistic experience. It is also a liberation theology par excellence inasmuch as it focuses exclusively on the *han* and the means to release it. One might regard it as a showcase of an ethnic liberation theology whose strengths and weaknesses can serve as cautionary tales for constructing indigenous theologies. Sympathetic critics praise its demand for personal engagement in the socio-political struggle, its explicit contextualization of Christianity in the political and cultural experience of the poor and the oppressed, its storytelling method, and its feminist concerns. On the other hand, criticisms have been voiced against its syncretism (especially its inclusion of shamanism), its subordination of Scripture to experience, its romanticization of the minjung, its overemphasis on structural evil, its identification of the minjung with the People of God, its identification of Jesus with the minjung, and its anthropocentrism.⁷⁸

III

In this concluding section I will briefly summarise the main features of an Asian Liberation theology and suggest some further tasks still to be done.

1. Like all Liberation theologies, Asian Liberation theologies insist on the necessity of personal commitment to and participation in the struggle with and for the poor for their full human dignity and rights.

2. Like other Liberation theologies, Asian Liberation theologies emphasize the need of a social analysis as an integral part of the process of theologizing. Asian theologians, however, point out that the Marxist analysis, while useful in the economic arena, is not adequate to the situation of Asian countries which are marked not only by extreme poverty but also are the cradle of most world religions.

3. It follows that the task of indigenization or contextualization of Christianity in Asia cannot be accomplished by socio-political actions alone but also by religio-cultural inculturation. These two processes are two sides of the same coin. It is only by participating in the religiousness of the poor masses that Christians can be authentically Asians.

4. Almost all Asian theologians are convinced that Western tradition and theology either imported by missionaries or imbibed by Asian graduate students during their academic formation in Western universities have little relevance for their social and

⁷⁷ See SUH NAM-DONG, »Historical References for a Theology of Minjung«, in: *Minjung Theology: People as The Subjects of History*, 164–77.

⁷⁸ For a critique, both positive and negative, of Minjung theology from North American, Asian, and African perspectives, see JUNG YOUNG LEE (ed.), *An Emerging Theology in World Perspective*. The book also contains a letter of the Theological Commission of the Evangelisches Missionswerk, West Germany, to the Minjung theologians who then reply to the various criticisms expressed in the letter.

ecclesial situations. An Asian theology will emerge only when the socio-political dimension of the Christian faith is made effective (Minjung theology and Balasuriya) and the basic Christian beliefs reformulated in the context of Asia's non-semitic religions and Asian culture (Song).

5. Compared with the achievements of Latin American Liberation theology, Asian theology has still a long way to go. One of the reasons for this paucity of theological production, and more importantly, of immediate impact on local churches at the grassroots level, is the fact that Asian theologians do not have a common native language to communicate their ideas to each other (except English which is the language of colonizers in many Asian countries!). And even when they are able to speak and write in English, much of the subtleties and nuances of their culture is lost in the translation. Despite this linguistic handicap, there is the need for Asian theologians to embark upon projects analogous to the *CEHILA* (La comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latino-americana) and *Teología y Liberación*. In other words, Asian theologians as a group need to be engaged in the re-writing of church history from the perspective of the Asian peoples and the systematic reformulation of the Christian beliefs in the context of Asian religions and cultures. Perhaps it is in the process of accomplishing these projects that the strengths and weaknesses of an Asian ethnic theology can be seen more concretely and adopted or avoided accordingly.

6. In elaborating this Asian theology, one of the most challenging issues that Asian theologians will be facing is the methodological stance to be taken with regard to the Christian heritage as this has been developed in the West. The three theologies selected for consideration above may be said to represent three possible approaches to inculturation of Christianity in Asia. On the right stands Tissa Balasuriya who

attempts to develop a planetary theology from the Asian perspective but still remains very much within the bounds of traditional theological categories. On the left is the radically indigenous Minjung theology, still in its infancy but quite resolute, whose Christian character is suspect. In the middle stands C. S. Song who makes extensive use of Asian resources in his theology but still maintains his allegiance to the biblical heritage. Any future Asian Christian theology will have to decide on how in the midst of all its inculturation efforts it can still remain a *Christian* theology.

7. Among the issues that should concern Asian theologians in the immediate future are, it seems to me, still those that have occupied them in the last three decades: (a) the doctrine of the Trinity and the role of Jesus Christ as the universal savior vis-a-vis other religions; (b) the development of authentically ethnic forms of worship, prayers, and religious life; (c) missionary activity beyond the confines of Western confessional divisions; (d) the development of church structures inspired by the Three-Self Movement initiated in the People's Republic of China; and (e) the continuing presence of socialist regimes in spite of the collapse of communism in many other parts of the world.

JAPANESE MONOTHEISM

by Jacques H. Kamstra

Nowadays the first Christian encounter with Japan is considered as something of the past which only survives in some distant areas and in the Kakure-kirishitan. Important issues of that encounter are left for what they have been and all attention is focussed on a philosophical approach of Christianity with Zen-Buddhism, which is raised to the central point of the dialogue of Buddhism and Christianity. Are there no other objects of dialogue in the encounter of Japan's religions with Christianity? What has been for instance the impact of Western theism on the religious developments of the Edo period which inter alia also finally led to State Shinto? To what degree did Christian theism exert its influence on the intellectuals who during the Edo period shaped new forms of Shinto? How was this possible in a period during which Christianity was denied and forbidden. This question is the subject of this paper. First I will try to look at the history of Western spiritual indoctrination during the Edo period until 1868. Then I will try to describe the process of incubation of the idea of western theism in the minds of some Japanese intellectuals. Finally I will try to determine to what extent these ideas are incorporated in the so called Shinkoshukyo and Shin shin-shukyo, which came into existence since the beginning of the nineteenth century. What kind of Christian concept of God influenced these Japanese? The concept which was preached in the 17th century by missionaries in Nagasaki or which is described in the Chinese books written by Italian Jesuits and reached Japan secretly by means of Chinese smugglers? I hope to prove that Christianity was absorbed by the Japanese concept of oku, which is the centripetal power which absorbs all kinds of thoughts from outwards, soto, and turns them inwards, uchi, into something typical Japanese. The history of Japanese religion describes these incessant dynamics of absorption and transformation, which not with some dedain should be disposed of as syncretism. I hope to prove that Western ideas and even the central Christian concept of God being the focus of Christian religion has to pass this whirlpool in order to become uchi or oku or really Japanese.

1. The West in Japan

Thirty years ago a sick Japanese journalist whom I visited in a shabby village-hospital somehow shamefully gave me a manuscript. He felt guilty because he feared that I would not agree with his writings. His manuscript written in 1950 in Sasebo and still owned by me contains a phantastic story about the origin of the Japanese people and the arrival of the first emperor in Japan. The Japanese people should have originated from one of the twelve tribes of Israel, which roaming overland from Judea via Persia and China finally should have reached Kyushu as the tribe which in the West was considered to be lost

somewhere in Asia. The first emperor Jimmu should have been none other than Jesus Christ, who after his Ascension should have landed on the small islet of Aoshima a few miles away from the western shores of the Nagasaki prefecture. He should have been the divine founder of the imperial dynasty. Some maintain that in one of the mirrors, which adorn the takamikura, the imperial throne, used by emperor Akihito on 12 November 1990 on occasion of his solemn inauguration, should contain the Hebrew letters for Jahwe: I am who I am. These doubtful facts could explain why the Japanese people always should have believed in one God and should have been monotheists. Nowadays nobody believes these stories which before World War II have been made up in order to persuade Christians to participate in the rites of State Shinto. Monotheistic belief and the concepts of creation and creator became manifest in Japan since the first Europeans embarked on the shores of Kyushu. So Western influence to some extent modified Japan's polytheism into monotheism. How did Japan and the West become acquainted with each other? It was Marco Polo who in the second half of the 13th century made Japan known in the West in his book »The description of the world« when he wrote: Cipingu is an island to the sunrising which is on the high sea 1500 miles distant from the land of Mangi. It is an exceedingly great island. The people of it are white, fairfashioned, and beautiful, and of good manners ... Moreover, I tell you that they have gold in very great abundance, because gold is found there beyond measure.... Therefore I tell you that they have so much gold that it is a wonderful thing, and I have told you, so that they do not know what to do with it. Three centuries later the details about the superabundance of gold in this country enticed the first Europeans to the shores of Nagasaki prefecture. Western influence began in the 16th and the 17th centuries with the arrivals of the Portuguese (1549–1639), Spaniards (1593–1624) and the Dutch (1609–1854). Western indoctrination of Japanese intellectuals also was realised by Western books which had been translated into Chinese and secretly had been smuggled into Japan.

1.1 The Portuguese and the Spaniards

In September 1543 three Portuguese mutineers Antonio de Mota, Francesco Zeimoto and Antonio Peixoto, landed on the island of Tanegashima S. of Kyushu. The Japanese were very pleased with them and the shots of their rifles in particular drew peculiar interest. Four years afterwards in December 1547 the Jesuit Francisco Xavier while travelling from the Molucca islands to Goa in India met three young Japanese guided by a samurai from Kagoshima named Yajiro who had been sued for murder. Xavier sent this Yajiro to Goa where he became baptized as Paulus. In June 1549 Francis himself departed from Malacca together with two other Portuguese and three Japanese. In August 1549 he arrived in Kagoshima. One month afterwards the daimyo of Kagoshima received him in audience and gave him permission to preach the Christian faith. He travelled overland from Kagoshima to Hirado. His companion brother Fernandez was the first missionary in Japan to baptize hundred Japanese. Xavier travelled to Hirado, Hakata, Yamaguchi, Iwakuni, Sakai and in January 1551 he arrived in Kyoto. Here he stayed eleven days. Disappointed for not having been invited to an audience by the emperor he returned to Hirado. After a final visit to Yamaguchi and Hirado he left Japan for ever.

During his stay in Japan he did not score mass-conversions: only 800 Japanese had been baptized. In 1585 the pope in his letter *Ex pastorali Officio* assigned Japan to the Jesuit order. In 1592 the Spanish governor of the Philippines was permitted to send Spanish Franciscans, Augustinians and Dominicans and also quite a few businessmen. Within ten years many Japanese were baptized. The figure of one million or 750.000 baptisms between 1605 and 1614 seems to be grossly exaggerated. Nevertheless in 1614 the number of christians was at the most 300.000 by Vos estimated as still more than 10% of the population. The increasing number of Christians and the radical rejection of Japanese religions by the foreign missionaries in other words the preaching of a religion which did not tolerate any compromise with these religions upset many Buddhist monks. They had an enormous influence on the political leaders of Japan who in addition were very concerned about the close ties of the missionaries with the political leaders of Spain and Portugal. They were afraid that Japan would share the fate of the Philippines which Legazpi after his arrival in Cebu in 1565 turned into a Spanish colony. This fear was increased by the Spaniards and the Dutch. In 1611 a Spanish delegation submitted to shogun Ieyasu a number of demands aimed at the colonisation of Japan. In 1611 the Dutch on the other hand in order to meet their economic aims were not afraid of forging a letter of the Dutch Prince Maurits to Ieyasu in mentioning that the Spanish and Portuguese businessmen and missionaries were engaged in stirring up the Christians against the government. In 1617 they overwhelmed a Portuguese ship and produced letters which describe how the Nambanjin (>the southern Barbarians<, the Japanese designation of Portuguese and Spaniards) incite the Christians to revolt. According to Kaempfer the Japanese Christians should have asked the king of Spain to overthrow the Japanese government. Otis Cary is of the opinion that these letters never existed. Thus Japan became confronted with the European discrepancies of the sixteenth and seventeenth centuries and the neighbourhood of Nagasaki also became the site of the Eighty Years' War between Holland and Spain. All this led in 1624 to the expulsion of Spaniards from Japan and in 1636 to the confinement of all Portuguese merchants to Deshima: a small fanlike islet in the Bay of Nagasaki which was separated by a canal from the city of Nagasaki. In 1638 the revolt of Christians and farmers who were squeezed out by taxes was crushed also by 426 shots of the guns of the Dutch ship »De Rijk«. More than 70.000 people died. In August 1639 the last Portuguese were expelled from Japan. A number of severe measures were designed in order to put an end to Christianity. All districts of the country were divided into groups of five or more households: the gonin-gumi. Its leaders were obliged to inform on Christians. The detection of a Christian implied the punishment of the group. Other measures consisted in religious investigation (shumon aratame), imposed by law on all parts of the country and the obligation of every family to become registrated in Buddhist temples (danna tera). Every one was obliged to keep a temple certificate. In 1659 this registration was made compulsory for everyone. Since then all changes in the families became registrated in the temples. Another measure consisted in the so called efumi, the trampling of an image (of Jesus Christ). Since 1631 this measure came into effect. In 1640 it became obligatory for everybody. At first these efumi consisted in paper images which were used in house to house calls in areas where the presence of Christians was presumed. In 1669 the paper images were replaced by 20

copper plates, made by the coppersmith Hagiwara Yuza. The copper images were installed in the pavement of the temples. Eleven of these plates still are preserved in the National Museum of Tokyo. A special prison for detected Christians and missionaries was built: the Kirishitan-yashiki, the 'Christian settlement'. In spite of their short-lived stay in Japan, the impact of Spain and Portugal in particular on the material and spiritual culture of Japan was enormous. Several works on the Christian doctrine written and printed in that time on a Western press in Amakusa are still extant. So in 1599 in Amakusa a book of Fray Louis de Granada was printed which was based on the philosophy of Aristoteles. Even in Kyoto they had established an academy of natural sciences and installed there several astronomical and optical instruments. Hundreds of Portuguese loan words still betray that influence: pan (bread), casteira (castella:famous Nagasaki cake), ananasu (ananas), arukoru (alcohol), banko (bank), barusamu (balsamo), etc., but also Afurika (Africa), Ajia (Asia), Ejiputo (Egypt), Igrisu (England) and even Olanda (Holland). Many latin words were somehow preserved in the Nagasaki area by the hidden Christians, the kakure-kirishitan.

1.2 The Dutch

Since the departure of the Spaniards and the Portuguese only the Dutch were left in Japan. The first Dutch ship arrived in April 1600. In August 1609 the Dutch were permitted to erect a trading post in Hirado. From 1613 until 1623 the English shared with them this post. In 1641 the Dutch settlement of Hirado was torn down and transferred to Deshima in Nagasaki after the Portuguese and the Spaniards left Japan in 1639. They were allowed to stay on one condition: they should not exert any form of religious propaganda. Upon their arrival in Deshima their ships were combed for religious articles. This is described by the German historian and son of a minister Engelbert Kaempfer, who stayed in Deshima from 1690 to 1692: 'As soon as we discovered this land, every one was obliged pursuant to an order from above, and ancient custom, to give his prayer-book, and other books of divinity... to the captain, who...packed all up in an old cask, and hit it from the Japanese till our return. The aims of the Dutch were not religious but economic as is described by Kaempfer in 1692: 'so great was the covetousness of the Dutch..that they...chose to remiss in performing divine office on sundays and solemn festivals, to leave off singing psalms in public, entirely to avoid the sign of the cross, the calling upon Christ in presence of the natives and all outward marks of Christianity. The Dutch kept these regulations and seemed to be indifferent in religious matters. According to Pagès they should have testified to the Japanese authorities: 'we are no Christians but Dutchmen'. On several occasions they handed over Roman Catholic missionaries detected by them as stowaways on their ships to the Japanese authorities. Thus between 1639 and 1854 the Dutch were the only Europeans who were allowed to enter Japan. They owed this privilege to the fact that they — contrary to the Portuguese and the Spaniards — confined themselves to trade and refrained from any kind of religious matters. They even cooperated to detect Christians and to assist as interpreters in the interrogations of suspected persons. So in 1643 and in 1708 Adrianus Douw assisted Arai Hakuseki (1657–1725) in the interrogation of the Italian priest Sidotti. On that occasion Arai interrogated also the Dutch captain Herman Mënsing, who had handed over Sidotti

to the Japanese. Everyone who with the Dutch ships came ashore in Nagasaki in advance thoroughly had to be body searched by the so called Japanese »voeldermannen«, body-searchers. Weapons, gunpowder, and bibles, preserved in a »bijbeltonnetje«, a bible-casket, were handed over to the Japanese authorities. They were returned upon departure from Deshima. Lists of books were drawn up by the »boeken-commissaris«, the book-commissioner, and in Edo submitted to the »Keizer«. This word »emperor« referred to the shogun, who resided in Edo. Only the captains of the ships were not covered by these regulations. In going ashore three times a day they looked very corpulent: their coats and trousers being so ample that they could carry ashore quite a lot of smuggled goods. Sometimes the burden was so heavy that sailors had to support them. This came to an end since Japanese officials kept the keys of the storehouses under trust, held the access-bridge of Deshima under control, and allowed the Dutch to enter Nagasaki only twice a year. It is obvious that the introduction of religious and philosophical literature into Japan not could be expected from them. This would endangered their trade monopoly, the export of copper, silver and sulphur and the import of Dutch merchandise and silk from China and Macao. All this required many hardships as there are the troublesome journey to Edo, the creeping around on hands and feet and the performance of western dances in order to amuse the shogun. Religious or spiritual influence could not be expected from them. So Paul writes: »On reading accounts of the Dutch on Deshima during the Tokugawa period, one get the impression that, despite their long residence of more than two hundred years the Hollanders cared little about the culture and history of their host country. They are sometimes portrayed, in fact, as dull-witted merchants concerned only with their ledgers, inventories and schnapps. The Europeans who did show interest in Japan were foreigners in Dutch service, such as Engelbert Kaempfer and Philipp Franz von Siebold; the Dutch merchants, so the story goes, were so many »economic animals« whose only concern was trade and commerce'. The best reports on Japan are written by these foreigners: the German Kämpfer, the Swede Thunberg and the German von Siebold. There is one exception, however, the »Opperhoofd« of Deshima Isaac Titsing. Since Yoshimune's permission of 1720 the Japanese interpreters of Dutch books introduced into Japan translations of books on Western natural sciences: anatomics, biology, law, politic science, astrology and last not least the art of weaponry. For centuries all these sciences together as far as described in Dutch books were called rangaku, Dutch learning. This study to many became an obsession: rampeki, Dutch Craze. Sansom: »It was a craze which affected such practical persons as Tanuma Okitsugu, who encouraged Dutch studies, perhaps not so much as a policy as out of curiosity and a desire for rare objects'. So Otsuki Gentaku writes: »The beginning of the study of Dutch meant the arrival of the benefactions of modern civilisation. The Dutch nation is well up in science especially astronomy, medicine and mathematics«. In spite of the popularity of Rangaku in Japan the Dutch culture which reached Deshima was a material one which is apparent in many Dutch loan words still in use today: biiru, beer; dansu, dance; dokku, dockyard; garasu, glass; gasu, gas; inki, ink; kanfuru, sulphur; karan, tap; pisutoru, pistol, rampu, lamp; supoito, squirt; pompu, pump; randoseru, knapsack; buriki, tinplate; koohii, coffee; etc. There are no Dutch loan words, however, which indicate religious or philosophical values.

1.3 The Chinese and the West

All this does not imply that during the Edo period apart from what the Portuguese and Spaniards did no spiritual literature at all should have reached Japan. In this respect also in Nagasaki the Chinese played an important part. In spite of the general edict of 1630 which forbade the import of Christian books written by Jesuits in China, yet they succeeded in smuggling this literature into Japan including also works on arithmetics, astronomy and other sciences. In 1658 by special decree a Chinese merchant was condemned to death for importing this kind of books including works on mathematics, astronomy and other sciences. In 1658 the shuffling of foreign missionaries and of Chinese books on Christianity into Japan were explicitly forbidden to the Chinese merchants. Every year they also had to perpetrate *efumi* though at the end of the 18th century this precept became limited to castaways put ashore by them in Japan. In 1685 the Japanese authorities found out that the Chinese tried to sell the Christian books smuggled by them into Japan. Since then the annual number of Chinese ships to board in Nagasaki was restricted to 70. The cargo of the ships became placed under austere censorship on books. In 1688 the Chinese also — like the Dutch in *Deshima* — were confined to a separate settlement in Nagasaki: *Tojin-yashiki*, ›residence for Chinese‹. *Tojin-yashiki* consisted of more than 100 houses along a long street and includes also temples for Chinese divinities and especially for *Kuan-yin*. It is preserved until today. In 1720 the banning order on the import of books also on profane Western studies became lifted after the Japanese physicist *Nakane Genkei* (1662–1733) had pointed to shogun *Tokugawa Yoshimune* (1684–1751) that the prohibition of Christian authors seriously would hamper profane Western studies. Upon this *Yoshimune* made an exception for 11 Chinese translations of European books on the philosophy of *Cicero*, geometry, arithmetics and astronomicals, mostly written by the Jesuits *Ricci* and *Sabbatino de Ursis*. The ban on Christian literature, however, remained enforced. Yet the Chinese tradesmen secretly continued to import into Japan Chinese translations of many Jesuit books on Christianity: books of *Matteo Ricci*, *Giulio Aleni*, *Alphonse Vagnoni* and *Didaco de Pantoja*. Their works circulated in secret and were read all over Japan by famous Japanese scholars like *Honda Toshiaki* (1744–1821), *Hirata Atsutane* (1776–1843), *Koga Toan* (1788–1847), *Sato Nobuhiro* (1769–1850), and *Mitsukuri Gempo* (1799–1863). *Hirata Atsutane*, the last of the ›great men‹ of *fukko shinto*, ›restoration Shinto‹, and populariser of this Shinto used Christian arguments in defense of this Shinto. He did not mention, however, the Chinese sources of his knowledge.

1.4 The Introduction of Western Spiritual Values

Who had the largest impact on these and other Japanese intellectuals? The works of the missionaries who were expelled from Japan or those of the Jesuits in China who never had seen the shores of Japan? Here I have to point out that there is a big difference between the introduction of Christianity in China and in Japan. Due to that difference the Chinese form of Christianity was more plausible to many Japanese intellectuals than was the Japanese form. The Portuguese in spite of the fact that until then all other foreign religions reached Japan after a centuries old incubation in China introduced Christianity

into Japan via their factories of Goa and Macao and not by way of other Chinese cities. The Portuguese and Spanish missionaries in Japan while introducing their *doctrina kiristana*, i.e. Christian doctrine, did not take into account this Chinese incubation process. They even bragged about their Portuguese descent and the support of the Portuguese government. They preached Christianity in a cloak of Portuguese and Latin words and unlike their confreres in China they refrained from any Chinese translations and ideas. The advantage of their method is that the religion preached by them did not become identified with any Japanese religion. The disadvantage was, however, that many Portuguese and Latin words remained obscure. In other words in Japan Christianity was preached as something new and completely different. In China on the other hand Italian Jesuits like Ruggieri, Pasio and Ricci maintained that they and their religion came from *Tianzhuguo*, i.e. India. Why did they act like this? Is it because their motherland Italy did not have any identity yet and consisted of a great number of small states and cities? The Jesuit Valignano who has been active in China as well as in Japan, explained this with the argumentation that what is known of India also goes for Europe: both being countries with water fit for the ablution of sins. Thus they rather contrasted with the Portuguese and the Spaniards in China who maintained to have been originated in *Folangji* (= France). The Italian Jesuits in China presented themselves to the Chinese as *heshang*, Buddhist monks, in 1592 they replaced it by *daoren*, a man of learning, and in 1600 by *shenfu*, spiritual father, still in use today. They gave God the Chinese name of *tianzhu*, lord of heaven, written by a Chinese christian on a wooden tablet and placed on the altar erected by the fathers Ruggieri and Pasio. In naming God *Tianzhu* they intended to promote him into the first divinity of the Chinese. Chinese Buddhists, however, translated *tianzhu* with the sanskrit *Devapati*, lord of the *devas* or *tian*, gods of heaven, another name for *Indra*. *Devapati* is believed to be the highest degree of karmic beings and hence inferior to *Buddha*. Ricci named God also *Tiandi*, heavenly sovereign. He justified his choice of *Tianzhu* and *Tiandi* in saying that the Chinese considered *tian* as the highest divine being. Hence *Tianzhu*, lord of heaven, should indicate the superiority of God to heaven. Contemporary buddhist monks as *Sanhuai* and *Zhuhong*, saw in *Tianzhu* only an inferior god under an immense multitude of higher Buddhist divinities. They called Mary *Tianzhu shengmu niangniang*: i.e. >the holy lady and mother of the lord of heaven<. After they had discovered that the Chinese identified Mary with the *bodhisattva* *quanyin*, they replaced the picture of Mary with that of Jesus Christ. Thus they tried to prevent the Chinese from seeing in Mary the main divinity of Christianity. In Japan on the other hand Portuguese and Spanish Jesuits guided by the same Valignano confined themselves to transliterations from Latin and Portuguese. To that end they introduced a new style of writing: *romaji*. In the first books printed at their printery of *Amakusa* they used words as: *Deusu Patere* (*Deus Pater*), *Deusu Hiiryo* (*Deus Filius*), *Ekerejia* (*Ecclesia*), *Hiidesu* (*fides*), *orasho* (*oratio*), *Apostolo*, *martyrio* or the days of the week in Portuguese or Latin, with one exception, however, the devil being identified with *tengu*: >the long-nosed goblin of the Japanese legends<. In Japan God became known as *Deusu*, since *Xaverius* did not succeed in replacing the Latin *Deus* with Japanese equivalents as *Dainichi* (*Mahavairocana*) who is the principal buddha in esoteric Buddhism. Even the Latin word *Deus* had its problems being understood as *dai-uso*: big

lie. Yet the Christians until 1868 and the Kakure-kirishitan until now maintain the word Deus for God. After Xaverius became convinced that in Japan the twin concepts of creator/creation were completely absent the essence of God and his quality of creator was emphasized in the Dochirina Kirishitan, an original catechism, which in Amakusa in 1592 in Roman and earlier even in Japanese writing (hiragana) had been printed. European catechisms based on these concepts were not considered to be appropriate for Japan. Hence the Dochirina Kirishitan introduced the idea of God as creator of the universe by refuting the concept of god in some Buddhist sects and rectifying it with Aristotelean arguments. Since 1868 Catholicism was preached in a different way. The old names for God, church and sacrament became replaced by equivalents some centuries earlier developed in China. Deus became tenshu, Ekerejia (Ecclesia) kyôkai, Hiidesu (fides) shintoku, orasho (oratio) kitô etc.. Thus it revived a discussion which previously took place under shinto-intellectuals and was incited by the inventors of these words: Ricci and his followers.

2. Soto in Uchi: The West in Japanese Religion: Japanese Monotheism

2.1: Hostile Reactions: Hayashi Razan

How did Japanese religions react to all these Christian influences? The negative reactions are well known. The publication of many libels against Christianity, however, had also positive effects. Unwillingly they promoted Christian ideas and continued the dialogue with Christianity. The dialogue of Ricci with Chinese religions in particular thus was continued on Japanese soil in these libels. I do not intend to discuss these works. I will confine myself to those topics which still play a part in the Japanese dialogue with Christianity. These topics are discussed in Ha-Deus of Fabian Fukan, Hai-Kirishitan of Suzuki Shosan and in Hai-Yaso of Hayashi Razan. They compare the Christian idea of God with its Buddhist and Confucianist counterparts. Most influential was Hayashi Razan (1583–1657). As a member of the Neo-Confucian shushi school, founded in China by Chu Shi (1130–1200) he became an influential advisor to the Tokugawas: Ieyasu, Hidetada and Iemitsu, who adopted the ethical system of Confucianism on behalf of the samurai-class and the feudal society. Famous is the discussion of Hayashi Razan with the Christian Fabian Fukan of 1606 in a Christian church of Kyoto. In the dispute Fabian Fukan read his explanation of the Christian faith from his book: Myotei Mondo which consists in a discussion of two nuns Myôshû and Yûtei. Hayashi Razan dismissed this work as banal and vulgar Japanese. Hereupon both discussed the highest principles of Neo-Confucianism and Christianity: what is higher: Deus or ri? In which consists Hayashi's Neo-Confucianism? His Neo-Confucianism replaced the idea of a personal god with the idea of a personal abstract being. Yet it kept a deep respect for nature, the reality of the invisible world, and its connections with the visible world. The ›Great Absolute‹ has its origin in the ›Great Absolute Nothingness‹. The most profound *raison d'être* of everything is the taikyoku, the great pole, the primeval pole, the absolute. The taikyoku is without any form, phenomenon, or sensual quality. The universe is under control of two

principles: ri and tai. Ri has to be identified with reason, the eternal principle of unity of the world, and tai with matter, substance, the principle of individuation, subject of change. The taikyoku is tai, eternal substance. Yô on the other hand is the use, the functional motion, the disclosure of matter. Tai is primary, yô secondary. Clarity is tai, shining is yô. Tai in motion constitutes yô, yang, tai in rest on the other hand is in, ying. As manifestation yin-yang comes under taikyoku and belongs to the category of instruments or vessels. The discussion of Fukan and Hayashi Razan is based on this Neo-Confucian terminology, and of the book T'ien Chu Shih I, written by Mateo Ricci in 1596. So Hayashi asked Fukan: »God created the universe, but who created God?« Fukan: »God has no beginning and no end and the universe has been created by him.« Hayashi: »Is there in God ri and an earlier and later?« Fukan: »God is tai, ri is yô. Tai is first, thereupon follows ri.« Fukan: »The alleged taikyoku of confucianism is no match to God and young greenhorns cannot understand at all the true meaning of God. I understand taikyoku very well«. This remark made Hayashi bitter towards Christianity and turned him into an enemy of it. It contributed to the oppression of Christianity by those whose advisor he was. Hayashi stuck to his Neo-Confucian idea of taikyoku. Yet in this discussion the twin concepts creator/creation seemed to be familiar to Hayashi though they were rejected by him. Thus Western monotheism became introduced to Japanese intellectuals be it in a negative way.

2.2 A Positive Counterpart of Hayashi Razan: Nakae Tôju

Conspicuous and respected by many is the person of Nakae Tôju (1608–1648), the sage of the Omi province, and contemporary of Hayashi Razan. He is considered to be the founder in Japan of the Wang Yang-ming school, another Neo-Confucian school, founded in China by Wang Yang Ming (1472–1529). He is also notable for his special form of religiosity and theism, which distinguishes him from the same Wang yang-ming school. This specific element is described by Julia Ching as follows: »... where Chu Hsi speaks of the Great Ultimate (T'ai-chi) as the source and principle of all goodness and being, and where Wang Yang-ming speaks of hsin or liang-chih in near absolute terms, Tôju prefers reverence for a supreme and personal being, a God to whom he gives many names, but whom he honors especially as Lord-on-high (Chinese: Shang-ti; Japanese: Jôtei). This is not to say that either Chu Hsi or Wang Yang-ming was religious in his thinking. It is not to say that Nakae Tôju's religiosity, despite whatever it has received from either Chu Hsi or Wang Yang-ming, remains distinctive and unique, claiming inspiration indeed from the Chinese religion and its personal theism'. The several names with which he calls God point at many movements which influenced his thoughts: the Neo-Confucian name ›Lord in heaven‹, or ›heaven‹ was used in the Chu Hsi and the Wang yang-min schools in a pantheistic meaning. Toju relates the Lord, ti, to the creation of heaven and earth and to the reward of good and evil. The Taoist name taiitsu sonshin, the ›Great and Sublime being‹ is ›the supreme and invisible Godhead, who is made ›manifest‹-represented, if one wishes — by the many ›ghosts and spirits,‹ including especially the spirits of the ancestors'; the other Taoist name ›Lord in heaven of great emptiness‹ refers also to the highest ancestor of mankind. Nakae: ›According to this

religious understanding, sages and worthies, the Buddha and Bodhidharma, Confucians and Buddhists, myself and others, all the peoples and visible things of this entire world are all descendants of the Great Lord-on-high and the spirits of heaven and Earth...<; in choosing the Shinto name of Amaterasu Nakae Toju uses Shinto polytheism as a point of departure towards monotheism. With this choice he tried to extend the ancestorship of Amaterasu to mankind and to change it into theism and even into monotheism. His God, however, is and remains an ancestorgod. The Buddhist name of a God of Mahakaruna absorbed the main Buddhist ideas: >The pure and compassionate mind is what Confucians call the virtue of humanity (jen) and the Buddhist teachings call Buddha-nature ... Such a pure, compassionate, and humanely virtuous Buddha-nature is the root of all happiness.< Where is in all this Christian influence? Did in 1626 the Jesuits point at him as a man of religion and morality who had been converted to the Christian faith? Or did he become influenced by his wife, being a daughter or grand-daughter of the famous Christian daimyo and waka-poet Kinoshita Chôshôshi (1596–1649)? Did he as a Christian affix symbols of the cross to the gravetomb of his father? Or did the persecution of Christians witnessed by him turn him into a Christian? Or was his so called Christianity made up by Hayashi Razan who tried to discredit him? Christian influences can explain his theistic devotion all the more since his Neo-Confucian contemporaries believed in a kind of impersonal pantheism. It is beyond any doubt, however, that his Christian contemporaries would have rejected his eclectic monotheism. There are probably in the anti-Christian ideas of Hayashi Razan and the positive thoughts of Nakae Tôju starting points towards further developments of what I would call: Japanese monotheism.

2.3 Hirata Atsutane: *Ame-no-minaka-nushi*

It is a well known fact that 150 years afterwards the disciple of Motoori Norinaga Hirata Atsutane (1776–1843) propagated Motoori's nationalistic ideas under Shinto priests and at the imperial court and that 45 years after his death his ideas became generally accepted as official statereligion. Yet — as Devine points out — he was much broader acquainted with other developments than his master: >Hirata's intellectual pursuits were extremely wide-reaching — Chinese literature and medicine, yomeigaku, neo-Confucianism, Buddhism, Shinto, Western astronomy and physics, and more<. To that >more< we should count Christianity and its literature. His first encounter with Christian writings dated from the first years of his carrier as appears in his writing *Honkyo Gaihen*. In his argumentations against Confucianism and in favour of Shinto he was guided by the Chinese translations of Ricci, Aleni (San Shan Lun) and Pantoja. In his *Honkyo Gaihen* he summarized several Jesuit works. Even his style of argumentation: presentation of the argumentation of the opponent preceding his refutation (*sed contra*) seems to be derived from Jesuit writings and Thomas of Aquino's *Summa Theologica*. It is an arguable question whether he plagiarized the writings of Pantoja, Ricci and Aleni, yet it is an established fact that he introduced Christian ideas in his Shinto. One would do him wrong by approaching him in an apologetic manner and by rejecting his concept of god which is unique for Japan and which is akin to that of Nakae Tôju: an ancestor god

without beginning and without end. ›God, Taigen Kôsoşin, that is, the first ancestral god, is in all creation. This god's name is Ame-no-minakanushi no kami. This god has no beginning and no end. He is in heaven, and possesses sufficient virtue to give birth to all creation. But although he permeates all, he rules creation in silence.‹ Takami-musubi and Kami-musubi should have emanated from this god and further have shaped the earth and their offspring. The name of Ame no minakanushi, the lord of the center of heaven, has much in common with the Christian tenshu: the lord of heaven. Thus he copied Giulio Aleni's *San shan lun hsüeh chi* of 1625 in writing: ›For example, if you look about, it is as if the heavens and earth are a palace, and this palace certainly has a ruler who made it. All the more so, if this earth does not have a ruling god, how could nature come about? For this reason it can be understood that the ruler of heaven and earth existed prior to creation. From the beginning there was a god who had no beginning, and of course it was under these circumstances that all creation was made; he is the ruler of all creation and, so to speak, the founder of the country. If god had not existed before the heavens and the earth, if god is said to have appeared after the creation of the world, then how was this world made? And if he came later, where did he come from? And what is more, who made him the ruler? This just can't be explained.‹ His choice of Ame-no-minaka-nushi to be that preexistent deity is clear, the figure of this deity in Japan's oldest writings, however, does not confirm his theistic thesis. Who is Ame-no-minaka-nushi? In the *Kojiki* (712) and the *Kogo-shûi* (807/8) mention is made of him being together with Taka-mi-musubi and Kami-musubi as one of the gods who came into existence ›when heaven and earth became separated‹. Together with these two musubi, who are believed to realize the creative intentions of the lord of heaven he can be considered as the focus of a Japanese trinity. In the *gobusho* (12e eeuw) Ame no minaka nushi became amalgamated with two other gods: Kuni-Tokotachi-no-Mikoto and Toyouke-Daijin into one deity: Daigenshin: the deity of the great origin. In the collective god Inari he became amalgamated as the principal of four other gods. Even now in many shrines he reveals himself in other gods. In the *honden* (main shrine) of the Kono-jinja e.g. Toyo-uke and Amaterasu are considered to be two manifestations of Ame-no-minaka-nushi-no-kami. Hayashi Razan we have met before believed that this god dwells in every one: ›The Deity is the Spirit of Heaven and Earth. The human mind partaking of divinity is a sacred abode of the Deity, which is the Spiritual essence. There is no Ame-no Minakanushi-no-kami (the Divine Lord of the Very Centre of Heaven) apart from the human mind.‹ Deguchi Nobuyoshi (1616–1693), another contemporary of Razan taught in his own *Tokai Shinto* that Ame-no-minaka-nushi, Kuni-toko-tachi and Toyo-uke-no-kami were three aspects of one and the same god. After the Meiji restauration Ame-no-minaka-nushi became under Chinese and Buddhist influence identified with the Pole star (Jap. *Myôken*, skt. *Sudarsana*). In spite of the polytheistic developments I just mentioned Hirata Atsutane turned Ame-no-minaka-nushi into a monotheistic god by ascribing to him the creative qualities which are peculiar of the Christian tenshu. He pointed at the existence of this — as the apostle Paul calls it — unknown god in the Japanese sources. It is beyond any doubt that Hirata was very influential. His ideas modified Shinto and determined other religious developments in Japan: they were well known at the inner circles of the imperial court being propagated there by his disciple Mutobe Setsuka and

his son Yoshika. His 533 disciples and his son in law Hirata Tetsutane with even 1330 followers disseminated his ideas all over the country. In the so called Hirata-Shinto the mythical parents Izanagi and Izanami were made equal to Adam and Eve.

2.4 Ame-no-minaka-nushi in Shinto studies and the new religions

Japanese monotheism concentrated on Ame-no-minaka-nushi is also apparent in more recent Shinto-studies. Genchi Kato for instance must have delighted father Wilhelm Schmidt, the supporter of Andrew Lang's idea of primitive monotheism, in writing in 1926: ›We have good reasons to believe from the standpoint of a comparative study of religion that Ame-no-Minakanushi-no-Kami is really the Deity of Japanese primitive monotheism, and I made public my own view on this point in detail in a paper published in the Transactions of the Asiatic Society of Japan nearly two decades ago, which the reader may well do to consult.‹ He enumerates several arguments in favour of his opinion. So he points out that in the Engishiki (976), Japans oldest register of gods and shrines, no shrine is mentioned related to this god. So it is appropriate to argue that Ame-no-Minakanushi was an ›unknown god‹. Kato also tries to refute the opinion that this god should have been a recent fabrication or Chinese import. Therefore this god should be evidence of Japan's extremely own monotheism. It goes without saying that Hirata's ideas also deeply influenced the ideas of many new religions. In 1947 the Shinto-shinkyo was founded by Mrs. Unigame Itoko (*1876) It worships Ame-no-minaka-nushi as its chief divinity. The Omotokyo founded in 1892 considered Tenchi kane no kami to be the creator of the universe. Afterwards other names of this god came into use. Shortly after 1952 the third foundress, the Sandaisama, Naohi said: »Nous, adeptes de l'ômoto, nous croyons en un seul vrai Dieu, Créateur de l'univers. Et si l'on insiste pour que nous disons que Il est, nous ne pouvons répondre que ceci: il est à peu près impossible d'exprimer en langage humain le juste concept de Dieu, car sa Divinité ne connaît pas de bornes, et elle est plus merveilleuse qu'on ne peut le dire. Ce Dieu ›unique‹ a cependant, pour en dire le moins, plusieurs aspects différents. Le Dieu qui a créé le monde est un. Il s'appelle Ame-no-minaka-nushi-no-mikoto.« It is obvious that the creative qualities of Ama-no-minaka-nushi also became ascribed to other divinities. Further research is needed in order to discover parallel developments of theism in shinto which could explain why for instance in the oldest shin-koshukyo preceding the introduction of Christianity in the second half of the nineteenth century theistic ideas of god became developed. It is out of the question that these developments were due to modern Christian denominations. I also cannot agree with Thomson and the church-historian Drummond that the kakure-kiristan living and hiding in distant areas of the Nagasaki prefecture or the questionable ›theism‹ of the Buddhist Jôdô sect should have procured these ideas to the oldest shinkoshukyo: ›Mention has been made that popular memories of Christianity, or perhaps accounts from even more direct sources, possibly influenced the leaders of the three most prominent new religions of the common people founded during the nineteenth century, Tenrikyô, Konkôkyô and Omotokyô. It is impossible to prove or to disprove this thesis, but the virtual monotheism, or at least strongly theistic position, which emerged in the case of each of these religious movements suggests some such influence. Theistic faith had been

known in Japan before the advent of Christian missionaries, most notably in the Pure Land sects of Japanese Buddhism, but the national experience with Christianity had created a new religious climate. Furthermore, the home district of Kawate Bunjirô, who founded Konkôkyô in 1859, had contained numerous Kirishitan in the Catholic period. In general, the ethical level of these religions was high. They emphasized purification from ethical failure and social responsibility and had universalist perspectives far beyond those of the older Shintô. It is the most natural conclusion that several monotheistic tendencies in Shinto contributed also to the reduction of myriads of gods to one monotheistic god in these shinkoshukyo, namely Tenrikyô, Konkokyô and Omotokyô. In Tenrikyô Tenri o-no-mikoto, the lord of divine wisdom(1837) »is the sole deity of all, the creator of all things, and the gracious sustainer of life. He is also referred to as Oya-gami. God first revealed himself as Kami, which here means the creator of this world and all human beings, or the original true God. Later God revealed himself as Tsuki-hi (Moon-sun God)«. In spite of the polytheistic atmosphere in which this sect originated yet the monotheistic character of Tenri o-no-mikoto is obvious. The Kurozumikyô was founded by the Shinto-priest Munetada Kurozumi (1780–1850). In his Kurozumikyô the sun-goddess is considered to be the supreme deity: Amaterasu-o-mikami, who according to Tomsen »is regarded as the absolute deity of the universe, the creator of heaven and earth.« One God is embodied in a million gods, and a million gods are found in one God. All is ascribed to One God.« The word kami should be derived from the word kakuremi, the hidden and first cause of the universe. In the Konkokyo founded by Kawate Bunjiro, Tenchi kane no kami, the great golden god of the universe(1859) has monotheistic qualities. The name of this god is unknown in Shinto. The Meiji government urged the sect to add three other gods who henceforth were considered as manifestations of Tenchi-kane-no-kami. After world war II the Konkokyo abandoned these three additional deities. All these different forms of Japanese monotheism, however, are not limited to these three shinkoshukyo only. The concept of god of the Konkokyo is also maintained in the Omotokyô, the P.L.Kyôdan and in the Seichô no ie, which considers God to be the: »Creator of the whole Universe« and in other further ramifications of these religions as there are the Sekai kyuseikyo and many more recent new religions which originated from this: the Mahikari movement in particular.

Conclusion

I hope to have pointed out that many monotheistic tendencies in Japan came into existence due to the incubation period of these ideas in China and the interest of several Neo-Confucian intellectuals in the Chinese translations of Ricci and others which were smuggled into Japan by Chinese sailors. Monotheism became embedded in Japan's polytheistic developments and changed its course. On the other hand this process turned Western monotheism into uchi: Japanese monotheism. These and other analogous developments in Shinto deserve further detailed research. It is clear that Japan's monotheism, though differing from Christian monotheism, became established in more than a third of Japan's population, a figure forty times larger than the total amount of

Christians in Japan. Why does the dialogue of Christianity with Japanese religions not start at this point?

Literature

- K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Paderborn 1957.
- M. ANESAKI, »Japanese Criticisms and Refutations of 1930 Christianity in the 17th and 18th century«, in: *T.A.S.J.*; ser.II, 7.
- P. BARR, *The Coming of the Barbarians*, London 1967.
- L. BRÜLL, *Die Japanische Philosophie*, Darmstadt 1989.
- O. CARY, *A History of Christianity in Japan*, Tokyo 1976.
- J. CHING, »The idea of God in Nakae Tōju«, in: *Japanese Journal of Religious Studies*, 11 (1984), 293–311.
- H. CIESLIK, »The Case of Christovao Ferreira«, in: *M.N.*, 29 (1974), 1–54.
- P. CROME, *Hirohito Keizer tussen hemel en aarde*, Utrecht/Antwerpen 1989.
- R. DEVINE, »Hirata Atsutane and Christian Sources«, in: *M.N.*, 36 (1981), 37–54.
- R. H. DRUMMOND, *A History of Christianity in Japan*, Michigan 1971.
- A. DUDINK, *Een westerse Godsdienst oostwaarts*, Amsterdam 1979.
- S. ENDO, *Furansu no Daigakusei*, Tokyo 1953.
- K. FLORENZ, *Die Historischen Quellen der Shinto Religion*, Göttingen 1919.
- G. K. GOODMAN, *Japan: The Dutch Experience*, London 1986.
- H. VAN GULIK, »Hollanders in de Japanse Kunst«, in: M. VAN OPSTAL, *Vier eeuwen Nederland-Japan*, Lochem 1983.
- J. HERBERT, *Aux sources du Japon Le Shintō*, Paris 1964.
- J. HERBERT, *Dieux et sectes populaires du Japon*, Paris 1967.
- P. HUMBERTCLAUDE, »Myotei Mondo. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605«, in: *M.N.*, 1 (1938), 515–525; 2 (1939), 237–267.
- J. JENNES, *A History of the Catholic Church in Japan*, Tokyo 1973.
- E. KÄMPFER, *History of Japan*, Glasgow 1906.
- J. H. KAMSTRA, »Between inwardness and axis mundi«, in: *N.T.T.*, 37 (1983), 230–241.
- J. H. KAMSTRA, *Encounter or Syncretism*, Leiden 1967.
- J. H. KAMSTRA, *De Japanse Religie, een fenomenale godsdienst*, Hilversum 1988.
- J. H. KAMSTRA, »Changes in Buddhist attitudes towards other religions: the case of the Soka Gakkai«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 73 (1989), 28–61.
- J. H. KAMSTRA, »The goddess who grew into a bodhisattva fox: Inari«, in: I. HIJIIYA-KIRSCHNEREIT e.a. (red.), *Bruno Lewin zu Ehren: Festschrift aus Anlaß seines 65. Geburtstages, Bd. II*, Bochum 1989, 179–214.
- J. H. KAMSTRA, »De nieuwe nieuwe-religies in Japan«, in: *N.T.T.* 1990, 89–108.
- P. KAPITZA, *Japan in Europa*, München 1990.
- G. KATO, *A Study of Shinto*, London 1971.
- S. KATO, *A History of Japanese Literature*, London 1979.

- J.M. KITAGAWA, *On Understanding Japanese Religion*, Princeton 1987.
- C.C. KRIEGER, *The Infiltration of European Civilisation during the 18th Century*, Leiden 1940.
- B. LEWIN, *Aya und Hata*, Wiesbaden 1962.
- J. LOPEZ GAY, »Pre-evangelization in the Primitive Mission of Japan«, in: *Japan Missionary Bulletin*, 18 (1964), 587–592.
- D. MAGAREY EARL, *Emperor and Nation in Japan: Political Thinkers in the Tokugawa Period*, Washington 1964.
- F. MAKI, »The city and inner space«, in: *Japan Echo*, 6 (1979), 91–103.
- S. MATSUMOTO, *Motoori Norinaga*, Harvard 1970.
- R.H. MINEAR, »Nishi Amane and the Reception of western Law in Japan«, in: *M.N.*, 28 (1973), 151–175.
- F. MIYAZAKI, »The Formation of Emperor Worship in the New Religions — The Case of Fujidô«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 17 (1990), 281–314.
- H. MÜLLER, »Hai-Yaso Anti-Jesus, Hayashi Razan's antichristlicher Bericht über eine konfuzianisch-christliche Disputation aus dem Jahre 1606«, in: *M.N.*, 2 (1939), 268–275.
- M.E. VAN OPSTAL, »Japans-Nederlandse betrekkingen 1609–1856«, in: M. VAN OPSTAL, *Vier eeuwen Nederland-Japan*, Lochem 1983.
- L. PAGES, *Nihon Kirishitan Shumonsi*, Tokyo 1952.
- H. PAUL, »De Coningh on Deshima Mijn verblijf in Japan, 1856«, in: *M.N.*, 32 (1977), 347–364.
- G.K. PIOVESANA, *Recent Japanese Philosophical Thought*, Tokyo 1968.
- E. PIRYNS, *Japan en het Christendom: naar de overstijging van een dilemma*, Lannoo 1971.
- R.C. RUDOLPH, »Thunbergh in Japan and His Flora Japonica in Japanese«, in: *M.N.*, 29 (1974), 163–179.
- G.B. SANSOM, *A History of Japan*, London 1963.
- Y. SHIMONAKA, *Shintô Daijiten*, Tokyo 1940.
- J. SPAE, »Japan's Middle Class«, in: *The Japan Missionary Bulletin*, 18:578–586.
- H. V. STRAELEN, C.B. OFFNER, *Modern Japanese Religions*, Tokyo 1963.
- H. THOMSEN, *The New Religions of Japan*, Tokyo 1963.
- M.E. TUCKER, »Religious Aspects of Japanese Neo-Confucianism: The Thought of Nakae Tōju and Kaibara Ekken«, in: *Japanese Journal of Religious Studies*, 15 (1988), 55–69.
- F. VOS, »De Nederlandse taal in Japan«, in: M. VAN OPSTAL, *Vier eeuwen Nederland-Japan*, Lochem 1983.
- F. VOS, »Portuguese Loan Words in Japanese«, in: I. HIJIIYA-KIRSCHNEREIT e.a. (red.), *Bruno Lewin zu Ehren: Festschrift aus Anlaß seines 65. Geburtstages, Bd. I*, Bochum 1989, 369–401.

DAS KOPERNIKANISCHE PRINZIP UND DIE THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Zu Paul Tillichs religionsphilosophischem Beitrag zum interreligiösen Dialog

von Werner Schüßler

Sowohl Karl Barth¹ wie Paul Tillich² haben an ihrem Lebensabend bedauert, daß sie die nichtchristlichen Religionen nicht in ihre systematischen Entwürfe einbezogen haben. Und auch Karl Rahner sah die Zukunft der Theologie unlöslich mit der religionstheologischen Fragestellung verknüpft.³ Diese Einsicht hängt einfachhin mit der heutigen Wirklichkeit zusammen: Die Religionsgemeinschaften vermengen sich immer mehr. Auf die Vermengung der Konfessionen antwortete die Theologie mit einer interkonfessionellen Ökumene. Nun scheint eine interreligiöse Ökumene gefordert.⁴

Tillich befaßte sich zwar schon innerhalb seines Schellingstudiums sehr früh mit der Religionsgeschichte und so mit der Frage anderer Religionen;⁵ eigentlich thematisch wurde diese Arbeit aber erst relativ spät⁶ — sehen wir einmal von den programmati-

¹ Vgl. W. HOLLENWEGER, *Geist und Materie. Interkulturelle Theologie III*, München 1988, 134: »Wie sich eine Theologie durch persönliche Kontakte ändern kann, zeigt das Beispiel Karl Barths, der in hohem Alter von den Einsichten und Korrekturen seines Sohnes, des Indonesienmissionars Christoph, beeinflusst wurde und nach Angaben von Familienangehörigen geäußert hat, daß er — könnte er seine Kirchliche Dogmatik nochmals schreiben — diese heute im Kontext der Religionswissenschaft schreiben würde.«

² Vgl. M. ELIADE, »Paul Tillich and the history of religions«, in: J. C. BRAUER (Hg.), *The future of religions*, New York 1966, 31–36, 31. So urteilt neuerlich auch Tillichs Kollege aus der Harvard-Zeit K. STENDAHL, »In honor of Paulus: reminiscences of Tillich at Harvard«, in: *Newsletter of the North American Paul Tillich Society* 18/1 (Jan. 1992) 3–8, 7. — In seiner *Systematischen Theologie* geht es Tillich um die »apologetische Aussprache gegen das Säkulare und mit dem Säkularen« (E IV 154); das Problem der anderen Religionen wird hier, wenn überhaupt, nur am Rande gestreift. — Die Werke Tillichs werden wie folgt zitiert: *Gesammelte Werke*, hg. R. ALBRECHT, 14 Bde., Stuttgart 1959ff. = G (mit Band- u. Seitenangabe); *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den gesammelten Werken von Paul Tillich*, 6 Bde., Stuttgart 1971ff. = E (mit Band- u. Seitenangabe); *Systematische Theologie*, 3 Bde., Stuttgart 1955ff. = S (mit Band- u. Seitenangabe); *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*, hg. W. SCHÜßLER, Düsseldorf 1986 = *Dogmatik*.

³ Die Weltkirche stellt nach Rahner die sogenannte dritte Periode in der Geschichte des Christentums dar. Die erste Periode war die Kirche in ihrer jüdenchristlichen Gestalt, die zweite diejenige, die der griechisch-römischen Welt begegnete (vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 16 Bde., Einsiedeln 1954ff., XIV 294).

⁴ Vgl. H. KÜNG, »Dialogfähigkeit und Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden«, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989) 492–504, 492.

⁵ So ist schon seine philosophische Dissertation dieser Themenstellung gewidmet: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Breslau 1910. Dazu J. RICHARD, »Les religions non chrétiennes et le christianisme dans la première dissertation de Tillich sur Schelling«, in: *Studies in Religion. Sciences religieuses* 14 (1985) 415–434.

⁶ Folgende Schriften Tillichs sind hier zu nennen: *Christianity and the encounter of world religions* (1963) (dt.: »Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen«, in: G V 51–98); der schon erwähnte Vortrag *The*

schen, aber relativ kurzen Bemerkungen in seiner *Religionsphilosophie* von 1925 und auch in seiner *Dogmatik* aus demselben Jahr ab⁷ —, und zwar angeregt durch zwei entscheidende Begegnungen: zum einen durch eine Japan-Reise von Mai bis Juli 1960,⁸ zum anderen durch die Zusammenarbeit mit dem bekannten Religionshistoriker Mircea Eliade,⁹ mit dem er im Winter- und Frühjahrsquartal 1964 in Chicago ein gemeinsames Seminar veranstaltete.¹⁰ Auf seiner Japan-Reise, die er auf Einladung des »Committee for

significance of the history of religions for the systematic theologian (1965) (dt.: »Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen«, in: E IV 144–156); der Abschnitt *The holy, the absolute and the relative in religion* aus der Schrift *My search for absolutes*, 1967; die Schrift geht auf eine Vortragsreihe von 1965 zurück (dt.: »Das Heilige: Das Absolute und das Relative in der Religion« in: E IV 59–70); zu nennen sind hier weiter: *Dynamics of faith* (1957) (dt.: »Wesen und Wandel des Glaubens« in: G VIII 111–196, bes. 148–160); *Theology of missions* (1954) (dt.: »Theologische Grundlagen der Mission« in: G VIII 276–284); darüber hinaus auch die einschlägigen Passagen in der *Systematischen Theologie* (bes. I 164–172 u. III 167–171), der *Religionsphilosophie* von 1925 (bes. G I 340–346), der *Dogmatik* von 1925 (bes. 70–75, 259–279). Wichtig sind außerdem die *Dialogues, East and West: Conversations between Dr. Paul Tillich and Dr. Hisamatsu Shin'ichi* (1957), neuerdings wieder abgedruckt in: PAUL TILlich, *The encounter of religions and quasi-religions*, ed. T. THOMAS (Toronto Studies in Theology, vol. 37), Lewiston/Queenston/Lampeter 1990, 75–170. In diesem Band sind daneben zwei weitere, bisher unveröffentlichte Tillich-Texte zu unserem Thema abgedruckt: die sogenannten *Matchette Lectures: The protestant principle and the encounter of world religions* (1958) (ebd., 1–56) und der Vortrag *Christian and Non-Christian revelation* (1961) (ebd., 57–74). An unveröffentlichtem Material sind noch wichtig: die Vorlesung *Philosophy of religion* von 1962 (Tonbandaufzeichnung, im Privatbesitz des Vf.s) sowie der Vortrag *Der Absolutheitsanspruch des Christentums* (mit Diskussion), den Tillich am 9. 12. 1963 im Tübinger Stift gehalten hat (Tonbandaufzeichnung, ebenfalls im Privatbesitz des Vf.s). — An Sekundärliteratur speziell zu unserem Thema sind zu nennen: Y. H. CHUN, *A conceptual analysis of religion in Paul Tillich (1886–1965): with particular reference to his positive contribution towards a theology of world religions*, Diss. Drew Univ. 1981; M. ELIADE, *Paul Tillich and the history of religions*; W. J. FELLOWS, *The dilemma of universalism and particularism in four Christian theological views of the relation of Christianity to other religions* (Tillich, Rahner, C. Smith, Hick), Diss. Union Theological Seminary 1988; J. FOERSTER, »Paul Tillich and inter-religious dialogue«, in: *Modern Theology* 7 (1990/91) 1–28; E. G. FRICK, *The meaning of religion in the Religionswissenschaft of Joachim Wach, the theology of Paul Tillich, and the theology of Karl Rahner. An inquiry of the history of religions*, Diss. Marquette Univ. 1972; O. D. SCHWARZ, »Religious relativism: Paul Tillich's 'last word'«, in: *American Journal of Theology and Philosophy* 7 (1986) 106–114; G. SIEGWALT, »La rencontre des religions dans la pensée de Paul Tillich«, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 58 (1978) 37–53; Ders., »Die Begegnungen der Weltreligionen im Denken Paul Tillichs«, in: *Quatember* 51 (1987) 77–92; D. A. T. THOMAS, *Paul Tillich and world religions: a study of Paul Tillich's thought on interreligious encounter and dialogue*, Diss. Univ. of Nottingham 1983; Ders., »The »New Being« and the encounter of religion«, in: *Newsletter of the North American Paul Tillich Society* 18 (1992) No. 2, 3–7. Darüber hinaus verweise ich auf meine Monographie: *Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk von Paul Tillich*, Frankfurt a.M. 1989, bes. Kap. 2: »Religion und Religionen« (117–148). Hier sind auch innerhalb der *Bibliographie* weitere Sekundärtitel genannt (ebd., 243–249). Mit den einschlägigen Monographien zum Thema habe ich mich ausführlich auseinandergesetzt: ebd., 19–27.

⁷ In der *Religionsphilosophie* und in der *Dogmatik* von 1925 ging es Tillich um das Prinzipielle; eine wirkliche Begegnung mit anderen Religionen fand erst in den späten Jahren statt (vgl. G V 51), wenn auch Tillich hier letztlich über die frühen prinzipiellen Überlegungen nicht hinauskommt.

⁸ Vgl. K. STENDAHL, *In honor of Paulus: reminiscences of Tillich at Harvard*, 7: »I remember his coming home, I remember his saying to me, and certainly to many others, »Now I have to start all over again, but it's too late.« He referred especially to his third volume of the systematics.« Stendahl berichtet demgegenüber auch, daß Tillich noch 1957/58 dagegen war, an der Harvard Divinity School ein »center for the study of world religions« einzurichten (ebd.).

⁹ Vgl. E V 356.

¹⁰ Vgl. dazu R. ALBRECHT/W. SCHÜßLER, *Paul Tillich — Sein Werk*, Düsseldorf 1986, 161f.; D. A. T. THOMAS, *The »New Being« and the encounter of religion*, 5.

Intellectual Interchange« hin unternahm,¹¹ hatte Tillich Gelegenheit, den Shintoismus und den Buddhismus näher kennenzulernen.¹² Daß diese Begegnungen für Tillich von weitreichender Bedeutung waren, geht aus einem Beitrag hervor, den er 1960 zum Thema »Wie sich mein Denken in den letzten Jahren gewandelt hat« verfaßte. Hier heißt es:¹³ »Wenn man sein ganzes Leben der Faszination und der Disziplin des Denkens gewidmet hat, vergißt man leicht, daß sich die Wirklichkeit nur dem erschließt, der existentiell an ihr teilnimmt. Nur wer in der Situation darinsteht, kann über sie rationale Aussagen machen ... Vielleicht war die bedeutsamste Erfahrung in dieser Hinsicht meine Reise nach Japan von Mai bis Juli dieses Jahres. Einer meiner Freunde, dessen politischem Urteil ich unbegrenzt vertraue, fragte mich vor einigen Jahren: ›Warum beziehen Sie die östliche Welt in ihr religiös-politisches Denken nicht ein?‹ Seitdem bin ich diese mich beunruhigende Bemerkung nicht mehr losgeworden, es steckte der Wunsch dahinter, meinen Provinzialismus abzustreifen, wie ich in meinen Vorträgen in Japan mehrfach bekannte. Ich kann jetzt noch nicht beurteilen, wieweit mir das gelungen ist, aber ich spüre seit der Japanreise eine ungeheure Bereicherung meiner Substanz. Substanz in diesem Zusammenhang bedeutet mehr als neue Einsichten oder etwa eine bessere Kenntnis eines anderen Teils der Welt. Es bedeutet, daß man sich irgendwie gewandelt hat allein durch die Tatsache der existentiellen Teilhabe.«

1. Die religionstheologischen Grundmodelle

Barths Denken in bezug auf die nichtchristlichen Religionen — sowohl was seinen *Römerbrief*¹⁴ als auch was seine *Kirchliche Dogmatik*¹⁵ angeht — ist ein typisches Beispiel für das, was man das *exklusivistische Modell* nennt.¹⁶ Hiernach wird den anderen Religionen jeder Wahrheitsanspruch abgesprochen.¹⁷ Daneben unterscheidet man gewöhnlich weiterhin zwischen dem *inklusionistischen* und dem *pluralistischen* Modell. Rahners Konzeption vom »anonymen Christentum« ist ein typisches Beispiel für das *inklusionistische Modell*.¹⁸ Die Grundaussage dieses Modells läßt sich so zusammenfassen:

¹¹ Vgl. G XIII 490.

¹² Vgl. G XIII 500ff. u. 507ff.

¹³ P. TILlich, »On the boundary line«, in: *The Christian Century* (Chicago) 77 (1960) 1435–1437, 1435. — Zit. nach G XIII 489.

¹⁴ K. BARTH, *Der Römerbrief*, München ²1922. Dazu W. SCHÜßLER, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933). Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen*, Würzburg 1986, 203–206.

¹⁵ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, 4 Bde., München, dann Zürich 1932ff., bes. I 2, 304–397 (§ 17). Dazu W. SCHÜßLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion*, 229f.

¹⁶ Vgl. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 163; G V 73; E IV 144.

¹⁷ Hier hat auch das Wort *Extra ecclesiam nulla salus* seinen Ort, das bis zum *Vaticanum II* zumeist exklusiv, und nicht komprehensiv, interpretiert wurde. Dazu W. BEINERT, »Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?« in: *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 75–85; H. DÖRING, »Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 73–97, bes. 78–88.

¹⁸ Vgl. H. DÖRING, *Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen*, 91–95.

Im Keim ist in den nichtchristlichen Religionen schon enthalten, was aber erst im Christentum bzw. im Christusereignis zur vollen Entfaltung kommt.¹⁹ Also auch hier wird die Überlegenheit der Christusbotschaft niemals in Frage gestellt. Der qualitative Unterschied wird zwar nicht durch das Postulat der Exklusivität interpretiert; der inklusive Geltungsbegriff ist aber nicht als bloß graduelles Mehr zu verstehen. Denn es geht auch hier letztlich »um generelle, prinzipielle, grundsätzliche Überlegenheit«.²⁰ Nach der dritten religionstheologischen Grundposition, dem pluralistischen Modell, gelten die partikularen Traditionen als unterschiedliche, aber prinzipiell gleichwertige Wege zu Gott. Zu den prominentesten Vertretern dieses Modells zählen John Hick,²¹ Wilfred C. Smith²² und Paul F. Knitter.²³ Knitter verdeutlicht dieses Modell anhand des folgenden Vergleichs: »Man kann sich ganz und gar und voller Treue seinem Mann/seiner Frau hingeben, obwohl man durchaus weiß, daß es andere Menschen auf dieser Welt gibt, die ebenso gut, intelligent und schön sind — ja selbst dann, wenn man solche Menschen kennenlernt und sich ihrer Freundschaft erfreut.«²⁴

2. Tillich und der interreligiöse Dialog

Wo ist hier Tillichs Beitrag zum interreligiösen Dialog einzuordnen? Seine *Systematische Theologie* ist ja primär nicht der Begegnung mit den anderen Religionen gewidmet, sondern der Begegnung mit der säkularen Kultur. Und doch kann man auch hier Tillichs *theologische* Stellungnahme zu den nichtchristlichen Religionen ablesen an seinen Ausführungen zur »Manifestation des göttlichen Geistes in der geschichtlichen Menschheit«,

¹⁹ Weitere Vertreter dieses Modells, das in unterschiedlichstem Gewande auftreten kann, sind z.B. die frühen Apologeten mit ihrer Lehre vom *logos spermatikos*, Augustin mit seiner Lehre von der *vera religio*, Nikolaus von Kues mit seiner programmatischen Schrift *De pace fidei*; die katholische Kirche vertritt diesen Standpunkt innerhalb des ökumenischen und interreligiösen Dialogs offiziell seit dem *Vaticanum II*. Dazu ebd., 83–86.

²⁰ Vgl. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 100.

²¹ Vgl. J. HICK, *God has many names*, Philadelphia 1980.

²² Vgl. W. C. SMITH, *Towards a world theology*, London 1981.

²³ Vgl. P. F. KNITTER, *No other name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions*, New York 1985 (dt.: *Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988). — Diese drei Kategorien haben sich allgemein durchgesetzt. Dazu A. KREINER, »Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 21–42, 21. H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987, 278–285, folgt dieser Einteilung prinzipiell auch, wenn er unterscheidet zwischen: 1. »Nur eine einzige Religion ist wahr. Oder: alle anderen Religionen sind unwahr!« — der »exklusive Absolutismus« (279ff.). 2. »Jede Religion ist wahr. Oder: Alle Religionen sind gleich wahr!« — der »lähmende Relativismus« (282f.). 3. »Eine einzige Religion ist die wahre. Oder: Alle Religionen haben teil an der Wahrheit der einen Religion!« (283ff.) Daneben nennt Küng noch die Position des Atheismus: »Keine Religion ist wahr. Oder: Alle Religionen sind gleich unwahr!« (278f.). Vgl. auch H. KÜNG, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit*, 497f. — Dieser Dreiteilung folgt auch K. NÜRNBERGER, »Systematisch-theologische Lösungsversuche zum Problem der anderen Religionen und ihre missionsmethodischen Konsequenzen«, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 12 (1970) 13–43, 42f., wenn er die wichtigsten Typen der Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und anderen Religionen wie folgt unterscheidet: 1. relativistisch; 2. dialektisch; 3. antithetisch. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 71ff., unterscheidet daneben noch das »Modell hierarchischer Superiorität«.

²⁴ P. F. KNITTER, *No other name?*, 148.

wo von der »Geistgemeinschaft in ihrem latenten und manifesten Stadium« die Rede ist.²⁵ Es ist das *inklusive* Modell, was Tillich hier *theologisch* vertritt.²⁶

Schaut man sich in der heutigen Diskussion zum interreligiösen Dialog um, so wird man mit Erstaunen feststellen, daß hier der Name Paul Tillichs kaum eine Rolle spielt. Und wird Tillich erwähnt, wie das in der jüngst erschienenen Monographie von Reinhold Bernhardt: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*,²⁷ und auch in der VELKD-Studie: *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*²⁸ der Fall ist, so bezieht man sich auf den soeben erwähnten *theologischen* Standpunkt Tillichs zum interreligiösen Dialog: seine Unterscheidung zwischen einer latenten und manifesten Kirche,²⁹ wie sie in der *Systematischen Theologie* entwickelt ist; und man steht dieser Konzeption — zu Recht oder Unrecht, das mag hier einmal dahingestellt sein — eher kritisch, ja teilweise sogar ablehnend gegenüber. Es werden hier ähnliche Argumente ins Feld geführt, wie sie auch gegen Rahners »anonymes Christentum« vorgebracht werden.³⁰ Dabei wird aber übersehen, daß es sich bei diesem *theologischen* Standpunkt Tillichs³¹ letztlich um Apologetik in dem von ihm selbst verstandenen Sinne handelt.³²

Bei Tillich finden sich sehr verschiedene Aspekte und auch Ansätze, die man fruchtbar machen könnte für die religionstheologische Fragestellung: den *theo-zentrischen* (mit der Konzeption vom »Gott über Gott«³³), den *revelatorischen* (hier könnte man sowohl von der universalen³⁴ oder Uroffenbarung³⁵ als auch von der Grundoffenbarung³⁶ ausgehen),

²⁵ S III 165–190, bes. 179–182.

²⁶ Tillich sagt in S III 181 ausdrücklich, daß der Begriff der Geistgemeinschaft (in ihrem latenten und manifesten Stadium) auf die ganze Geschichte der Religion angewandt werden kann. Vgl. auch G X 167.

²⁷ R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 118–124.

²⁸ Hg. im Auftrag des Vorstandes der Arnoldshainer Konferenz (AKf) und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) von der Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz und dem Lutherischen Kirchenamt Hannover, Gütersloh 1991, 119f. — Vorsitzende der Arbeitsgruppe waren Carl Heinz Ratschow, Marburg, und Theo Sundermeier, Heidelberg.

²⁹ Tillich selbst unterscheidet zwar in der *Systematischen Theologie* ausdrücklich zwischen Geistgemeinschaft und Kirche (vgl. S III 177ff.), spricht aber an anderer Stelle selbst auch von »latenter« und »manifeste Kirche« (so z.B. G VIII 278).

³⁰ Vgl. z.B. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 123f.: »Werden sich die sinn-suchenden Nichtchristen unterstellen lassen, heimlich, anonym, unbewußt, latent, virtuell, implizit seien sie Christen oder Mitglieder der latenten Kirche, die sich in Wirklichkeit nur danach sehnten, zu Gliedern der manifesten Kirche zu werden?« Ähnlich urteilt auch H. KÜNG, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit*, 284: »Eine solche spekulative Vereinnahmung des Gesprächspartners beschließt den Dialog, bevor er überhaupt angefangen hat.«

³¹ So führt auch P. F. KNITTER, *No other name?*, 61, nur Tillichs Konzeption einer »allgemeinen Offenbarung« an und reiht ihn ein in den »modifizierten Exklusivismus« als dem »gängigen protestantischen Modell — »Erlösung nur in Christus«. Knitter nennt daneben das Modell des »Exklusivismus: Das konservative evangelikale Modell — »eine wahre Religion« (ebd., 58f.) und das Modell des »Inklusivismus: Das römisch-katholische Modell — »viele Wege, ein Maßstab« (ebd., 62–66).

³² Vgl. S I 12ff.; G V 111.

³³ Vgl. G XI 137ff. Dazu W. SCHÜBLER, »Gott über Gott. Ein Zentralbegriff Paul Tillichs«, in: *Stimmen der Zeit* 112 (1987) 765–772 (gekürzt auch in engl. Sprache: »Paul Tillich and »God above God«, in: *Theology Digest* [St. Louis University] 35 [1988] 251–255).

³⁴ Vgl. S I 164–166.

³⁵ Vgl. *Dogmatik*, 264–267.

³⁶ Vgl. *Rechtfertigung und Zweifel*: G VIII 85–100, bes. 91–100; *Dogmatik*, 55–58. Dazu W. SCHÜBLER, »Where does religion come from? Paul Tillich's concept of »Grundoffenbarung«, in: *Religion et culture. Actes du col-*

den *pisteologischen* (die Glaubensdefinition: Glaube ist der Zustand des Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht,³⁷ aber auch der Begriff des »absoluten Glaubens«³⁸ böten sicherlich Ansatzpunkte), den *christologischen* (ich denke hier sowohl an die *Dogmatik*³⁹ von 1925 wie auch an die entsprechenden Passagen in der *Systematischen Theologie*⁴⁰) und auch den schon genannten *ekklesiologischen* Ansatz (mit der Unterscheidung zwischen einer latenten und einer manifesten Kirche⁴¹). Die Begriffe »Gott über Gott«, »absoluter Glaube« und »Grundoffenbarung«⁴² könnten in Richtung eines *pluralistischen Modells* fruchtbar gemacht werden, wenn das auch nicht im Sinne Tillichs wäre.⁴³ Alle anderen Ansätze deuten in Richtung des inklusivistischen Modells, so besonders der *revelatorische* und der *christologische*: von der universalen Offenbarung zur endgültigen Offenbarung in Jesus Christus; natürlich auch der *ekklesiologische* mit seiner Unterscheidung zwischen einer latenten und einer manifesten Kirche.⁴⁴

Darüber hinaus hat Tillich aber auch noch einen *religionsphilosophischen* Ansatz für die religionstheologische Fragestellung entwickelt — und das schon in seiner *Religionsphilosophie* von 1925. Aber diesen frühen Ansatz greift er erst vier Jahrzehnte später wieder auf — in seinem letzten Vortrag über *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*.⁴⁵ Diesen gilt es im folgenden zu rekonstruieren. Es wird sich zeigen, daß dieser religionsphilosophische Ansatz entscheidend Neues zum interreligiösen Dialog beisteuert. Um die Bedeutung dieses Ansatzes richtig einschätzen zu können, muß noch einmal etwas weiter ausgeholt werden.

3. Das Problem des Dialogs und das pluralistische Modell

Dem inklusivistischen Modell, wie es auch schon im 15. Jahrhundert Nikolaus von Kues in seinem fiktiven Dialog *De pace fidei* vertreten hat, wird immer wieder entgegengehalten, daß hier ein *wirklicher* Dialog nicht stattfindet. Der andere würde hier in seiner

logue international du centenaire Paul Tillich, Université Laval, Québec 18–22 août 1986, hg. M.DESPLAND u.a., Québec 1987, 159–171.

³⁷ Vgl. G VIII 111–113.

³⁸ Vgl. G XI 127–132.

³⁹ *Dogmatik*, 71–74.

⁴⁰ Vgl. S I 161–164; S III 171–176.

⁴¹ Vgl. S III 179–182.

⁴² Diese Begriffe stehen in einem inneren Zusammenhang miteinander: dazu W. SCHÜßLER, *Where does religion come from?*, bes. 167.

⁴³ Denn Tillich argumentiert *theologisch* — neben dem *ekklesiologischen* Ansatz — von der Christologie her. Maßstab ist für ihn *theologisch* allein »Jesus als der Christus«. In S III 174 sagt er dies ausdrücklich: »Deshalb müssen die Manifestationen des göttlichen Geistes — gleich ob vor oder nach der Erscheinung des Christus — an dieser zentralen Manifestation gemessen werden.« — Und in S I 165 weist er nicht nur die neu-orthodoxe Theologie zurück, sondern auch die »humanistische Gruppe«, nach der es »überall Offenbarung« gibt, von denen aber keine letztgültig ist. Vgl. dagegen D.A.T. THOMAS, *The »New Being« and the encounter of religion*, 7.

⁴⁴ Vgl. dazu A.RÖSSLER, *Steht Gottes Himmel allen offen? Zum Symbol des kosmischen Christus*, Stuttgart 1990, 159; wobei Rössler das inklusivistische Modell als »Modell der Steigerung« oder auch als »Modell »Fülle und Fragmente« bezeichnet.

⁴⁵ A.a.O. (Anm. 6).

Eigenwertigkeit nicht wirklich ernst genommen. Er sei jemand, der nur noch nicht wüßte, daß er ja »an sich« ein Christ sei — »anonym«, »implizit«, »latent« — oder wie immer man das auch nennen mag; und Dialog meint dann natürlich nichts anderes, als diesen impliziten Christen zum expliziten zu machen. Der andere wird belehrt; es wird ihm gezeigt, daß er ja implizit das immer schon meint, was wir als Christen explizit meinen. Ist das aber schon ein wirklicher Dialog? Ein Dialog des Gebens und Nehmens? So erscheinen die Religionen auch im inklusivistischen Modell »vorwiegend negativ als anonymer, defizienter Modus der christlichen Religion, als noch-nicht-zu-sich-selbst-gekommenes Christentum«. ⁴⁶ Hier bleibt die Frage offen: Wie kann ich der christlichen Tradition gerecht werden *und* der Wirklichkeit anderer Religionen? Steht somit der Absolutheitsanspruch letztlich diametral dem Bemühen entgegen, dialogisch nach Wahrheit zu suchen?

Dieses Ungenügen hat in jüngster Zeit innerhalb der Religionstheologie zur Ausbildung des *pluralistischen Modells* geführt, das nicht mit einem Relativismus zu verwechseln ist. ⁴⁷ John Hick, ein prominenter Verfechter dieses Modells, hat die Wendung vom inklusivistischen zum pluralistischen Modell in der Religionstheologie mit Hilfe der »Kopernikanischen Wende« zu verdeutlichen gesucht: ⁴⁸ Nicht mehr Christus ist die Mitte, sondern Gott. Das sei — religionstheologisch gewendet — das, was Kopernikus uns angeblich aufgezeigt habe. Von der *christozentrischen* Perspektive geht es weiter zur *theozentrischen*. ⁴⁹

Der katholische Religionstheologe Paul F. Knitter, allseits bekannt geworden durch sein jüngst auch in deutscher Sprache erschienenen Buch »Ein Gott — Viele Religionen« von 1988 (die amerikanische Originalausgabe von 1985 trägt den Titel »No other name? A critical survey of Christian attitudes toward the World religions«) nennt im deutschen Untertitel seines Werkes die entscheidende Konsequenz, zu der solch ein *pluralistisches Modell* führt: »Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums«. ⁵⁰

Hinter dem pluralistischen Modell steht letztlich *der unbedingte Wille zum Dialog* und die Überzeugung, daß das inklusivistische Modell zu keinem wirklichen Dialog fähig

⁴⁶ R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 192.

⁴⁷ Eine pluralistische Religionstheologie »stellt die exklusive Endgültigkeit und Normativität Christi, aber nicht seine Universalität in Frage« (P.F. KNITTER, »Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen«, in: *Evangelische Theologie* 49 [1989] 505–516, 507).

⁴⁸ Vgl. J. HICK, *God and the universe of faiths. Essays in the philosophy of religion*, London 1975, 130f. Dazu R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 199–225.

⁴⁹ P.F. KNITTER, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, 506, verdeutlicht dies so: In den letzten hundert Jahren gab es einen gewissen Impuls, »eine christliche Theologie der Religionen von einer *Exklusivposition* her auf eine *Inklusiv-* und nunmehr auf eine *Pluralismusposition* hin zu begründen und durchzuführen... Es gab eine Entwicklung vom Ekklesiozentrismus über den Christozentrismus zum Theozentrismus.« In seinen jüngsten Publikationen fordert Knitter sogar den Fortgang zu einer »Soteriozentrik«, die selbst die Theozentrik zu überwinden habe (»Katholische Religionstheologie am Scheideweg«, in: *Concilium* 22 [1986] 63–69, 67).

⁵⁰ Auch wenn man eine solche Konsequenz nicht zu teilen bereit ist, so muß man doch nicht gleich mit A. KOLPING nach dem *Vaticanum I* rufen (*Rezension* zu dem Buch von Knitter, in: *Theologische Revue* 87 [1991] 234–240, 240).

ist.⁵¹ Stellen wir einmal die Frage beiseite, ob das inklusivistische Modell wirklich dialogunfähig ist;⁵² jedenfalls ist soviel klar: Im pluralistischen Modell wird die *normative* Christologie zugunsten des Dialogs geopfert.⁵³ Hiernach wissen wir nicht, ob die Offenbarung in Jesus Christus die letztgültige ist. Damit aber wird das Entscheidende des Christentums preisgegeben. Die Christologie steht hier im Dienste des Dialogs — das aber ist keine abzeptable Lösung der religionstheologischen Frage.⁵⁴ Daß Knitter natürlich innerhalb der Versatzstücke christologischer Ansätze auch solche findet, die seinen Standpunkt stützen, steht auf einem anderen Blatt.

Eine solche Sicht, die sich auf das *Kopernikanische Prinzip* beruft, wird letztlich auch nicht der Einsicht des Kopernikus gerecht. Denn diese erschöpft sich nicht in der Erkenntnis, daß nun feststeht, daß die Erde nicht mehr Mittelpunkt der Welt ist — was ein sehr naives Verständnis dieser wissenschaftlichen Errungenschaft wäre —, sondern das *Kopernikanische Prinzip* will seinem tieferen Verständnis nach auf etwas anderes hinweisen: nämlich auf die durchgehende *Perspektivität unserer Welt*! Und diese Einsicht hat m.E. Tillich mit seinem religionsphilosophischen Ansatz fruchtbar gemacht für den interreligiösen Dialog.

Gemeint ist nicht die allzu billige Aufgabe entscheidender christlicher Wahrheiten — im Dienste des Dialogs; gemeint ist vielmehr das Suchen einer gemeinsamen Ebene, auf der ein wirklicher Dialog möglich wird. Dialog setzt ja immer voraus, daß der andere etwas repräsentiert, was in mir selbst ist. So ist der Dialog z.B. mit einem Zen-Buddhisten nach Tillich nur möglich in der *Sphäre der Abstraktion*.⁵⁵ Diese Ebene kann aber nicht die *spezifisch theologische* sein, sondern nur die *religionsphilosophische*. Hier ist ein wirklicher Dialog möglich — ein Geben und Nehmen. Und doch muß der *theologische* Standpunkt nicht aufgegeben werden, er kann vielmehr durch den Dialog auf der religionsphilosophischen Ebene bereichert werden und zu einem vertieften Verständnis seiner selbst gelangen. Wie das genauer zu verstehen ist, soll nun geklärt werden.

⁵¹ Vgl. dazu P. SCHMIDT-LEUKEL, »Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 43–71, bes. 46–52, wo die Argumente der pluralistischen Religionstheologie gegen den Inklusivismus zusammengefaßt sind.

⁵² Ebd., 66–71: P. Schmidt-Leukel ist hier anderer Ansicht. Letztlich geht es wohl um die Frage, was man unter einem Dialog zu verstehen habe: »Wären alle Dialogpartner in ihren Erkenntnissen einander gleich, so gäbe es für sie erst recht nichts voneinander zu lernen« (ebd., 70).

⁵³ Vgl. P. F. KNITTER, *No other name?*, 99: »Die traditionelle Christologie mit ihrer Betonung der Endgültigkeit und Normativität paßt einfach nicht zu den Erfahrungen in der Arena des religiösen Pluralismus. Wir stecken mitten in der Entwicklung vom Christozentrismus zum Theozentrismus.« Vgl. ebd., 105ff. 148. 153.

⁵⁴ Darauf weist mit Recht auch H. BÜRKLE, »Die Theologie der Religionen und die Christologie«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 3–19, 5. 19, hin. Vgl. auch P. SCHMIDT-LEUKEL, *Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen*, 53. Übersehen wird hier auch einfachhin, daß schon das NT einen Absolutheitsanspruch vertritt (vgl. dazu J. ECKERT, »Das Evangelium für Israel und die Völker: Das Problem der Absolutheit des Christentums im Neuen Testament«, in: *Concilium* 16 [1980] 330–335).

⁵⁵ Vgl. den Vortrag: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, a.a.O. (Anm. 6).

4. Innerreligiöse Dialektik: Tillichs dynamische Typologie der Religionen

Die Aufstellung von Typen ist immer eine zweifelhafte Methode; denn Typen sind »logische Ideale«,⁵⁶ »gedankliche Konstruktionen«,⁵⁷ D.h. sie existieren nicht tatsächlich in Raum und Zeit. In der Wirklichkeit finden sich immer nur Mischungen von Typen, niemals aber »reine« Typen; denn alle realen Dinge gehören mehreren Typen an. Eine Typologie muß aber nicht statischer Natur sein. Denn in jedem Typ gibt es Spannungen, die ihn über seine Grenzen hinaustreiben. »Das dialektische Denken hat diese Struktur entdeckt und hat die erstaunliche Fruchtbarkeit der dialektischen Beschreibung von Spannungen innerhalb scheinbar statischer Strukturen gezeigt.«⁵⁸ Eine solche »dynamische Typologie«, wie sie Tillich vertritt, hat einen entschiedenen Vorzug vor einer Dialektik, wie sie z.B. in der Hegelschen Schule vertreten wird. Denn diese bewegt sich nur in einer Richtung und weist das in die Vergangenheit, worüber sie dialektisch hinausgegangen ist.⁵⁹ In einer dynamischen Typologie ist das dagegen anders. So wirkt hiernach der Polytheismus, den der Monotheismus hinter sich gelassen hat, doch immer auch in diesem weiter, zwar nicht mehr als eigener Religionstyp, aber als Element.⁶⁰

Nach Tillich gibt es nun typische Elemente, die auf verschiedene Art die bestimmenden Faktoren *in jeder konkreten Religion* sind: Hier ist an erster Stelle das sakramentale Fundament zu nennen, d.h. die Erfahrung des Heiligen als jetzt und hier gegenwärtig, in diesem Gegenstand, dieser Person, diesem Ereignis. Das ist die Grundlage jeder Religion.⁶¹ Gebrochen oder transzendiert werden kann diese sakramentale Grundlage in zwei Richtungen, der mystischen und der ethischen, je nachdem ob das Heilige erfahren wird als Seiendes oder Sein-Sollendes. In beiden Richtungen wird das Sakramentale wegen seiner dämonischen Konsequenzen kritisiert.⁶² Tillich faßt dieses kritische Element auch im Begriff der »prophetischen Kritik« oder des »protestantischen Prinzips« zusammen.⁶³

»Es gibt kein Heiliges, und darum auch keine lebende Religion, ohne diese beiden Elemente«⁶⁴ — das sakramentale und das kritische;⁶⁵ sie sind sozusagen der *Minimalkonsens* jeder Religion. Sie leiten sich ab aus der Erfahrung des Heiligen;⁶⁶ sie folgen aber auch aus dem Gottesgedanken, der der Grund der Erfahrung des Heiligen ist: Gott ist immanent und transzendent. Die Immanenz begründet das sakramentale, die

⁵⁶ G V 77.

⁵⁷ G VIII 149

⁵⁸ G V 78.

⁵⁹ Vgl. E IV 149.

⁶⁰ Vgl. V 78f.: »Während einzelne Religionen, genauso wie einzelne Kulturen, wachsen und absterben, gehören die Kräfte, die sie hervorbrachten, und die Elemente, die ihren Typ bestimmen, zum Wesen des Heiligen und damit zum Wesen des Menschen.«

⁶¹ Vgl. E IV 149; G VIII 149.

⁶² Vgl. E IV 149f.; G VIII 149.

⁶³ Vgl. z.B. *The encounter of religions and quasi-religions*, a.a.O. (Anm. 6), 73.

⁶⁴ G V 79; vgl. ebd., 84.

⁶⁵ In seiner Schrift *Wesen und Wandel des Glaubens* unterscheidet Tillich zwischen »ontologischen« und »moralischen Glaubenstypen« (G VIII 149–158).

⁶⁶ Vgl. G V 84.

Transzendenz das kritische oder prophetische Element der Religion.⁶⁷ Diese beiden Elemente stehen in Spannung miteinander, führen zu Konflikten, aber auch — über ihren Widerspruch hinaus — zu einer möglichen Einheit.⁶⁸ Während Teilhard de Chardin von der Entwicklung eines universalen, auf das Göttliche gerichteten Bewußtseins spricht, das im Grunde christlich ist, nimmt Tillich in seiner dynamisch-typologischen Auffassung der Religionsgeschichte keine endlos fortschreitende Entwicklung an, sondern es wird hier versucht, Elemente herauszuarbeiten, die in jeder Erfahrung des Heiligen vorhanden sind.⁶⁹

5. Die »Religion des konkreten Geistes«: Tillichs Normbegriff⁷⁰ der Religion

Schon in seiner *Religionsphilosophie* von 1925 ist das, was Tillich in seinem letzten Vortrag als *Religion des konkreten Geistes* bezeichnet, voll entwickelt, ja z.T. sogar deutlicher artikuliert. Hier spricht er von der *Religion der Gnade* oder der *Religion des Paradox*,⁷¹ in der die verschiedenen Richtungen »radikal zusammengeschlossen« sind. Die *Religion des Paradox* ist in diesem Sinne »die ideale Synthesis« der beiden fundamentalen Elemente der Religion.⁷²

In der *Religionsphilosophie* spricht Tillich ausdrücklich davon, daß es sich hierbei um den Normbegriff der Religion handelt, d.h. um eine »geistesgeschichtliche Konstruktion der Religionsgeschichte«.⁷³ Tillich nennt diese »Einheit« auch *Religion der Gnade*, weil sie nicht »gemacht«, sondern nur als »Durchbruch« erfahren werden kann. Die Synthesis der Gnade oder des Paradox ist irgendwie in jeder Religion verwirklicht. Die genannten Grundrichtungen und ihre »normative Synthesis« bieten die begrifflichen Mittel für die »Konstruktion der Religionsgeschichte« dar.⁷⁴

Die Aufstellung eines religiösen Normbegriffs als »Synthesis der verschiedenen Richtungen« wendet sich gegen zwei Mißverständnisse: einmal gegen das Mißverständnis, das die verschiedenen Richtungen als nebeneinander gleichberechtigt versteht; sodann gegen das Mißverständnis, das das Ideal in einer universalen Religion als gegeben ansieht, das alle Richtungen in gleicher Stärke in sich befaßt. Beides ist nach Tillich abzulehnen.⁷⁵

⁶⁷ In meiner Monographie: *Jenseits von Religion und Nicht-Religion*, habe ich diesen Gedanken als Leitfaden der Interpretation herangezogen.

⁶⁸ Vgl. G V 78.

⁶⁹ Vgl. E IV 149.

⁷⁰ Zum Normbegriff vgl. *Das System der Wissenschaften* (bes. G I 220f.).

⁷¹ Vgl. G I 344.

⁷² G I 354.

⁷³ G I 340. — Wenn Tillich hier in der *Religionsphilosophie* von 1925 neben der sakramentalen Grundhaltung die theokratische Richtung nennt (G I 340; vgl. auch *Dogmatik*, 274), so steht hier die theokratische Richtung für die Trägerin der antidämonischen Kritik. Tillich sagt dazu: »Wir nennen sie theokratisch — in leichter Abweichung von dem üblichen Sprachgebrauch —, weil sie die Wirklichkeitsformen im Handeln und Erkennen der unbedingten Form, dem göttlichen Gehorsam, unterwerfen will« (G I 340).

⁷⁴ G I 344.

⁷⁵ Ebd.

In seinem letzten Vortrag *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen* bezeichnet Tillich die Einheit dieser beiden grundlegenden Elemente in einer Religion als die »Religion des konkreten Geistes«. Und er versteht eine solche »Religion des konkreten Geistes« als das *telos*, als das innere Ziel der Religionsgeschichte. »Wir können diese *Religion des konkreten Geistes* mit keiner der wirklichen Religionen identifizieren, auch nicht mit dem Christentum als Religion.«⁷⁶ Und — wie schon in der *Religionsphilosophie* von 1925⁷⁷ — verweist Tillich auch hier auf Paulus' Lehre vom Heiligen Geist, in der er die beiden fundamentalen Elemente der Religion vereinigt sieht.⁷⁸ Denn Geist in diesem Sinne ist die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen Geist, und Heiliger Geist ist der Geist der Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit.⁷⁹

Die Beziehung dieser beiden Elemente macht die Dynamik der Religionsgeschichte aus. Denn die »Religion des konkreten Geistes« ist das, worauf die Religionsgeschichte sich zubewegt. »Aber wir dürfen die Synthese nicht nur als zukünftige Erwartung begreifen«, warnt Tillich, »sie manifestiert sich zu allen Zeiten, sowohl in dem Kampf gegen den dämonischen Anspruch der sakramentalen Grundlage wie in dem Kampf gegen die profanisierende Entstellung der sakramentalen Grundlage durch ihre Kritiker.« *Fragmentarisch* tritt sie immer wieder »in den großen Augenblicken der Religionsgeschichte« in Erscheinung. Die gesamte Religionsgeschichte ist in diesem Sinne als »Kampf für die *Religion des konkreten Geistes*« zu begreifen.⁸⁰

Wird dieser Normbegriff auf den Symbolbegriff angewandt, dann bedeutet dies: »Das Glaubenssymbol ist der Wahrheit am nächsten, das nicht nur das Unbedingte, sondern zugleich seinen eigenen Mangel an Unbedingtheit ausdrückt.«⁸¹

Religionsphilosophisch muß es letztlich offengelassen werden, wo sich die »Religion des konkreten Geistes« oder ein solches Glaubenssymbol in vollkommener Weise manifestiert hat. So kann Tillich in seiner Vorlesung *Philosophy of religion* von 1962 einräumen, daß die »Religion des konkreten Geistes« sich möglicherweise nicht nur in Jesus Christus, sondern auch in Buddha manifestiert haben könnte, denn Buddha hat nach Tillich — ähnlich wie Jesus Christus — der Versuchung der Vergottung widerstanden.⁸² »Es ist nicht Aufgabe der Religionsphilosophie,« schreibt Tillich in seiner *Religionsphilosophie* ausdrücklich, »zu entscheiden, an welches konkrete Symbol sich die Religion des Paradox anschließen kann, oder besser, welches konkrete Symbol begründend für den normativen Religionsbegriff ist. Das ist Aufgabe der Theologie, die notwendig *konfessionell* ist, weil sie das Bekenntnis zu einem konkreten Symbol in sich schließt.«⁸³

⁷⁶ E IV 150.

⁷⁷ Vgl. G I 354.

⁷⁸ E IV 150. — Wenn Tillich hier plötzlich von dem »ekstatischen« und dem »rationalen« Element spricht, womit die Herausgeberin von E IV Schwierigkeiten hat (vgl. E IV 150 Anm. 2), so steht hier das »ekstatische Element« für das sakramentale und das »rationale« für das »kritische«. Dazu W. SCHÜBLER, *Jenseits von Religion und Nicht-Religion*, 140f.

⁷⁹ Vgl. G VIII 160.

⁸⁰ E IV 151.

⁸¹ G VIII 176f.

⁸² *Lecture* 9/1.

⁸³ G I 346.

6. Tillichs theologischer Standpunkt

Als Christ aber, und d.h. vom *theologischen* Standpunkt aus, sieht Tillich in Jesus Christus die »Religion des konkreten Geistes« als verwirklicht an,⁸⁴ ist er der Überzeugung, daß das Kreuz des Christus diese Wirklichkeit »in vollkommener Weise« zum Ausdruck bringt.⁸⁵ Hier ist die Wiedervereinigung der beiden grundlegenden Elemente *im Prinzip* erreicht. Auch wenn es das Christentum nach Tillich offenlassen muß, »ob an andern Stellen Wesen des Christentums verwirklicht ist«, so würde doch »sein Anspruch, auf Verkündigung der vollkommenen Offenbarung zu beruhen, ...damit nicht aufgegeben sein«.⁸⁶ Denn es gibt hier für Tillich entscheidende Unterschiede: »Wenn wir nun andererseits die Möglichkeit von anderweitigen Durchbrüchen der vollkommenen Offenbarung in Betracht ziehen,« schreibt er, »so ist der Unterschied der, daß die eine universal menschliche Bedeutung hat, die andere Analoga des Durchbruchs, aber nicht Vorgänge, die die Kraft haben, eine menschheitliche Offenbarungsgeschichte zu schaffen... Es gibt für das Christentum keine Möglichkeit, in dieser Beziehung an sich zu zweifeln. Vielmehr muß es das Bewußtsein haben, in seinem Heilsweg zur Menschheitsreligion bestimmt zu sein.«⁸⁷ Damit ist wohl eine »naive Absolutheit« erschüttert, aber über diese »erschütterte Absolutheit« wird nicht hinausgegangen. Der Absolutheitsanspruch ist nicht mehr die unmittelbare, selbstverständliche Bejahung dessen, an was man glaubt, was man für richtig oder für wahr hält, sondern es handelt sich nun um eine durch den Widerspruch hindurchgegangene *reflektierte Form*, die einen gegnerischen Anspruch voraussetzt; der Absolutheitsanspruch ist so ein *reflektierter Anspruch*, der aus der »Begegnung mit dem Entgegengesetzten oder dem anderen« folgt.⁸⁸

So wird auch hier deutlich, was Tillich in seiner Schrift *Wesen und Wandel des Glaubens* mit dem Wagnischarakter des Glaubens meint:⁸⁹ Der *Inhalt* meines unbedingten Anliegens unterliegt nicht mehr der unmittelbaren Gewißheit. Und dieser Inhalt ist für den Christen der Glaube im Sinne des Ergriffenseins durch das neue Sein, das in Jesus als dem Christus erschienen ist.⁹⁰

Fällt Tillich damit, so stellt sich hier die Frage, nicht doch wieder hinter seinen *religionsphilosophischen* Ansatz zurück? Diese Frage ist mit Ja zu beantworten, wenn man den religionsphilosophischen und den theologischen Standpunkt auf eine Ebene stellt. Das aber ist nicht möglich! Der *religionsphilosophische* Standpunkt kann nur das Prinzipielle erörtern und zu einem Normbegriff von Religion führen, der sich für den Dialog der Religionen geradezu anbietet. Der *theologische* Standpunkt dagegen bezieht Stellung,

⁸⁴ E IV 151.

⁸⁵ G VIII 177.

⁸⁶ *Dogmatik*, 72.

⁸⁷ *Dogmatik*, 74.

⁸⁸ Vgl. den Vortrag: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, a.a.O. (Anm. 6). Vgl. H. WALDENFELS, *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche 1: Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen*, Bd. 1, Bonn 1990, 287.

⁸⁹ Vgl. G VIII 122–126.

⁹⁰ Vgl. S III 156.

ja muß Stellung beziehen, denn konkret werden kann für mich nur *ein* Heilsweg.⁹¹ Tillich schließt zwar andere Durchbrüche der vollkommenen Offenbarung nicht aus, relativiert diese aber dahingehend, daß er sie nur als *Analoga* bezeichnet. Tillichs *theologischer* Standpunkt ist also eindeutig *inklusivistisch*. Das kommt auch in der *Systematischen Theologie* zum Ausdruck, wenn er hier schreibt: »Das Christentum erhebt den Anspruch, daß die Offenbarung in Jesus als dem Christus letztgültig sei.«⁹² Letztgültige Offenbarung bedeutet für Tillich »die entscheidende, erfüllende, unüberholbare Offenbarung«; er nennt sie deshalb auch die »*normgebende* Offenbarung«.⁹³ Aber auch hier scheint der religionsphilosophische Ansatz durch, wenn Tillich schreibt: »Eine Offenbarung ist letztgültig und normgebend, wenn sie die Macht hat, sich selbst zu verneinen, ohne sich selbst zu verlieren.«⁹⁴

Wird mit dem pluralistischen Modell die Möglichkeit eingeräumt, daß die fortschreitende religiöse Erfahrung qualitativ — und nicht nur quantitativ — über Jesus als den Christus hinaustreibt, so ist klar, daß damit die Lehre von Jesus als dem Christus untergraben wird. Tillich ist sich dessen bewußt und wehrt eine solche Möglichkeit mit Entschiedenheit ab: »Mit dem Vorhandensein von mehr als einer Manifestation des göttlichen Geistes, die Letztgültigkeit beansprucht«, schreibt er ausdrücklich, »würde der Begriff der Letztgültigkeit aufgehoben und die dämonische Spaltung des Bewußtseins verewigt.«⁹⁵ In der *Dogmatik* von 1925 spricht Tillich dies auch schon aus, wenn es hier heißt: »Gäbe es zwei verschiedene Durchbrüche der vollkommenen Offenbarung von gleicher Unbedingtheit des Anspruchs, so gäbe es zwei Menschheiten, so müßte man mit zwei Gemeinden rechnen, mit zwei Dogmatiken gleichen Rechtes... Aber eine solche Zerspaltenheit der Menschheit, die nicht individuell, sondern wesensmäßig wäre, würde den einheitlichen Begriff der Menschheit und damit der Geschichte aufheben, denn der Zusammenhang verschiedener Geistwesen, die dann in der Menschheit nebeneinander wohnten, bedürfte eines andern Namens.«⁹⁶

Schlußbetrachtung

Wenn Reinhold Bernhardt und auch die VELKD-Studie Tillichs Beitrag zum interreligiösen Dialog an seiner Unterscheidung zwischen einer latenten und manifesten Kirche festmachen, so wird übersehen, daß Tillich daneben einen religionsphilosophischen Ansatz entwickelt hat, der m.E. einen neuen Beitrag zum interreligiösen Dialog beisteuert. Denn damit bietet er uns eine Lösung an, die im interreligiösen Dialog sowohl

⁹¹ Vgl. *Dogmatik*, 72.

⁹² S I 159. Dieser Standpunkt kommt auch in der Schrift *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* zum Ausdruck (vgl. G V 89. 92).

⁹³ S I 159. Vgl. S I 172, wo Tillich eindeutig sagt, »daß keine neue Offenbarung, sei sie noch so original, über die letztgültige Offenbarung hinausgehen kann«. Vgl. S III 174.

⁹⁴ S I 159.

⁹⁵ S III 175f.

⁹⁶ *Dogmatik*, 73. — Daß Tillich einer pluralistischen Lösung ablehnend gegenübersteht, wird auch deutlich aus seiner Ablehnung einer direkten theozentrischen Mystik, wie sie mit der ostkirchlichen Lehre, nach der der Geist nur vom Vater allein ausgeht, gegeben ist (S III 176).

das inklusivistische wie auch das pluralistische Modell zu vermeiden hilft; das inklusivistische, das keinen wirklichen Dialog zu führen in der Lage ist, das pluralistische, das für den Dialog allzu viel preisgibt.

Damit macht Tillich nichts anderes, als was man von der Philosophie her als *Exoterikprinzip* bezeichnen könnte.⁹⁷ Zuerst einmal ist es wichtig, überhaupt mit anderen Religionen ins Gespräch zu kommen. Das geschieht auf einer »exoterischen« Ebene, der religionsphilosophischen. Die eigene theologische Position wird dabei nicht verleugnet, sondern sie wird — im Sinne einer methodischen *Epoché* — nur eingeklammert. Der Dialog wird dadurch nicht unernst, sondern erst ermöglicht.

Für den Dialog mit den Anhängern anderer Religionen bedeutet dies, daß wir nicht versuchen sollten, diese zu bekehren, sondern sie in die »Tiefe« ihrer eigenen Religion zu führen, »in der sie dem Absoluten begegnen und erkennen, daß ihre Religion selbst nicht das Absolute ist.«⁹⁸ In einem solchen Dialog kann jeder Partner geben und nehmen, wird jeder immer auch seinen eigenen »esoterischen« Standpunkt klären, bereichern, schärfer sehen lernen. Das ist eine Anwendung des *Kopernikanischen Prinzips*, die weit von dem entfernt ist, was Hick und auch Knitter vorschlagen.

Mit dieser Sicht wird auch die Modelleinteilung von Reinhold Bernhardt modifiziert, der neben dem exklusivistischen, dem inklusivistischen und dem pluralistischen Modell das »Modell hierarchischer Superiorität« aufführt,⁹⁹ denn die Konstruktion eines Normbegriffs der Religion ist bei Tillich nicht als eine eigenständige Position neben den übrigen zu verstehen, die auf gleicher Ebene mit den anderen Modellen läge; vielmehr ist die religionsphilosophische Ebene diejenige, auf der ein interreligiöser Dialog möglich ist — bei gleichzeitiger Wahrung eines inklusivistischen Absolutheitsanspruchs auf der theologischen Ebene. Man braucht so nicht auf das pluralistische Modell auszuweichen, um einen Dialog führen zu können. Vielmehr wird für den Dialog nur der Standpunkt gewechselt. Es wird ein übergeordneter Standpunkt gewählt, der religionsphilosophische, der für den Dialog geeignet ist, dem sich aber auch das inklusivistische theologische Modell einordnet.

Tillich löst mit diesem Ansatz auch die Forderung ein, zum interreligiösen Dialog gehörten unverzichtbar zwei Elemente: Dialogfähigkeit und Standfestigkeit.¹⁰⁰ Denn »es bräuchte im Grunde keinen Dialog, wenn es für niemanden mehr Normatives und Definitives in seiner Religion gäbe.«¹⁰¹ Das entscheidend Neue an Tillichs Konzeption liegt

⁹⁷ Vgl. dazu W. SCHÜßLER, *Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus). Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen »système commun« und »système nouveau« und dem Versuch ihrer Vermittlung*, Berlin 1992, bes. 9ff.

⁹⁸ E IV 69.

⁹⁹ Vgl. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 71ff.

¹⁰⁰ Vgl. H. KÜNG, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit*; WALDENFELS, *Begegnung der Religionen*, 33, 357.

¹⁰¹ H. KÜNG, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit*, 501f.; vgl. J. MOLTSMANN, »Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Weltreligionen?« in: *Evangelische Theologie* 49 (1989) 528–536, 535: »Dialogwürdig ist doch nur eine Religion, die sich selbst ernst nimmt.« Moltmann macht auch zurecht darauf aufmerksam, daß eine pluralistische Religionstheologie nicht weniger »imperialistisch« sei »als jene christlichen »Theologien der Religionen«, die Knitter überwinden will« (ebd.). — Vgl. demgegenüber die konträre Position von P.F. KNITTER, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, 507: »Eine neue pluralistische Theologie ist für viele

somit im Wechsel der Perspektive: Auf der religionsphilosophischen Ebene ist der inter-religiöse Dialog möglich und sinnvoll. Weder Dialogunfähigkeit (wie beim inklusivistischen Modell) noch Aufgabe des Absolutheitsanspruches (wie beim pluralistischen Modell) sind hiermit verbunden. Ein wirklicher und ehrlicher Dialog ist jetzt möglich: ein wirklicher, weil eine gemeinsame Basis geschaffen ist; ein ehrlicher, weil ich nicht meinen eigenen Standpunkt aufzugeben brauche.¹⁰²

Christen heute geradezu notwendig, damit sie sich ihre intellektuelle, theologische, ethische und biblische Integrität bewahren können.« Hier scheint mir der springende Punkt zu liegen: Gehört zur Integrität die Standfestigkeit hinzu oder nicht? Standfestigkeit muß ja nicht statisch, sondern kann ja sehr wohl dynamisch sein! Letztlich steht hierhinter ein Gegensatz zwischen einem praktischen und einem theoretischen Verständnis von Wahrheit, wie R. BERNHARDT, »Ein neuer Lessing — Paul Knitters Theologie der Religionen«, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989) 516–528, 527, richtig sieht.

¹⁰² W. PANNENBERG, »Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte«, in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 252–295, mißversteht Tillich, wenn er meint, der religionsphilosophische Ansatz lasse auch Tillichs eigene apologetische Theologie hinter sich (252). So ist das folgende Urteil Pannenbergers zwar verständlich, trifft die Sache aber nicht: »Darüberhinaus scheint es zweifelhaft, ob das von Tillich vorgeschlagene phänomenologische Verfahren mit seiner typisierenden Abstraktion vom Prozeß der Geschichte genügen kann, um die Besonderheit des Christentums in der Welt der Religionen zu erfassen« (256).

ZUR ORIENT- UND MISSIONSERFAHRUNG VON PAUL SCHÜTZ

von Hans-Werner Gensichen

1. Voraussetzungen

Über die Orientserfahrung von Paul Schütz ist im Anschluß an seinen Reisebericht¹ viel gesprochen und geschrieben worden, von ihm selbst und von anderen. Weniger erfährt man über seine Missionserfahrung, besser: seine Erfahrung in und mit der Mission, die der Orientserfahrung vorausging. Beide gehören jedoch zusammen. Sie interpretieren sich gegenseitig und sollen im folgenden in dieser Weise einander zugeordnet werden.

Im Juni 1926 wurde der 35jährige Gemeindepfarrer von Schwabendorf bei Marburg (Lahn) zum Direktor der »Dr.-Lepsius-Deutsche-Orient-Mission« gewählt, deren Gründer, Johannes Lepsius, am 3. Februar 1926 während einer Kur in Meran gestorben war. Die Mission, die der junge Direktor zu leisten hatte, war aus dem »Deutschen Hilfsbund für Armenien« entstanden, den der frühere Pfarrer Lepsius, Sohn des berühmten Berliner Ägyptologen Richard Lepsius, zusammen mit einigen Gleichgesinnten unter dem Eindruck der blutigen Verfolgung armenischer Christen 1896 zusammengebracht hatte. Am 11. Mai 1900 wurde das Werk unter der Bezeichnung »Deutsche Orientmission« neu und selbständig konstituiert. Ob damit der Sache der Armenienhilfe und der Orientmission besser gedient wäre, wurde sogleich von Gustav Warneck, dem damals führenden Kopf der deutschen evangelischen Mission und Vater der Missionswissenschaft, mit Nachdruck bezweifelt. Er beklagte nicht nur die »Zerklüftung« der Initiativen, die er sowohl bei der Lepsius-Mission als auch bei anderen neuen »Mohammedanermissionen« findet, sondern auch die »Atomisierung in *Personalmissionen*« überhaupt. Bei den Hilfswerken für die Armenier mochte man dies noch hingehen lassen. Aber Warneck konnte sich ganz und gar nicht davon überzeugen, »daß eine spezielle Mohammedanermission noch dazu in Ländern unter mohammedanischer Herrschaft *jetzt* der Wille Gottes sei.«² Damit hatte er den Finger auf einen neuralgischen Punkt gelegt, der sowohl Lepsius selbst als auch die Tätigkeit der Gesellschaft je länger je mehr belasten sollte. Im Bereich der Armenienhilfe hatte Lepsius die Daseinsberechtigung seines Werks mindestens ebenso erfolgreich unter Beweis gestellt wie die anderen vergleichbaren Hilfsunternehmungen, insbesondere die Arbeit des Pastors Ernst Lohmann, der sich zur Gemeinschaftsbewegung hielt. Mit ihm und anderen führenden Vertretern dieser Richtung hatte Lepsius sich aber schon bald nach 1900 zerstritten, da man in den Gemeinschaftskreisen die bibelkritische

¹ Vgl. PAUL SCHÜTZ, *Zwischen Nil und Kaukasus. Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient*, München 1930; 4. Aufl., Nachdruck der 3. durchgesehenen Auflage (Kassel 1953), mit einem Vorwort von Hans F. Bürki, Moers 1991. Wir zitieren nach der 1. Auflage.

² *Allgemeine Missions-Zeitschrift* 28, 1901, 183ff.

Arbeit, mit der Lepsius sich auch anderweitig teils Kopfschütteln, teils offene Ablehnung einhandelte, für völlig untragbar hielt. Ambivalent erschien auch seine Stellung zu missionarisch-evangelistischer Tätigkeit unter Muslimen. Die Umbenennung seines Hilfswerks in »Deutsche Orientmission«, mit der immerhin das Wort »Armenien« aus dem Namen der Mission getilgt war, schien anzudeuten, daß man auf jeden Fall über die nur diakonische Zielsetzung hinausgehen wollte. Lepsius allerdings differenzierte umsichtig: »Die Arbeit, die im Orient zu tun ist, zu der das evangelische Deutschland vor andern berufen ist, kann sowohl Christen wie Mohammedanern gegenüber weder eine evangelistische, noch im hergebrachten Sinne missionierende sein. Es ist eine geistige Arbeitsleistung zu tun, die das Christentum und Bildungsniveau der alten Kirchen zu heben, ein Verständnis des Islams und seines religiösen Gehaltes zu gewinnen und eine christliche Theologie für die mohammedanische Welt zu schaffen hat.«³ Damit war klar, daß Lepsius Vorstellungen sich weder einem kulturpropagandistischen noch auch einem konventionell-evangelistischen Verständnis von Mission zuordnen ließen. Zugleich allerdings waren der Verwirklichung seiner Pläne enge Grenzen gezogen, da seine Arbeit von Anfang bis Ende überwiegend auf die finanzielle Hilfe der Gemeinschaftskreise angewiesen war. In der allgemeinen Unsicherheit hinsichtlich des christlichen Missionsauftrags gegenüber Muslimen — Gustav Warneck hatte sich eher zurückhaltend geäußert, Julius Richter, Professor der Missionswissenschaften in Berlin und einer der bekanntesten Missionspublizisten, sah dagegen bessere Erfolgchancen — hielt Lepsius etwa eine mittlere Linie. Nicht zu übersehen ist freilich, daß die höchst heterogen zusammengesetzte Mitarbeitergruppe im Nahen Osten eindeutig eher zur diakonischen als zur evangelistischen Auffassung tendierte, insbesondere der Schweizer Jakob Künzler, mit dem Paul Schütz später seine Orientreise machen sollte, und die an Grundtvig orientierte dänische Pädagogin Karen Jeppe.

Dies etwa war die Konstellation, die Paul Schütz vorfand, als er am 1. Oktober 1926 seinen Dienst als Missionsdirektor antrat (zunächst noch nebenamtlich, neben dem Schwabendorfer Pfarramt). Als Vorsitzender der Mission amtierte, auf Wunsch von Johannes Lepsius, dessen Bruder Bernhard, der sich freilich diesem Amt nie gewachsen fühlte und nach einigen Jahren aus Altersgründen ausschied. Für Schütz war die ganze Episode bereits nach zwei Jahren zu Ende. Ein neuer Vorstand wurde gewählt, und dessen Vorsitzender, der Superintendent Fleischmann in Wusterhausen, beeilte sich zu versichern, daß man nunmehr zu den früheren Prioritäten zurückkehren werde. Praktisch bedeutete dies, daß man, unter Verzicht auf alle Pläne einer Islam-Mission, die verschiedenen Zweige der diakonischen Tätigkeit in Aleppo und im Sandschak Alexandrette weiterführte, bis sie 1930 eingestellt werden mußten. Drei Jahrzehnte später kam das endgültige Ende der Mission in Gestalt der Selbstauflösung.⁴

³ *Der Christliche Orient* 1, 1900, 4–8 (zit. bei UWE FEIGEL, *Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen*, Göttingen 1989, 129f. Feigels Darstellung hat sowohl quellenmäßig als auch in der Prägnanz des Urteils neue Maßstäbe gesetzt).

⁴ Erschien in der Adressenliste im Jahrbuch der vereinigten deutschen Missionskonferenzen für 1928 Paul Schütz noch als Missionsdirektor und »Redakteur der Blätter« der Mission, so war im Jahrbuch 1929 nur noch

Hier interessiert zunächst nur, welchen Stellenwert der Dienst in der Mission für Paul Schütz mutmaßlich gehabt hat. Sein Biograph Rudolf Kremers dürfte recht haben mit der Vermutung, daß vor allem die Loyalität zur Familie Lepsius, nicht aber eine klare innere Affinität zur Sache der Mission Schütz dazu veranlaßten, das Erbe von Johannes Lepsius zu übernehmen. Sekundär mag die Aussicht auf eine durch den Kontakt mit »American Near East Relief« ermöglichte Orientreise dazugekommen sein.⁵ Zwar konnte diese Reise erst im Frühjahr 1928 angetreten werden, dennoch hatte Schütz — wie er selbst berichtet — schon mindestens ein Jahr zuvor mit der Beschaffung des sowjetrussischen Einreisevisums für »Kaukasisch-Armenien« zu tun. Daß das Visum dann zunächst versagt wurde — eine damals wohl kaum singuläre Erfahrung — wird für Schütz freilich auf charakteristische Weise mit dem Mythologem der »Dämonischen Mauer« in Verbindung gebracht, das gleich zu Beginn des Reiseberichts beschworen wird und von dem er sich, wie es ausdrücklich heißt, als »Missionsmann« besonders hart getroffen glaubte.⁶

Damit bestätigt sich bereits, was die nüchterne historiographische Berichterstattung aus heutiger Sicht mit ihren Mitteln registriert, ohne auf die späteren Reiseerfahrungen von Schütz zu rekurrieren: Schütz ist bemüht, »neue Schwerpunkte für die Arbeit zu finden«, ein »Umdenken«, eine »Selbstprüfung« einzuleiten, die das »Predigen und Missionieren« hinter sich läßt, um statt dessen im weiteren Horizont der »religiösen und profanen Lebensmächte des Ostens« (so der ab 1928 eingeführte Zusatz zum Titel der Zeitschrift »Der Orient«) »das Mögliche (zu) erkunden und dann Gutes (zu) tun.«⁷ Man mag darüber streiten, ob diese Neuorientierung der Mission noch mit der Linie von Lepsius in Einklang zu bringen war oder nicht. Die Missionsfreunde, für die seit 1928 der neue Vorsitzende Fleischmann sprach, waren vermutlich nicht daran interessiert, daß beispielsweise sogar die »Frankfurter Zeitung« vom 16. Februar 1928 den Mut lobte, mit dem man die missionspolitische Umstellung vorgenommen habe.⁸ Jedenfalls wollten sie den Auftrag der Gesellschaft nicht auf humanitäre Tätigkeit reduziert wissen, sondern verlangten, »daß die alten Prioritäten wieder in Recht gesetzt werden sollten.«⁹ Daß es dafür mittlerweile zu spät war, wußte freilich nicht nur Schütz. Insoweit konnte sein Ausscheiden nach so kurzer Dienstzeit kaum überraschen.¹⁰

2. Folgen

Es ist hier weder der Ort noch Raum für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Reisebericht von Schütz, so reizvoll dies auch wäre.¹¹ Bemerkenswert ist jedenfalls, daß

Sup. Fleischmann als Vorsitzender, Direktor und Redakteur genannt. Die Mission fehlt erstmals ganz im Jahrbuch 1964.

⁵ RUDOLF KREMERS, *Paul Schütz — Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Ein Lebens- und Erkenntnisweg*, Moers 1989, 27f.

⁶ PAUL SCHÜTZ, *Zwischen Nil und Kaukasus*, 6ff.

⁷ UWE FEIGEL, *Das evangelische Deutschland und Armenien*, 301.

⁸ Ebd., Anm. 43.

⁹ Ebd.

¹⁰ Zu den näheren Umständen vgl. RUDOLF KREMERS, *Paul Schütz*, 44f.

¹¹ Eine ausgezeichnete Zusammenfassung ebd., 27–35.

auch in den Geleit- bzw. Vorworten der neueren Auflagen, ebenso wie in der monographischen Literatur über Schütz, eines nahezu unberücksichtigt bleibt, nämlich die Art und Weise, wie die deutsche evangelische Mission auf den »Missionsmann« Paul Schütz und seinen Erfahrungsbericht reagierte. Unter den Missionen, die im Nahen Osten arbeiteten und sich im besonderen der Armenier annahmten, wurde die Lepsius-Mission schon infolge der Eigenart und Bedeutung ihres Gründers besonders respektiert. Nach dessen Tod zog sie natürlich besondere Aufmerksamkeit auf sich. Liest man heute die Äußerungen des neuen Direktors Schütz, so fragt man sich allerdings, ob er sich dieser Situation wirklich bewußt war. Der große Reisebericht jedenfalls fand eine überwiegend kritische Aufnahme. Julius Richter sprach von einem »glänzenden Husarenritt« — allerdings »gegen die Mission.«¹² Gottfried Simon, bekannt als Kenner des Islam und ehemaliger Indonesien-Missionar, formulierte noch schärfer: »Das blendend geistreiche Selbstgespräch über das draußen Geschaute hat bei vielen jüngeren Menschen die Freude an der Mission endgültig zerstört«, wenn auch nicht mit Absicht, so doch unausweichlich, da Schütz die »Not des näheren Orients« in kaum haltbarer Weise »verallgemeinert« habe.¹³ Martin Schlunk, der damals vielleicht einflußreichste Sprecher der deutschen evangelischen Mission insgesamt, hatte in einer Besprechung gleich nach Erscheinen des Reiseberichts beides auszudrücken versucht — den Dank an Paul Schütz für eine »Fülle von treffenden Beobachtungen und Urteilen« einerseits, die sein Buch zu einem der »hervorragendsten des Jahres« machte, andererseits die Kritik an Schütz' Tendenz zu einer »Verallgemeinerung«, die »der Wirklichkeit nicht gerecht wird und die Mission in ein falsches, vielfach zu ungünstiges Licht setzt«. Insbesondere die pauschale Verurteilung der Mission als »Jagdhund des Cäsars« sei unhaltbar.¹⁴

Sieht man von anderen, meist kürzeren Einwänden ab, so bleibt nur eine Antwort auf Schütz, die als kongenial bezeichnet werden darf, da sie über punktuelle Kritik im Sinne einer Apologie für den Ist-Zustand der Mission weit hinausging.¹⁵ Der Verfasser Walter Freytag (1899–1959), acht Jahre jünger als Schütz und damals noch kaum bekannt, war gerade Direktor der Deutschen Evangelischen Missionshilfe geworden und stand am Anfang einer Laufbahn, die ihn, der aus der Brüdergemeinde kam, zum vollmächtigen Sprecher der gesamten protestantischen Missionsbewegung bis weit in die Ökumene hinein machen sollte. Noch heute spürt man der Rezension die grundlegende Einsicht ab, daß es in der Mission eben nicht mehr um die Wahrung von westlichen Besitzständen, sondern um den »Gehorsam des Glaubens unter den Völkern«, also um eine »junge Christenheit« im Umbruch der Welt gehe, wie Freytag es wenige Jahre später selbst in einem Asien-Reisebericht programmatisch darstellte.¹⁶

¹² JULIUS RICHTER, »Die Zukunft der Banturasse und die Mission«, in: *Neue Allgemeine Missions-Zeitschrift* 8, 1931, 247.

¹³ GOTTFRIED SIMON, »Der vordere Orient«, in: *Neue Allgemeine Missions-Zeitschrift* 10, 1933, 171.

¹⁴ MARTIN SCHLUNK, »Die deutsche evangelische Heidenmission«, in: *Jahrbuch der vereinigten Missionskonferenzen* 1931, 101; ähnlich in einer kürzeren Zusammenfassung: Ders., »Die Mission im Feuer der Kritik«, in: *Neue Allgemeine Missions-Zeitschrift* 10, 1933, 260f.

¹⁵ WALTER FREYTAG, »Mission heute unmöglich?«, in: *Evangelisches Missions-Magazin* 75, 1931, 257–263.

¹⁶ Ders., *Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens*, Berlin 1938.

Die Argumente, die Freytag in seiner Auseinandersetzung benutzte, bleiben nicht in Ressentiments stecken, sondern fügen sich zu einer Generalkritik, wie sie Schütz vorher noch nicht zuteil geworden war. Zunächst wird die selektive und manchmal tendenziöse Art der Berichterstattung analysiert. Zwei Beispiele liefern besonders auffallende Belege: Nach Schütz ist die Mission erstens total säkularisiert — und nicht nur das, sie ist vom Fürst dieser Welt in ihrer Gänze gekauft. Die Orientalen haben das ganz richtig erkannt, wenn sie von Menschen aus dem Westen ständig nur »Bakschisch« verlangen. Peinlich war es freilich für Schütz, daß ausgerechnet ein deutscher Missionsarzt in Assuan, den Schütz mehrfach erwähnt, nachdrücklich gegen diese Verdrehung der Tatsachen protestierte — nicht weil der Mission dadurch Unrecht getan würde, sondern weil dies zutiefst beleidigend für die Orientalen sei. Auf dieser Linie liegt zweitens Schütz' Berichterstattung über die einheimischen christlichen Gemeinden am Ort sowie über die deutsche Auslandsseelsorge. Schütz möchte nachweisen, daß die westliche Mission — die nach seiner Meinung ja nur den Todeszustand der westlichen Christenheit widerspiegeln könne — keinerlei geistliche Wirkung hervorzubringen vermag. Damit nimmt er eine Verzerrung der Berichterstattung in Kauf, die zu Lasten der christlichen Minderheiten an Ort und Stelle geht. Nicht nur Schütz' Ausfälle gegen die deutschen Auslandsgemeinden beruhen auf offenkundig falschen Voraussetzungen. Bedenklicher ist, daß er mindestens implizit empfiehlt, die christlichen Gemeinden in der überseeischen Welt überhaupt am besten sich selbst zu überlassen; seine Parole, daß es allein auf die Verkündigung und Entscheidung im Abendland ankomme, läuft jedenfalls darauf hinaus.

In diesen Zusammenhang gehören auch die sachlichen Vorurteile, mit denen Schütz seine Berichterstattung belastet: Die seelenlose westliche Zivilisation ist, nach Schütz, von der Dominanz der Säkularisierung geprägt, die ihrerseits auf dem abendländischen Abfall vom Glauben beruht. Die Mission hat an dieser Sachlage unmittelbar teil, da sie als »Jagdhund des Cäsars« lediglich ein Faktor der Politik ist; oder aber sie verkümmert zum Erweis des Mitleids mit der Not des einzelnen, also zur Fluchtbewegung vor den gewaltigen religiösen Aufgaben der modernen Kulturvölker und trägt bestenfalls ästhetischen Charakter. Somit verfehlt sie zwangsläufig ihr Ziel. Sie versucht sich beispielsweise mit den sogenannten Teufelsanbetern im syrischen Sindjar auseinanderzusetzen, während doch in Wirklichkeit die Teufelsanbeter in Berlin und — für Schütz besonders wichtig — in Chicago ansässig sind und im übrigen »uns längst gekauft und in den Sack gesteckt« haben.

So sieht Schütz die Mission insgesamt außerstande, ein »Herumwerfen des Gesamtlebens« zu wagen. Die Liebestaten einzelner, in denen sie sich allenfalls erschöpft, verdienen gewiß Respekt. Offen bleibt, nach Freytag, dann freilich die Frage, mit welchem Recht Schütz der Mission eigentlich vorwirft, daß sie sich viel zu sehr auf die säkularisierte Welt und ihre Dämonien eingelassen habe. Besonders schwer wiegt in diesem Zusammenhang, daß Schütz in seiner Fixierung auf die Säkularisierung sich als völlig außerstande erweist, der ganzen komplexen Wirklichkeit nichtchristlicher Religionen auch nur annähernd gerecht zu werden, mit der doch die Mission allenthalben konfrontiert ist, gerade auch inmitten der säkularen Welt, die jeder Religion ihre spezifisch eigene Reaktion auf diese Herausforderung abverlangt — alles dies eine Dimension der Wirklichkeit, die in der Weltanschauung von Schütz kaum einen Platz hat.

Weiterhin ist zu fragen, ob Schütz nicht mindestens höchst mißverständlich vom Inhalt der Botschaft spricht, die der christlichen Mission aufgetragen ist. Nach ihm soll sie bezeugen, daß des Menschen Welt eine Grenze habe, daß seine Zeit endlich sei. Sie muß die »Grenzsteine dieser Welt verteidigen gegen den Aufrührer Mensch«, und das ist nur möglich angesichts der Verheißung »jener Welt«; mithin muß gelten: »Das prophetische Wort ist Apokalypse«. Freytag sollte später, nachdrücklicher als mancher andere, die »Mission im Blick aufs Ende« darstellen. Hier freilich muß er Schütz fragen, ob die christliche Botschaft, so gewiß sie mit Prophetie und Apokalyptik zu tun hat, sich darauf beschränken dürfe. Müßte nicht eher die Aufforderung obenan stehen, »Lasset euch versöhnen mit Gott«, und damit auch die Selbstprüfung, ob wir selbst uns inmitten der säkularisierten Welt diese Botschaft so haben sagen lassen, daß wir sie glaubwürdig weiter-sagen können? Freytag nimmt auf, was schon Karl Hartenstein im Blick auf Schütz als die Kernfrage erkannt hatte: Mitten in Jesu Rede von den letzten Dingen stand nicht der Befehl zur Flucht, sondern der Ruf zur Mission (Mt 24,14), und dem ist mit dem Vorwurf der »Flucht in die Tat«, wie ihn Schütz an die Adresse der Mission richtete, nicht zu entgehen.

3. Nachspiel

Wer über die Nachwirkungen des Nahost-Reiseberichts von Paul Schütz nachdenkt, wird auch auf ein Buch stoßen, das sogar in Form und Titel auf Schütz zurückgreift: Siegfried Knaks Inspektionsbericht »Zwischen Nil und Tafelbai«, erschienen 1931, also in engster chronologischer Nachbarschaft zu Schütz (und noch vor Freytags Rezension), freilich mit erweitertem geographischen Horizont, nämlich im Blick auf den viel größeren Raum des ganzen Schwarzafrika. Der Verfasser (1875–1955) war damals Direktor der Berliner Missionsgesellschaft und, ähnlich wie Schütz, gerade auf Grund seiner Reiseerfahrungen um eine Erneuerung und Vertiefung der missionarischen Motivation nach der Krise des Ersten Weltkriegs bemüht. Der Untertitel des Werks verrät jedoch sogleich, daß hier ein völlig anderes Konzept entworfen wird: »Eine Studie über Evangelium, Volkstum und Zivilisation, am Beispiel der Missionsprobleme unter den Bantu«. Ausgangspunkt der Analyse ist die Überzeugung, daß »Gott sein Reich auf den Wegen der Geschichte kommen läßt, und Geschichte ohne Träger der Geschichte, die Völker, nicht sein kann.« Dem hätte sich zwar auch Paul Schütz anschließen können, nicht aber der Art, wie Knak sein Thema durchführt: In lockerem Anschluß an Bruno Gutmann, der die natürliche, in den »urtümlichen Bindungen« begründete Gotteskindschaft als »Aufbauboden« für die Gotteskindschaft in Jesus Christus betrachtete, wird eine »völkische Bestimmtheit« der Kirche postuliert, die für Schütz gewiß nicht akzeptabel gewesen wäre. Welchen Preis gerade die deutsche evangelische Mission für eine derartige Festlegung auf geschöpfliche Bindungen zu zahlen hatte, steht hier nicht zur Diskussion. Knak hatte, anders als Schütz, die Mission auf seine Weise wieder zu ihrer Agenda, ihrer eigentlichen Tagesordnung rufen und sie nicht etwa der Entartung in pauschaler Politisierung überlassen wollen. Daß er die volklich-geschichtliche Bindung in einem heilsgeschichtlich-eschatologischen Rahmen verstanden wissen wollte, hätte ihn mit

Schütz verbinden können, hätte dieser in seinem prophetisch-apokalyptischen Pathos nicht schon längst andere Dimensionen von Gottes Handeln an der Welt in den Blick genommen. Hier mußten sich offenbar die Wege scheiden, ehe eine Verständigung überhaupt versucht worden war.

War dies wirklich das letzte Wort? Es ist Rudolf Kremers zu danken, daß er einige vielleicht mehr private Äußerungen von Schütz überliefert hat, die im nachhinein den Graben zwischen Schütz und der deutschen Mission doch nicht als gänzlich unüberbrückbar erscheinen lassen, so etwa Sätze aus dem Entwurf eines Briefs an den Hamburger Bischof D. Simon Schöffel vom September 1951, kurz vor Schütz' Amtsniederlegung: Er, Schütz, habe entgegen dem Sicherheitsbedürfnis der Konfessionskirche den Weg gewählt, »sich in das Wagnis der Bereitschaft zu begeben, die das wachsende Wort, das noch unerschöpfte Peroma von uns fordert ... Ich bin mir gewiß, daß die Kirche auf diesem Wege — über die bloß bekennende Haltung hinaus — die ihr verlorene Missionskraft wiedergeschenkt bekommen wird.«¹⁷ Noch erstaunlicher ist in diesem Zusammenhang vielleicht, was Schütz bereits 1940, während der Verhandlungen über seine Berufung an die Hamburger Hauptkirche St. Nicolai, an den Hamburger Pastor Hans Wenn geschrieben hatte: Er warte auf sein »Stichwort«, und dies laute für ihn »die *missionierende* Kirche, deren Stunde heute noch verborgen« sei. »Nicht die Sorge um sich selbst, sondern die große Liebe zu denen draußen wird die Kirche aus der Gefangenschaft lösen helfen, in die sie durch eigene und fremde Schuld geriet.«¹⁸ Dies waren wiederum Töne, die auch in der organisierten Mission zustimmendes Echo hätten finden können — wenn sie nur dorthin gelangt wären, was aber nach Lage der Dinge kaum noch möglich war. Als Schütz sich schließlich 1953 mit dem Geleitwort zur dritten Auflage des Reiseberichts von 1930 nochmals öffentlich zu Wort meldete, versicherte er zwar in wenigen Zeilen, daß er damals »keinen Angriff auf die Mission« beabsichtigt habe, sondern nur auf die »Verstrickung der christlichen Kirchen, ja, der Religionen der ganzen Welt in den Machtkampf der politischen Gewalten« aufmerksam machen wollte, wofür »die Mission ... damals nur das zufällige Schulbeispiel« geboten habe,¹⁹ jedoch weder dieser knappe Hinweis noch die folgende ausgedehnte Meditation über die Verfehlungen der Kirche inmitten der »Satanien der Zeit« vermochten die Mission noch so anzusprechen, wie es nötig gewesen wäre.

Sehen wir recht, so war der frühvollendete Jan Hermelink (1924–61), Schüler und Mitarbeiter von Walter Freytag, der einzige Rezensent aus der Mission, der sich zu jener dritten Auflage von Schütz' Reisebericht geäußert hat.²⁰ Es ist bezeichnend, daß er damit nicht hinter dem Berge hielt, wie sehr auch er, der viel Jüngere, von Schwung und Eleganz der Schütz'schen Diktion fasziniert gewesen sei. Auf eine inhaltliche Auseinandersetzung habe er jedoch bewußt verzichtet, eben weil Schütz selbst mit der bloßen Wiederholung, allenfalls gelegentlichen Interpretation der Thesen aus den dreißiger Jahren keinen Raum für ein angemessenes Gespräch mehr gelassen habe.

¹⁷ RUDOLF KREMERS, *Paul Schütz*, 81.

¹⁸ Ebd., 54.

¹⁹ PAUL SCHÜTZ, *Zwischen Nil und Kaukasus*, Geleitwort zur 3. Auflage, 9.

²⁰ Evangelische Missions-Zeitschrift, N.F. 11, 1954, 63f.

So blieb es denn bei der beiderseitigen Sprachlosigkeit, auch in den Jahren, als Paul Schütz und Walter Freytag eine Zeitlang als Kollegen an der Kirchlichen Hochschule in Hamburg wirkten. Wer, wie der Berichterstatter, diese Zeit aus der Nähe miterlebt hat, kann auch heute, bei aller Bewunderung für die Intensität und Strahlkraft der Vision von Schütz, das Entweder-Oder nicht vergessen, das in Hermelinks Rezension schon angedeutet war:²¹ entweder Projektion unserer selbst in die außerchristliche Welt, und dann Prophetie und Passion als einziger und letzter Weg für die Mission, oder doch auch der schlechte Gehorsam gegenüber dem Auftrag des Herrn, der sowohl das »Gehet hin« als auch das »Lehret sie halten alles, das *ich* euch befohlen habe«, einschließt.

²¹ Ebd., 64.

»EINHEIT IN DER VIELFALT — BUDDHISMUS IN EUROPA« KONGRESS EUROPÄISCHER BUDDHISTEN IN BERLIN

Seit einem Jahrhundert gibt es bekennende Buddhisten in Europa, erste regionale Gemeinden und buddhistischen Gesellschaften entstanden kurz nach der Jahrhundertwende. Der Buddhismus in Europa hat seitdem auf dem Buchsektor zwar eine gewisse Publizität erreicht, als sinnstiftende Lebensorientierung wandten sich jedoch bislang vergleichsweise eher wenige der buddhistischen Lehre zu. Um dieses Manko ansatzweise zu beheben und um u. a. gemeinsam auf die Präsenz europäischer Buddhistinnen und Buddhisten zu verweisen, schlossen sich 1975 nationale buddhistische Dachverbände zur Europäischen Buddhistischen Union (EBU) zusammen. In Zusammenarbeit mit dem bundesdeutschen Dachverband, der Deutschen Buddhistischen Union (DBU), veranstaltete die EBU vom 24.–27. September 1992 ihren 4. internationalen Kongreß. Die EBU, in der 30 Mitgliedsgemeinschaften aus 14 Ländern organisiert sind, richtet alle vier bis fünf Jahre eine solche Konferenz aus, um inhaltliche Fragen traditions- und gruppenübergreifender Relevanz zu erörtern.

Das Kongreßthema, »Einheit in der Vielfalt — Buddhismus in Europa«, spiegelte die Mannigfaltigkeit, in der der Buddhismus in Europa vorhanden ist, und zugleich den Wunsch bzw. die Intention der EBU, die verschiedenen buddhistischen Traditionen und Schulen miteinander ins Gespräch zu bringen, wider. Etwa 1.500 Teilnehmer folgten den Vorträgen, nahmen an Meditationen teil oder informierten sich an den Info-Ständen buddhistischer Gruppen im »Buddhistischen Forum«. Die Auswahl der acht prominenten Rednerinnen und Redner, je vier asiatische und vier europäische Lehrer, spiegelte anschaulich die Vielzahl unterschiedlicher Traditionen wider, so wie sie zu Beginn der neunziger Jahre in Europa zu finden ist. Diese Vielfalt interpretierten die Vortragenden als Gewinn und gegenseitige Bereicherung. Wiederholt wurde das große Interesse geäußert, die jeweilig andere Schule oder Tradition kennenzulernen. Die buddhistische Ökumene, die in Form von innerbuddhistischen Dialogen in Europa im vergangenen Jahrzehnt zunehmend Gestalt annahm, fand auf dem Berlin Kongreß ihre weitere Ausformung und Vertiefung. Den Austragungsort Berlin deuteten Redner wie die Theravāda-Nonne Ayya Khema (die in Berlin gebürtige Ilse Ledermann) oder der Tibeter Sogyal Rinpoche als Symbol der Einheit und als Ort, wo sich Ost und West trafen und wo trennende Mauern niedergerissen seien.

Die ranghohen Redner, u. a. Thich Nhat Hanh und Gesshin Prabhasa Dharma Roshi, sahen eine solche Einheit des Buddhismus über die trennenden Spezialisierungen und Gewichtungen der einzelnen Schulen hinweg in der buddhistischen Meditation und in dem, was sie als Essentielles und Wesentliches im Unterschied zu Kulturbedingtem interpretierten. Diese Loslösung buddhistischer Inhalte aus dem asiatischen Kontext durch Formulierung universeller und allgemeingültiger Prinzipien fungierte in den Vorträgen zugleich als Ansatzpunkt, die buddhistische Religion im europäischen Kontext heimischen werden zu lassen.

Das Kongreßthema »Buddhismus in Europa« implizierte neben der Präsenz und Repräsentanz von europäischen Buddhisten auch die Frage nach der Entstehung möglicher europäisch-buddhistischer Formen und Inhalte. Von einem eigenständigen westlichen »Fahrzeug« (*yāna*) zu reden, dürfte noch zu früh sein, zumal der Buddhismus in seiner Verbreitungsgeschichte in Asien jeweils mehrere Jahrhunderte benötigte, um durch Entwicklung kulturspezifischer Schulen nachhaltig Fuß zu fassen.

Am nachdrücklichsten und konkretesten äußerte sich der Engländer Sangharakshita, Gründer der traditionsungebundenen Organisation ›Freunde des Westlichen Buddhistischen Ordens‹, zur Thematik der Integration des Buddhismus in die westliche Gesellschaft. Neben der Schulung in Meditation und buddhistischer Lehre und der allgemeinen Verbreitung buddhistischer Konzepte gelte es, neue buddhistische Institutionen aufzubauen; nicht zuletzt, um einen Wandel der bestehenden westlichen Gesellschaft zu bewirken. Insbesondere in Großbritannien hat diese seit 25 Jahren bestehende buddhistische Bewegung begonnen, durch Aufbau von buddhistischen Zentren, Wohngemeinschaften und Kooperativen eine buddhistische Umwelt im Kleinformaat zu schaffen. Sangharakshita rief die Buddhistinnen und Buddhisten Europas zu einer verstärkten Zusammenarbeit und zur Bildung einer »unified, integrated Buddhist order« auf.

Der Kongreß ließ deutlich werden, daß die Buddhisten Europas sich zunehmend als eine Gemeinschaft erkennen. Die in Asien dominanten Unterschiede zwischen Ordinierten und Laien und zwischen Männern und Frauen sind in Europa einer Gleichrangigkeit aller ›Praktizierenden‹ gewichen. Polemiken dem Christentum gegenüber waren nicht zu hören, Interesse bestand vielmehr, die buddhistische wie gelegentlich interreligiöse »Einheit in der Vielfalt« aufzuzeigen.

Der Kongreß, vom Senat Berlin großzügig unterstützt, war hervorragend organisiert, dennoch, und dieses bedauerten viele westeuropäischen Buddhisten, kamen nur wenige Buddhisten aus dem Osten Europas. Auch dort sei, so nach Aussagen tibetisch- und zen-buddhistischer Gemeinschaftsangehöriger, ein großes Interesse an der buddhistischen Lehre; ein Interesse, das sich zumindest in Westeuropa im vergangenen Jahrzehnt in einem deutlichen Zuwachs an Mitgliedern und der Gründung neuer Gruppen und Zentren niederschlug. Möglicherweise könnte der Berlin-Kongreß eine nachhaltige Signalwirkung für eine weiter voranschreitende Ausbreitung des Buddhismus im Westen einnehmen.

Martin Baumann

Hannover

Buchbesprechungen

Antes, Peter (Hg.): *Der Islam. Religion — Ethik — Politik*, Kohlhammer / Stuttgart 1991; 152 S.

Für die Besprechung des vorliegenden Buches ist die Genese zu beachten. In der bekannten, noch nicht abgeschlossenen Reihe im Verlag Kohlhammer »Die Religionen der Menschheit« sind drei Bände zur Religion des Islam erschienen. Für den 1. Band, der Leben und Werk des Propheten Muhammad und die Frühzeit des Islam zum Inhalt hat, zeichneten W.M. Watt / A.T. Welch verantwortlich. W.M. Watt / M.E. Marmura publizierten den 2. Band, der theologische Konzepte und politische Entwicklungen innerhalb der islamischen Welt bis zum 19. Jahrh. behandelt. Der 3. Band, von A. Schimmel / P. Antes u.a. herausgegeben, beschäftigt sich mit den wichtigsten zeitgenössischen politischen Strömungen, den sozialen, ökonomischen und ökologischen Bedingungen in den islamischen Ländern selbst wie der Diaspora. Breiten Raum nimmt sodann die Volksfrömmigkeit und die Stellung der Frau im Islam ein. Wer sich in Zukunft mit dem Islam auseinandersetzt, sich über den Islam informieren will, kommt an diesem Grundlagentext nicht vorbei.

Das von P. ANTES nun vorgelegte Buch enthält zum Teil Beiträge, die diesem 3. Band entnommen sind. Ziel war es, einem breiten Kreis von Lesern solide Kenntnisse über den Islam zu vermitteln und Defizite abzubauen. Um es vorwegzunehmen: der Herausgeber und die Autoren haben das sich selbst gesteckte Ziel erreicht.

Im ersten Beitrag »Zur Theologie und Ideologie im modernen Islam« (1–57) zeigt Tilman Nagel die wichtigsten politischen und theologischen Strömungen auf, die das Bild des heutigen Islam kennzeichnen. Hervorzuheben ist, daß T. Nagel die Gefahren nicht verschweigt, von denen der Islam als politische Ideologie zeugt. Daß der Islam als politische Ideologie »auf das politische Schicksal der islamischen Länder durchschlägt, ja deren Geschichte mehr und mehr zu bestimmen scheint, ist eine Tatsache, die unsere höchste Aufmerksamkeit und Besorgnis verdient« (37). Faktum ist, daß islamistische Strömungen in der islamischen Welt zunehmen. Ob aber die wenigen Denker in der islamischen Welt, die dem Islamismus eine Absage erteilen, in Zukunft gehört werden, ist noch nicht abzusehen. Zu hoffen ist es allemal, denn gerade islamische Denker wie z.B. Muhammad Iqbal (1877–1938) aus dem indo-muslimischen Raum und der maghrebiner Hichem Djait aus Tunesien können, wenn sie sich frei von Furcht der Herausforderung der Gegenwart stellen, beitragen zu einer Überwindung der Furcht vor dem Islam als Ideologie in der islamischen und in der westlichen Welt (48–55).

Der Beitrag von PETER ANTES befaßt sich mit der »Ethik und Politik im Islam« (58–97). Nach grundsätzlichen Ausführungen über die Ethik des Koran und die vorislamische Zeit (60–62) sowie die Quellen für die islamische Ethik (63–66) wird von P. ANTES in einem dritten Kapitel »Das richtige Verhalten des Menschen« (67–93) thematisiert. Systematisch werden im Folgenden ausgewählte Aspekte der Ethik des Einzelnen, der Familie und der Gesellschaft untersucht. Dabei zeigt sich, daß die ethischen Fragen »durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt andere geworden sind als früher. Die Tatsache, daß Rechtsgutachten (Fatwas) dazu immer wieder Stellung nehmen, beweist, daß der Islam nicht unbeweglich stehengeblieben ist, sondern lebt und dadurch immer wieder neue Generationen prägt« (93). Für P. ANTES bilden die islamistischen Gruppen eine große Gefahr, da sie in ihrer rückwärts gewandten Utopie unter Ausblendung von Reformen zu einer Rückkehr zur uneingeschränkten Beachtung der Shari'a aufrufen (ebd.). Die Auswirkungen dieser Richtung für die Beachtung der Menschenrechte, zu denen die Religionsfreiheit gehört, sind gerade an diesem Punkt — so P. ANTES — nicht abgeschlossen.

»Die Frau im Islam« (98–124) ist der Beitrag von WIEBKE WALTHER überschrieben. Auf Fortbildungsveranstaltungen ist dies ein Thema, das die Gemüter erregt. Wer zukünftig zu diesem Thema profunde Informationen benötigt, für den ist die einfühlsam geschriebene Abhandlung im Rückgriff auf die islamische Tradition bezüglich der Frauenfrage eine gute Hilfe. Zur gegenwärtigen Situa-

tion der Frau im Islam ist nach W. WALTHER zweierlei zu beachten: Zum einen gewinnen islamistische Positionen in letzter Zeit an Bedeutung, zum anderen zeigen sich — von Land zu Land, von Gesellschaftsschicht zu Gesellschaftsschicht verschieden — von Frauen initiierte Reformbestrebungen. Bei allen Reformen aber ist zu beachten, daß jahrhundertealte Traditionen und Denkweisen nicht von heute auf morgen verändert werden können (120).

Mit der Studie »Die Muslime und die Andersgläubigen« von KHALID DURAN schließt das Buch. Ausgehend von der Feststellung, daß das Verhältnis von Muslimen zu Andersgläubigen zu Spannungen geführt hat und führt, untersucht KH. DURAN die sich ergebenden Konsequenzen des Zusammenlebens, wo Muslime in der Mehrheit oder in der Minderheit sind. Ausführlich befaßt er sich mit dem Islam in den USA (139–149). Interessant sind die Ausführungen KH. DURANS zu den Schwerpunkten der islamischen Mission und Migration. KH. DURAN endet seinen Beitrag mit einer Feststellung, die nachdenklich stimmt. Er schreibt: »In den westeuropäischen Staaten, die zum Teil den Islam mit Christentum und Judentum gleichberechtigt anerkannt haben oder davor stehen, dies zu tun, fragt man auch danach, wie es denn um vergleichbare Rechte für christliche Minderheiten in mehrheitlich muslimischen Staaten stehe. Die dabei angestellten Vergleiche fallen häufig negativ für die Muslime aus. (Anders als bei historischen Vergleichen, wo die Muslime generell besser abschneiden als die europäischen Christen.).« (151)

Mit dem vorliegenden Buch, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist, wird dem Leser ein Grund- und Fachwissen über den Islam vermittelt, von dem aus ein Dialog mit Muslimen sachgerecht geführt werden kann.

Bonn

Günter Rißé

Barcatta, Bede: *A History of the Southern Vicariate of Colombo Sri Lanka, being also The History of the Apostolate of the Sylvestrine-Benedictine Monks in the Island*, Vol. I, Montejano Publications / Kandy 1991; 590 S.

Im asiatischen Vergleich hat die Geschichte des Christentums in Sri Lanka einen teils typischen, teils singulären Verlauf genommen. Sporadisch seit dem 6. Jh. und kontinuierlich seit dem 16. Jh. auf der Insel präsent, hat es dort in der Folgezeit eine Entwicklung durchlaufen, die einerseits den unterschiedlichen Phasen kolonialer Herrschaft (Portugiesen 1505–1658; Holländer 1658–1796; Briten 1796–1948) auf der Insel (und anderen Regionen Südasiens) spiegelbildlich entsprach, zugleich aber auch die Eigendynamik eines einmal im kolonialen Kontext etablierten Christentums erkennen läßt. Letzteres läßt sich etwa an der Geschichte des srilankischen Katholizismus in der holländischen Periode — der gerade als Untergrundkirche einen enormen Aufschwung erlebte — paradigmatisch demonstrieren. Überhaupt stellt sich Sri Lanka in vielem als Modellfall für Vorgänge im Bereich der asiatischen Kirchengeschichte dar. Dazu gehören beispielsweise auch die relativ frühen Anfänge einer ökumenischen Kooperation sowie die Diskussion um eine »nationale« Gestalt des srilankischen Christentums zu Beginn des Jh.s ebenso wie die von dort ausgegangenen Impulse auf die weltweite Ökumene. Persönlichkeiten wie D. T. Niles (für den protestantischen Bereich) oder Repräsentanten des gegenwärtigen Katholizismus wie der Religionsphilosoph A. Pieris oder der Sozialethiker T. Balasuriya mögen letzteres illustrieren.

Erfreulicherweise ist insbesondere die Geschichte der katholischen Kirche des Landes seit längerem Gegenstand einer intensiven (und fachlich qualifizierten) Diskussion. Neben früheren Arbeiten srilankischer Kirchenhistoriker wie S. G. Perera, E. Pieris oder W. L. A. Don Peter und verschiedenen Studien des Holländers R. Boudens ist in jüngerer Zeit v. a. die vielbändige Dokumentation von V. Perniola hervorzuheben: *The Catholic Church in Sri Lanka*, Dehiwala (Sri Lanka) 1983 ff. Fünf Bände (2 zur portugiesischen, 3 zur holländischen Periode) sind bislang erschienen.

Jüngster Forschungsbeitrag ist die Studie von B. BARCATT. Sie versteht sich als paradigmatische Beschreibung der Geschichte der srilankischen Kirche in der britischen Periode (p. XVI),

wobei das Augenmerk v. a. auf die südliche Hälfte der Insel und das Wirken der (seit 1845 im Land tätigen) sylvestrinischen Kongregation gerichtet ist. Die Arbeit ist die erweiterte Neubearbeitung einer 1949/50 teilpublizierten Dissertation über *The apostolate of the Sylvestrine missionaries in Ceylon*. Unter dem Titel »A period of transition for the Catholic Church in Sri Lanka« behandelt der vorliegende Bd. I den Zeitraum 1796–1857, wobei in einem einleitenden Teil relativ ausführlich auch deren Vorgeschichte in der holländischen Periode dargestellt wird. Als Bd. II ist angekündigt: »The golden era of the Church in Sri Lanka«.

Zu den Stärken der Studie zählt, daß sie durchweg aus Primärquellen gearbeitet ist. Ausgewertet wurden v. a. die in den Archiven der Propaganda in Rom, der Generalkurien der Sylvestriner und Oblaten ebendort sowie der Diözese Kandy (Sri Lanka) zugänglichen Dokumente; herangezogen wurden des weiteren u. a. Archivalien des Historischen Archivs Goa. Auf dieser Basis wird eine minutiöse Darstellung der inneren Entwicklung der katholischen Kirche des Landes v. a. seit 1834 gegeben, wie sie in dieser Genauigkeit und Ausführlichkeit bislang an keiner anderen Stelle zu greifen ist. Zu den Nachteilen der Studie zählt, daß sie weithin in Gefahr steht, die Sichtweise der ausgewerteten Quellen mehr oder minder zu reproduzieren. Die Geschichte der katholischen Gemeinschaft der Insel stellt sich auf weite Strecken dar als interne Auseinandersetzung rivalisierender hierarchischer Instanzen, Konflikte zwischen den verschiedenen auf der Insel tätigen Orden oder Kontroversen um Fragen der kirchlichen Organisation (wie die 1849 erfolgte Teilung der Insel in die beiden Vikariate Colombo und Jaffna). Außenbezüge — wie etwa das Verhältnis zur nicht-christlichen Bevölkerungsmehrheit oder zu den im 19. Jh. tonangebenden protestantischen Missionen — werden allenfalls am Rande angesprochen. Daß trotz der defizitären Quellenlage in dieser Hinsicht mehr erreicht werden kann, zeigt etwa R. Boudens' Monographie von 1979: *Catholic Missionaries in a British Colony. Successes and Failures in Ceylon 1796–1893*. Boudens unterscheidet sich von BARCATTAS auch in der ungleich stärkeren Berücksichtigung nicht-katholischer Quellen.

Trotz dieser Einschränkungen stellt BARCATTAS Buch eine Fülle neuen Materials bereit, um das komplizierte Beziehungsgeflecht einer Kirche auszuleuchten, die ihren Standort im Kontext einer in Religionsangelegenheiten relativ liberalen britischen Kolonialadministration zu bestimmen sucht. Wie im Indien des 19. Jh.s kam es auch in Ceylon (bis 1838 der Cochins-Diözese zugeordnet) zum Padroado-Propaganda-Konflikt, der — endgültig erst 1886 beigelegt — zeitweilig die Gestalt eines formalen Schismas annahm. Er überlagerte sich dort mit einer Reihe lokaler Gegensätze, so der Opposition der goanesischen Oratorianer gegenüber den im Land tätigen europäischen Missionaren. Die goanesischen Oratorianer hatten (als ausschließlich aus Indien bestehende Kongregation!) wesentlichen Anteil am Aufschwung des verfolgten zeylonesischen Katholizismus in der Zeit der holländischen Herrschaft; daraus leiteten sie historische Rechte ab, die sie nun — angesichts der Ankunft westlicher Missionare seit 1842 — gefährdet sahen. Umgekehrt verschlossen sie sich weitgehend den Erfordernissen der neuen Zeit, so dem Verlangen weiter Teile der insularen Bevölkerung nach englischer Bildung. Diese forderten auch die in den urbanen Zentren des Landes lebenden Katholiken v. a. eurasischen Ursprungs; ihr Einspruch gegen das ihnen als antiquiert erscheinende Bildungswesen der Oratorianer war einer der Faktoren, der der Rivalität von Propaganda- und Padroado-Gemeinden auf der Insel Bestand gab. Umgekehrt aber war der Verdacht auf Unterstützung des goanesischen Schismas durch einheimische Priester Grund genug für die katholische Hierarchie der Insel, der Ausbildung eines indigenen Klerus skeptisch gegenüber zu stehen. In all diesen Kontroversen meldeten sich einheimische katholische Christen überraschend oft zu Wort. Das allein schon macht die Auseinandersetzung mit dieser Etappe der Geschichte des Christentums in Sri Lanka zu einem höchst lohnenden Unternehmen.

Chenu, Marie-Dominique: *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit.* Mit einem Vorwort von Kuno Füssel und einem Hintergrundbeitrag von Ludwig Kaufmann, Edition Exodus / Fribourg–Luzern 1991; 121 S.

Endlich ist dieses erstmals 1977 in italienischer Sprache veröffentlichte, unter dem französischen Titel »La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie« (1979) bekanntgewordene Buch von MARIE-DOMINIQUE CHENU auch in deutscher Übersetzung (von Kuno Füssel) erhältlich. Der 1990 verstorbene Dominikaner kommentiert die Sozialenzykliken *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Populorum Progressio*, *Octogesima Adveniens* und stellt die nach dem Konzil weit differenziertere Position des Lehramtes zum Sozialismus dar. Das Buch leistet einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der stark französisch (u. a. durch den unter Pius XII. geächteten CHENU selbst) beeinflussten Wende der Soziallehre während und nach dem Konzil. CHENU stellt der traditionellen »Soziallehre« als Ideologie einen induktiven konziliaren Ansatz gegenüber, wie er sich vor allem in *Gaudium et Spes* sowie in *Octogesima Adveniens*, 4; 42, niedergeschlagen hat. Dementsprechend wurde der Begriff der »Soziallehre« unter Johannes XXIII. und Paul VI. zunehmend vermieden und durch »soziale Unterweisung des Evangeliums« oder ähnliche Konzepte ersetzt. Es hängt mit den gegenwärtigen rückwärtsgewandten Trends in der Kirche zusammen, die sich auf besonders unerfreuliche Weise im Konflikt mit der Befreiungstheologie zeigten, in dessen Verlauf die Soziallehre wieder als orthodoxe Alternative ins Spiel gebracht wurde, daß vor allem der siebte Teil »Die kirchliche Soziallehre als Ideologie« (man beachte die Anführungszeichen!), nach wie vor hochaktuell ist. Was CHENU im Präsens schreibt, muß unter heutigen Bedingungen als eine noch unerfüllte Hoffnung formuliert werden: »Anstatt zu versuchen, eine allgemeine Lehre auf besondere Fälle anzuwenden, wird die Aufmerksamkeit auf die Interpretation der Geschichte als solcher gelenkt. Dabei soll der in gewissen geschichtlichen Ereignissen liegende symbolische Wert erkannt werden, insofern diese Ereignisse Konvergenzpunkte gemeinsamer Hoffnungen darstellen. Den evangeliumsbezogenen Sinn dieser Ereignisse zu erfassen, bedeutet aber in keiner Weise, von ihrer irdischen Wirklichkeit abzusehen; sie sind in sich selbst und mit der ganzen ihnen eigenen Dichte solche Zeichen. [...] So zu deuten ist auch der bei den Völkern der Dritten Welt stattfindende Aufbruch der jungen Kirchen mit ihrer Liturgie und Theologie.« (100)

Würzburg

Gerhard Kruij

Elsas, Christoph / Kippenberg, Hans G. (Hg.): *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, Königshausen & Neumann / Würzburg 1990; 386 S.

Zur Vollendung seines 60. Lebensjahres haben Schüler und Kollegen des Religionswissenschaftlers Carsten Colpe den Versuch unternommen, eine systematische »Studie zu einem für seine Religionsforschung zentralen Gegenstand« vorzulegen. Ausgangspunkt dafür war nach dem Vorwort einmal, daß weniger von einem eher für selbstverständlich gehaltenen affirmativen Verhältnis der Gläubigen zu ihren Religionen auszugehen ist als von der Wahlmöglichkeit der Gläubigen, und sodann, daß der Interpretation der Beziehungen der Religionen zueinander deren Konkurrenz zugrundeliegt. Beides miteinander führt zu Loyalitätskonflikten, die sich sowohl für die Gegenwart wie für die Geschichte unter zahlreichen Rücksichten vorweisen und erläutern lassen. Die »gegenwärtigen Konfliktebenen« wie der »Rückblick auf Konfliktabläufe und ihre Strukturen« bilden dann die beiden großen Einteilungsprinzipien, unter denen sich die 26 Beiträge (nach einem Beitrag von H. CANKI unter der Hauptüberschrift »Freundschaft inmitten von Konflikten«) wiederfinden. Innerhalb der beiden Teile ist dann Geschichts- wie Gegenwartsbezogenes eher bunt gemischt. Rückgänge in den biblischen Raum (R. SCHLESIER; K. BERGER) und die mittlere (D. BRAUN über Luther) und neuere Geschichte (R. FABER über Cordelia Edvardson; R. FLASCHE über F. Heiler) wechseln mit Gegenwartsfragen (J. WAARDENBURG über muslimische

Interessen; J. NEUSNER über das Judentum; H. ZINER über New Age; H. SEIWERT über China; P. ANTES über den Gegenwartskatholizismus und die Sexual- und Eheproblematik) und eher grundsätzlichen Erörterungen (Z. WERBLOWSKY zum Thema selbst; D. KIRCHNER zum Bündnis von Theologie und Ideologiekritik; U. BERNER zum religiösen Pluralismus als Theologie christlicher Theologie). Hier wie noch mehr im 2. Teil, wo eine größere Zahl von Fallbeispielen Revue passiert, wird ein — im wahrsten Sinne des Wortes — anregender Teppich, bestehend aus Problemanzeigen, ausgebreitet, der freilich einer wirklichen Durcharbeitung dann erst recht bedarf. Solches darf man allerdings von einer Festschrift nicht erwarten. Es ist aber schon ein Verdienst, auf ein wichtiges Arbeitsfeld aufmerksam gemacht und dem Studium der Religionen eine neue Perspektive eröffnet zu haben.

Bonn

Hans Waldenfels

Griffiths, Bede: *Leben im christlichen Ashram*, hg. von Bogdan Snela, Kösel-Verlag / München 1991; 144 S.

Diese Buch bietet eine Zusammenfassung dessen, was BEDE GRIFFITHS, der Leiter des christlichen Saccidananda Ashrams in Tamil Nadu/Indien bereits in früheren Schriften zu seiner eigenen Lebensgeschichte und religiös-spirituellen Entwicklung gesagt hat.

Für GRIFFITHS ist die Begegnung mit dem Hinduismus der entscheidende Wendepunkt seines Glaubens geworden. Diese Begegnung führte ihn zur Wahrnehmung neuer oder bis dahin verborgener Dimensionen Gottes und der Gotteserfahrung; sie veranlaßte ihn zu dem Experiment einer alternativen christlichen Lebensweise, in der er versucht, mittels des hinduistischen Ashramideals neue Zugänge zu den Ursprüngen seines christlichen Glaubens zu finden.

Der Titel des vorliegenden Bandes verdeckt jedoch ein wenig dessen inhaltliche Spannbreite. Es geht ja nicht bloß um das »Leben im christlichen Ashram« (dies wird besonders in Kap. I und II dargestellt), sondern vor allem um Themen, die die Inkulturationsproblematik des Christentums in Indien, die Integration hinduistischer Mythologie, Philosophie und Frömmigkeitsformen sowie die kosmisch-ganzheitliche Sicht des Seins betreffen (Kap. III–V).

Wie M. VON BRÜCK in seinem Vorwort treffend bemerkt, kann man einen Ashram nicht planen, schaffen und verwalten. Zwar ist ein Ashram gemäß hinduistischer Tradition ein Ort gemeinschaftlichen religiösen Lebens und Gottsuchens, ähnlich einem christlichen Kloster; aber anders als dieses lebt er nicht von einer Mönchs- oder Ordensregel, sondern vor allem vom Charisma seines spirituellen Leiters und Lehrers, des Guru, mit dessen Person ein Ashram in der Regel steht und fällt. Von daher ist es kaum möglich, von *dem* Ashram schlechthin zu sprechen; jeder Ashram ist ein Original, ein Unikat, dessen geistliche Ausrichtung und Lebensweise mit der Lebens- und Glaubensgeschichte seines Guru zusammenhängen.

Um eines rechten Zugangs zur Lebensform der Ashrams willen, ist es daher nicht nur legitim, sondern sogar notwendig, in einem Band vorliegender Art die Gestalt des Gurus — in diesem Fall die Gestalt BEDE GRIFFITHS' — in den Mittelpunkt zu stellen und sprechen zu lassen.

GRIFFITHS spricht und erzählt somit auch vornehmlich von sich selbst, seiner Lebensentwicklung und -erfahrung, von seiner geistlichen Suche nach Gott und nach Gotteserfahrung. Dabei ist er sich dessen bewußt, daß der von ihm gewählte Weg kein absolut gültiger ist, sondern einer unter vielen (andere Ashrams setzen andere Schwerpunkte). Aber gerade das macht dieses Buch so interessant: Hier wird nicht doziert und argumentiert, sondern in erzählender Form ein Lebens- und Glaubensweg bezeugt. GRIFFITHS lädt den Leser ein, an seinem Weg und seiner Entwicklung teilzunehmen, um ihm so vielleicht in der Begegnung mit dem Hinduismus neue Perspektiven des eigenen, christlichen Glaubens zu eröffnen. Zumindest aber wird der Leser nach der Lektüre dieses Buches sein eigenes Leben nachdenklich betrachten und sein Verhältnis zum christlichen Glauben neu überdenken.

Mit diesem Band legt GRIFFITHS einerseits ein Resümee seines Lebens und eine Zusammenfassung seiner Gedanken vor, dies aber in einer im positiven Sinn schlichten und bescheidenen Weise, die es dem mit der Materie bislang nicht vertauten Leser ermöglicht, einen leichten, jedoch nicht oberflächlichen Zugang zur Lebensform der christlichen Ashrams und zur Problematik des christlich-hinduistischen Dialogs zu bekommen.

Die zahlreichen Fotos unterstreichen die Intention des Buches: Es geht darum, ein Gespür für das Leben und für Gott zu bekommen, das hinter der Enge des Faktischen die Weite des Unendlichen wahrnimmt.

Würzburg

Ernst Pulsfort

Halbfass, Wilhelm: *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press / Albany 1991; 425 S.

HALBFASS stellt die Neuedition seiner Aufsatzsammlung in den Kontext der seit einigen Jahren wichtig gewordenen Debatte über den Begriff Hinduismus. Für ihn sind die Veden das Zentrum für ein Hindu-Selbstverständnis, die Basis für dessen Kontinuität und Identität, Quelle und Rahmen für die Hindu-Tradition. Dabei geht es ihm nicht um soziale und historische Wirklichkeit per se, sondern um die klassischen, philosophischen Antworten indischer Denker auf soziale und historische Begebenheiten. Es sind daher die orthodoxen philosophischen Systeme als »traditional framework of which the Veda is the center and prototype« (29), die untersucht werden müssen. Diese geben Aufschluß, ob und inwiefern man im Hinduismus von einer genuine Fortdauer, von einem wirklichen Ausfluß der Welt der Veden sprechen kann. In diesem Sinne sind Tradition und philosophische Reflexion miteinander verwoben. Philologische Sorgfalt und philosophische Akribie zeichnen den Autor aus; sie geben ihm die Voraussetzungen, diesen Zusammenhang von Tradition und Reflexion zu erhellen.

Damit nimmt HALBFASS eine wichtige Komponente von Hinduismus und seiner Tradition(en) in den Blick; aber es ist eben nur *eine* Komponente. Andere wichtige Komponenten kulturellen Wandels und Kontaktes werden nicht oder kaum erwähnt; »The extra-vedic components of later Hinduism« werden lapidar als »external accretions« (7) abgetan. Dies ist in einer Diskussion über Hindu-Identität um so ärgerlicher, als er zwar auf die vorzügliche Studie »Hinduism Reconsidered« (hg. von Sontheimer und Kulke, Delhi 1989) verweist, auf die Herausforderungen dieser Studie aber mit keiner Silbe eingeht (20) — als ob die indische Gedankenwelt (»Explorations in Indian Thought«) sich in der Allianz zwischen philosophischer Reflexion und Veden erschöpfen würde. Die Begriffe »Tradition« und »Indian Thought« werden in der Untersuchung auf diese Allianz eingeengt. Das Buch handelt z. B. nicht vom Denken der verschiedenen Stämme Indiens. Wer eine Auseinandersetzung über Tradition und Gedankenwelt Indiens aus ethnologischer Sicht erwartet bzw. als Religions- oder Missionswissenschaftler sich für gelebte Religion und ihre Traditionen interessiert wird dieses Buch enttäuscht beiseite legen.

HALBFASS befaßt sich in dem vorliegenden Buch mit philosophischen Texten klassischer Hindu-Traditionen; dabei konzentriert er sich besonders auf Advaita Vedānta und Pūrva Mīmāṃsā mit den entsprechenden Kommentaren, vor allem auf die Werke Śaṅkaras und Kumārīlas. Viele Querverweise in der Diskussion zeigen auch seine Kompetenz in den anderen philosophischen Systemen, doch werden andere indische Denker (Jainismus, buddhistische Schulen, theistische Kommentare des Viśiṣṭādvaita- und Dvaita-Vedānta), wenn überhaupt, meistens nur nebenbei erwähnt.

Sieben der zehn Kapitel basieren auf früheren Publikationen, die nun z.T. in neuer Version vorgelegt werden. Kapitel 3, 4, 5 und 6 (51–243) bilden nach HALBFASS den Kern des Buches (vii–viii). Sie gehen auf »Studies in Kumārīla and Śaṅkara« (1983), ein Kompendium recht technischer Beiträge zu »Indien und Europa« (1981; englische Ausgabe 1988) zurück. Die einzelnen Kapitel, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, wurden mit neuen Überschriften und nun auch mit

Untertiteln und teilweise englischer Übersetzung einiger Sanskrit-Zitate und hie und da mit zusätzlichen Literaturhinweisen versehen. Einige Überschneidungen und Wiederholungen von Erklärungen wurden anscheinend bewußt in Kauf genommen. Die Beiträge können daher auch in beliebiger Reihenfolge studiert werden.

Kap. 5, »Human Reason and Vedic Revelation in Advaita Vedānta«, ist eine wichtige erkenntnistheoretische Arbeit zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Die Veden widersprechen nicht der Vernunft, sondern sie sind Quellen intellektueller Auseinandersetzung über das Selbst. Sankara weist die Vernunft, die in den Veden gründet, nicht zurück. Diese Verankerung der Vernunft in den Veden ist das Vedamūlatva-Prinzip, an dem die Legitimität der Vernunft gemessen wird. Von wenigen stilistischen Überarbeitungen, einigen nun beigefügten Übersetzungen von Sanskritpassagen, kleinen Änderungen in den Fußnoten abgesehen, ist dieses Kapitel ein Neudruck der 1983 erschienenen Arbeit, die er in einem kurzen Epilog abrundet.

In Kap. 3 diskutiert HALBFASS Sankaras und Kumarilas Auffassung über religiösen Pluralismus. Einziges Kriterium für echte Offenbarung ist das Vedamūlatva-Prinzip. Vaishnavas, die andere Offenbarungsquellen zulassen, müssen daher in der Auffassung Sankaras als Sekte betrachtet werden. Dieser Aufsatz ist mit kleinen Ausnahmen ein unveränderter Neudruck seines »Śaṅkara and Kumārila on the Plurality of Religious Tradition« (1983), den er mit Überschriften versah und dem er ein Postskript über »The Concept of Adhikāra« anfügte.

In Kap. 4 zeigt er, daß die arische Bevölkerung sich in ihrem Verständnis von *dharma* (fast identisch mit *varṇāśramadharma*) auf die Veden beruft und daß eine Anerkennung der *Ahimsā*-Lehre mit vedischem Denken und vedischer Tradition nicht übereinstimmt, denn Kumārilas traditionelle Sicht verteidigt gerade rituelles Töten. Auch dieses Kapitel ist eine überarbeitete Neuauflage, wobei die Grundaussage unverändert blieb. Es wurde aber ergänzt und vor allem durch Ausführungen über zwei Gruppen (Thags [thaka] und Samsaramocakas) erweitert, für die das Töten charakteristisch ist.

Kap. 6 ist ebenfalls der Neudruck eines sehr spezialisierten Aufsatzes über Sankara und die Urheberschaft des *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa* (1983). In einem Postskript über Śaṅkara und das klassische Yoga zeigt der Autor auf, wie problematisch und umstritten Śaṅkara's Autorschaft ist. Kap. 7, wie Kap. 1 und 2 hier zum erstenmal veröffentlicht, untersucht die Beziehungen zwischen Medizin und Philosophie, therapeutischer Praxis und befreiendem Wissen, theoretischer und soteriologischer Reflexion.

Auch die Kap. 8–10 basieren auf früheren Publikationen. Ausführungen zur Rolle des Menschen in traditionell indischem Denken (einiges Material wurde 1977 bereits publiziert) wurden als Kap. 8 eingeschoben. Eine erste Version von Kap. 9, »Competing Causalities«, erschien zuerst 1980 als Aufsatz (»Karma, *Apūrva*, and »Natural« Causes») in »Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions« (hg. von O'Flaherty; indische Ausgabe 1983). Diese nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich verbesserte (er korrigierte z. B. seine frühere Ansicht und erkennt nun an, daß auch in Jaiminis *Mīmāṃsāsūtra* der Begriff »*apūrva*« ausdrücklich vorkommt; 302), stark ergänzte und erweiterte Version gehört zu den hervorragenden Beiträgen der Philosophiegeschichte.

Kap. 10, »Homo Hierarchicus«, ist die Übersetzung seines Aufsatzes »Zur Theorie der Kastenordnung in der indischen Philosophie« (1976), den er überarbeitet und stark ergänzt hat. Seine Untersuchung von Kaste (im theoretischen Sinne von *varṇa*; 352) behandelt und diskutiert die Vorstellungen, theoretischen Spekulationen und Konstrukte bezogen auf die Geschichte der Philosophie und zeigt, wie kritisch man gegenüber einer sozialen und politischen Interpretation des Neo-Vedānta als bloßer Fortsetzung klassischen Gedankenguts sein muß.

Die Stärke und Schwäche dieses Buches, nämlich die Engführung der Thematik, zeigt sich schon im Titel, und HALBFASS läßt den Leser keineswegs im unklaren darüber (vgl. Vorwort). Diese Aufsatzsammlung mag also für Eingeweihte und Spezialisten von Interesse sein, die zu HALBFASS' früheren Schriften freilich in jeder guten indologischen Bibliothek in Europa Zugang haben. Sollte dies für den englischsprachigen Raum nicht zutreffen, mag diese Publikation der, wie der Autor behauptet, »thoroughly revised and greatly enlarged versions« seiner Studien von 1983 (viii) eine

gewisse Berechtigung haben. Am Ende bleibt gleichwohl der unbefriedigende Eindruck, daß hier aus zehn Aufsätzen, die zum großen Teil bereits veröffentlicht waren, ein neues Buch zusammengestellt werden mußte — wie so oft. Eine brauchbare Bibliographie fehlt leider.

Sankt Augustin

Othmar Gächter

Hein, Uwe: *Indische christliche Seelsorge* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 14) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1991; 320 S.

In der vorliegenden Arbeit, die zugleich seine Doktorarbeit ist (Heidelberger theologische Dissertation), unternimmt der Vf. den Versuch, die Situation indischer christlicher Seelsorge zu untersuchen. Die Arbeit versteht sich als Beitrag zu einem »kulturübergreifenden Austausch der Erkenntnisse und Erfahrungen kontextbewußter Seelsorgearbeit« (S. 3), zu »interkultureller Seelsorge« (S. 3). Den Problemhorizont solcher Seelsorge sieht der Vf. zwischen der Imitation von Elementen hinduistisch indischer Religiosität durch das Christentum einerseits und der Integration, d.h. der »Aufnahme asiatischer Traditionen im Bewußtsein ihrer Entstehungszusammenhänge« durch das Christentum andererseits gegeben (S. 2). Die zentrale Frage dieser Untersuchung lautet, wie sich christliche Seelsorge in Indien auf die Verhältnisse und Traditionen ihres gesellschaftlich-kulturellen Kontextes einläßt und welche Anregungen daraus für die deutsche Seelsorgearbeit erwachsen (S. 3). Der Vf. hat gut daran getan, der Untersuchung indisch christlicher Seelsorge eine Analyse der gesellschaftlich-kulturellen Situation des hinduistischen Umfeldes voranzustellen (S. 25–78), in der er aufzeigt, welche politischen und ökonomischen Verhältnisse die Lebensbedingungen in Indien kennzeichnen (S. 25–38), welche spirituellen Faktoren und Prinzipien der Gesellschaftsdynamik vorherrschen (S. 39–60), welche Interpretationen und Vorstellungen die Sinnwelt bestimmen und wie sich dies alles auf die konkrete Lebensgestaltung und Lebenserfahrung der Menschen auswirkt (S. 61–78). In einem zweiten Teil (S. 79–147) untersucht der Vf., wie unterschiedliche therapeutische Traditionen mit verschiedenen Menschenbildern und Methoden zu den konkreten Lebensverhältnissen in Beziehung stehen. Der dritte Teil der Arbeit widmet sich dann der eigentlichen Untersuchung indisch christlicher Seelsorge (S. 148–268). Der Vf. stellt dar, wie im Rahmen der Indigenisierung die traditionellen Formen christlichen Lebens wie z.B. Eucharistie, Beichte etc. von indischen christlichen Theologen bewertet und in eine Konzeption indisch christlicher Seelsorge integriert werden (S. 148–190), um anschließend nach der Bedeutung des hinduistischen Kontextes wie z.B. der hinduistischen Familienstruktur, der Ashram-Institution etc. für die christliche Seelsorgearbeit zu fragen (S. 191–218). Aus der traditionellen hinduistischen Guruschüler-Beziehung, den Lebensidealen, für die Mahatma Gandhi eingetreten war, und der Bedeutung der Spiritualität und Meditation bemüht sich der Vf. Eigenschaften abzuleiten, die sich seines Erachtens ein indischer christlicher Seelsorger aneignen sollte (S. 219–248). Im Schlußteil versucht der Vf. auf dem Hintergrund seiner vorangegangenen Ausführungen, Grundzüge indisch christlicher Seelsorge zu formulieren (S. 249–259). Die Ganzheitlichkeit des Lebens, d.h. die traditionelle Verbindung des indischen Menschen mit der Welt der Mythen, der Symbole, der Kunst etc., in der er seine Lebenswelt und deren Beziehung zum Kosmos, zur Gesellschaft und zur Familie ausgedrückt sieht und immer neu ausdrückt, stellt für den Vf. die Grundbedingung für eine christliche Seelsorge dar, die den indischen Menschen als solchen ernst nimmt. Der Vf. tut jedoch gut daran, darauf hinzuweisen, daß bei der Rede von »indisch christlicher Seelsorge« nicht die zahlreichen und unterschiedlichen dahinterstehenden Ansätze übersehen werden dürfen (S. 249, Anm. 1); es kann kein einheitliches System christlicher Seelsorge erarbeitet werden, da die sozialen und religiösen Traditionen Indiens zu verschieden sind.

Es ist nie leicht, aus den Traditionen und Werten anderer Religionen und Kulturen, aus den pastoralen Notwendigkeiten und Akzenten überseeischer Kirchen Anregungen für die eigene, deutsche Seelsorgetätigkeit zu übernehmen; denn auch Indien und die indische Kirche sind kein Gelobtes Land, in dem all das zu finden ist, was unserer Kirche fehlt. Um so begrüßenswerter ist es

auch, daß der Vf. sich nicht dazu verleiten läßt, Patentrezepte für eine pastorale Neuorientierung in Deutschland zu erstellen. Sein Schlußwort lautet vielmehr: »'Das Fremde' verhilft der Seelsorge zu einem gleichsam befreiten wie relevanten Kontextbezug. Und kaum eine andere Übung schult die Wahrnehmungsfähigkeit so gründlich wie die Bemühung, fremde Kulturen zu verstehen« (S. 268). Im Anhang (S. 269–286) finden sich Abbildungen und Texte, die die Ausführungen des Vf. illustrieren und verdeutlichen. Hilfreich ist ebenfalls ein Glossar der wichtigsten für das Verständnis notwendigen hinduistischen Begriffe (S. 287–290). Das Literaturverzeichnis (S. 293–320) läßt trotz seines Umfangs jedoch wichtige Titel vermissen, die den Wert dieser an sich bedeutenden Studie noch gehoben hätten. Nur einige Beiträge seien hier genannt: Zu Kapitel II »Gesellschaft und Familie«: I. Podder-Theising, Hindus heute. Materialien zu einer Sozialpsychologie der städtischen Mittelklasse. Frankfurt/M. 1984; zu Kapitel V »Christliche Seelsorge«: J. Castellino, Becoming an Indian Guru-Priest. Shillong 1982; M. Kämpchen, Katholische Ashrams in Indien, in: Geist und Leben 55/1982, S. 274–287; H. Le Saux, The Church in India. Madras 1969; ders., Towards the renewal of the Indian Church. Ernakulam-Cochin 1970, etc.

Nichtsdestoweniger stellt diese Arbeit einen gelungenen Beitrag zur Inkulturation des Christentums in Indien dar.

Würzburg

Ernst Pulsfort

Herder Lexikon Symbole. Bearbeitet im Auftrag der Lexikonredaktion von Marianne Oesterreicher-Mollwo. Mit über 1000 Stichwörtern sowie 450 Abbildungen, 10. Aufl., Herder / Freiburg–Basel–Wien 1990; 192 S.

Das vorliegende Lexikon stellt den Versuch dar, die symbolische Verwendung von Menschen, Tieren, Pflanzen, Steinen und Gestirnen sowie eine Anzahl mythologischer Wesen aus dem reichen Überlieferungsschatz aller Kulturen auf engem Raum in übersichtlicher Weise vorzustellen. Dies ist tatsächlich weitestgehend auch in ansprechender Form gelungen. Daß man bei diesem ehrgeizigen Programm sehr stark auswählen mußte und somit manch ein Sucher beim einen oder anderen Stichwort auch enttäuscht sein wird, versteht sich fast von selbst. Bei keinem Stichwort wird etwas zur geschichtlichen Entwicklung des Symboles angemerkt. Für den wiss. Gebrauch ist das Lexikon nur als Ersthinweis zu empfehlen, da bei keinem Stichwort gezielte 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

Hoffmann, Paul: *Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Rückbesinnung auf das Neue Testament* (Topos Taschenbücher 213) Grünewald / Mainz 1991; 154 S.

Das fünf Kapitel umfassende Buch ist eine Sammlung von in den letzten Jahren entstandenen »Gelegenheitsarbeiten«, die den Versuch darstellen, im Sinne einer offenen Exegese die in der historisch-kritischen Arbeit erschlossenen Aussagen des neuen Testaments unter der Herausforderung unserer Situation auszulegen (12). Für die erneute Veröffentlichung sind die Beiträge nochmals überarbeitet, präzisiert, ergänzt und aufeinander abgestimmt worden. Im einzelnen geht es um folgende Kapitel:

1. *Das gefährliche und gefährdete Erbe des Jesus von Nazaret.* Ein Originalbeitrag, der ursprünglich für ein Marienlexikon bestimmt war, von den Herausgebern dann aber als zu biblisch zurückgewiesen wurde;

2. *Die hausgemachte Krise.* Erschien 1990 unter dem Titel: *Das Erbe Jesu und die Macht der Kirche* (Diakonia 1990, 245–252);

3. *Die verdrängte Alternative*. Erschien 1990 unter dem Titel: *Das paulinische Konzept einer charismatischen Gemeinde* (Bibel und Kirche 1990, 72–79);

4. *Da gilt nicht mehr Priester oder Laie, Mann oder Frau ...*, ein Beitrag, der 1991 in dem von P. Eicher herausgegebenen *Klerikerstreit. Die Auseinandersetzung um Eugen Drewermann* unter dem Titel *Evangelium ohne Priester?* stand;

5. *Von der Kirche der Priester zur Kirche des Volkes*. Ein Beitrag, den der Verfasser dem von ihm selbst herausgegebenen Sammelband *Priesterkirche* (Theologie zur Zeit Bd. 3, Düsseldorf 1989) entnommen hat.

Nicht nur diese fünf Beiträge zeugen von der sowohl sachlichen wie auch engagierten Auseinandersetzung des Verfassers mit den Problemen der Kirche des Neuen Testaments; eine ganze Reihe weiterer Bücher und Aufsätze weisen ihn als besten Kenner der Materie aus. Die Titel der an die 20 größeren und kleineren Veröffentlichungen zur Thematik sind auf den Seiten 147–149 nachzulesen.

Differenziert einzuschätzen weiß der Verfasser aber auch die Situation der Kirche heute. Und es ist gerade diese Situation und das Leiden an ihr, die den Verfasser nicht resignierend, aber um so leidenschaftlicher die Bibel befragen läßt. Exegese wird nicht — wie leider immer noch allzu oft — im elfenbeinernen Turm betrieben; echte Exegese — das wissen wir spätestens seit den ersten Schritten der Befreiungstheologie (wir sollten es eigentlich schon von den biblischen Schriftstellern selber her wissen) — wird nur aus einer Betroffenheit heraus fruchtbar sein und nur unter Maßgabe der Interessiertheit und des Standorts des Forschers. »Die Betroffenheit und Empörung vieler in der Kirche« — und wohl auch die des Verfassers selbst — werden schon in den ersten Sätzen des Vorworts, wenn auch sehr dicht, so doch in wünschenswerter Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht, wenn

- auf autoritäre Eingriffe der römischen Zentralgewalt,
- die den innerkirchlichen Frieden störende Favorisierung reaktionärer Kräfte und Gruppen,
- auf das Klima der Denunziation und
- auf den Zugriff auf die Gewissensfreiheit aller in der römischen Kirche aufmerksam gemacht wird. Dabei geht es Hoffmann bei seiner von ihm angestrebten Grundlegendiskussion nicht um einen theologischen Insider-Streit; für ihn steht »die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Anspruchs, Zeuge der Botschaft Jesu vor der Welt zu sein, und damit die Zukunft der römischen Kirche selbst auf dem Spiel« (11).

In dem vorliegenden Band zeigt sich die Weite des Wissens und die Tiefe der Betroffenheit bereits im 1. Kapitel, in dem *Das gefährliche und gefährdete Erbe des Jesus von Nazaret* komprimiert und packend zugleich zur Sprache kommt (14–39). In seltener Dichte werden hier die wesentlichen Züge der Sache Jesu nachgezeichnet, und damit zugleich auch die Vorzeichen für den weiteren Verlauf des Buches gesetzt. Man sollte die folgenden Kapitel nicht losgelöst von ihm lesen.

Das zweite Kapitel, *Die hausgemachte Krise* (40–54), weist illusionslos auf die Spannung zwischen dem Erbe Jesu und der geschichtlich gewordenen Kirche hin, wobei deutlich wird, daß die Entwicklung nicht einfach so hätte gehen müssen, wie sie in der Tat gegangen ist, und daß andere Formen der Institutionalisierung dem Anliegen Jesu eher entsprochen hätten als die hierarchische Gemeindestruktur. Gegenüber dem »falschen Modell«, in welchem der »überforderte Amtsträger« der »entmündigten Gemeinde« gegenübersteht, macht HOFFMANN ohne Umschweife klar, für welches Konzept sein Herz schlägt: »für das paulinische Konzept einer pluralen und solidarischen Gemeinde« (53). Dabei geht es ihm nicht um dessen simple Imitation, vielmehr will er dessen heuristische Funktion im Gespräch mit den Sozialwissenschaften herausarbeiten.

Noch deutlicher wird der Verfasser im 3. Kapitel, das unter dem Titel *Die verdrängte Alternative* steht (55–78). »Die Geschichte — eine Geschichte der verpaßten Chancen, der unterdrückten Möglichkeiten, der verdrängten Alternativen.« Der Verfasser zeigt ein erhebliches Maß an Verständnis für den Werdegang der Kirche, besonders was die Herausbildung des Bischofsamtes anbelangt. Gesellschaftliche Isolation und Diffamierung der christlichen Minderheiten, Pogrome und staatliche Verfolgung begünstigten nicht nur die Stabilisierung der Gemeinden von innen her; sie machten sie auch notwendig. Auch an der Tatsache, daß Zeiten der Krise den »Ruf nach dem star-

ken Mann« fördern, ist nicht vorbeizusehen. Nicht vorbeizusehen ist aber auch an dem Preis, den die Gemeinden und die Kirche für eine solche Stabilisierung bezahlen mußten, dies um so mehr, als es schon in der frühesten Zeit durchaus Alternativen gegeben hätte, wofür Gal 3, 26–28, 1 Kor 12 und andere Stellen überdeutlich zeugen.

Der Titel über dem 4. Kapitel läßt aufscheinen, worum es geht: *Da gilt nicht mehr Priester oder Laie, Mann oder Frau ...* (79–105). Nicht ohne Seitenblick auf E. Drewermann wirft der Verfasser einen Blick auf die sazerdotalisierte Kirche. Mit allem Verständnis für die im Laufe der Kirchengeschichte sich ausbildenden Verfassungsformen, kommt HOFFMANN doch nicht darum herum, in aller Hartnäckigkeit immer wieder nach dem unaufgebbaren Erbe des Jesus von Nazaret zu fragen. Wenn der Verfasser aus der jesuanischen Vorgabe vor allem zwei Maximen für die Verwirklichung von Kirche sieht, die *Gottesunmittelbarkeit* und die *Herrschaftsfreiheit*, ist das Verdikt über die Priester als Heilsmittler — sei es nun im kultischen oder auch im therapeutischen Sinn — gesprochen. Heilsmittler gibt es nur einen: Jesus Christus. Das geht aus mehreren verschiedenen Beobachtungen zur Genüge hervor: die Deutung des Todes Jesu als des einzig entscheidenden Sühnehandelns Gottes; das eine Opfer des einen Priesters Jesus Christus; der freie, unmittelbare Zugang der Gemeinde zu Gott; die Gemeinde selbst als Tempel Gottes und als königliche Priesterschaft usw.

Das 5. Kapitel mit der Überschrift *Von der Kirche der Priester zur Kirche des Volkes* läßt sich vor allem von der Frage leiten, »wie sich aus der Perspektive des Neuen Testaments christliche Gemeinden und — in Korrespondenz dazu — christliche Gemeindeleiter zukünftig verstehen könnten« (106–144). Die Untertitel geben den Tenor des Kapitels gut wieder: Kirche als Volk Gottes unterwegs; Gemeinschaft der Schwestern und Brüder Jesu; Die Gemeinde bedarf der vielen Mittler nicht; Amt ist Dienst. Als »durchaus realisierbare Minimalforderungen« zählt HOFFMANN auf: Kollegialität (auch in rechtlichen Strukturen der Kirche festgelegt), effiziente Teilhabe der Priester und Laien an der Leitungsverantwortung, Wahl der Bischöfe, Dezentralisierung, Transparenz, unabhängige Schlichtungsstellen (man darf sich hier freilich die Frage stellen, ob HOFFMANN mit diesen »durchaus realisierbaren Minimalforderungen« nicht doch noch allzu sehr dem heute praktizierten Modell von Kirche verhaftet bleibt — vgl. dazu die gerade in diesem Abschnitt wenig inklusive Diktion — und ob die radikale Kritik an diesem System nicht auch radikaler umgesetzt werden müßte). Wenn Hoffmann des weiteren auf das Gemeindewohl der Zukunft zu sprechen kommt, beschwört er noch einmal den paulinischen Entwurf der Gemeinde herauf, der auch unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen weiterentwickelt werden kann, wobei dann auch die Substruktur durch gemeindliche Basisgruppen ins Auge gefaßt werden müßte. Zu den für die Kirche bleibend konstitutiven Diensten gehören nach HOFFMANN die Verkündigung des Evangeliums, die Dienste gegenseitiger Hilfe, der Dienst der Leitung, Mystik und Prophetie. Der historischen Herausforderung der Christenheit wird die Kirche »weder durch den Rückzug aus der Geschichte in eine ›alternative Gesellschaft‹ oder in den Bereich christlicher Innerlichkeit und Jenseits-Seligkeit, noch durch eine naive Komplizenschaft mit den Mächten des status quo gerecht. Das Erbe Jesu verpflichtet sie, dem Herrschaftsanspruch Gottes in dieser Welt Gehör zu verschaffen und jenen durch Jesus von Nazaret begonnenen Befreiungsprozeß fortzuführen, in dem der Mensch sich wieder als Gottes Geschöpf erfahren kann, dem die Erde als Gottes gute Schöpfung anvertraut ist« (144).

Bei manchen Kapiteln möchte man gerne länger verweilen, weil sie so aufbauend und wegweisend sind und Mut machen, Kirche zu leben und angstlos an ihrer Erneuerung mitzuarbeiten. Dem luziden Buch ist eine aufmerksame Leserschaft zu wünschen.

Huber, Friedrich: *Die Bhagavadgita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 12) Verlag der Ev.-luth. Mission / Erlangen 1991; 399 S.

Ein Kommentar zu Kommentaren heiliger Schriften ist im Bereich indischer Religionen mindestens ungewöhnlich, vielleicht sogar riskant, wenn er von einem nichtindischen Autor stammt und noch dazu von einer christlichen Position aus konzipiert ist. Der Verfasser dieser evangelisch-theologischen Erlanger Habilitationsschrift, von Hause aus Alttestamentler, weiß um die Probleme und setzt sich umsichtig mit ihnen auseinander. Lehrerfahrung in Indien, Sanskrit- und Bengali-Kenntnisse sowie Beherrschung der umfangreichen Literatur qualifizieren ihn für ein so anspruchsvolles Forschungsprojekt, das als solches kaum seinesgleichen hat. Jeder Kundige ist sich dessen bewußt, daß dabei Vollständigkeit der Quellenerfassung nicht zu fordern oder zu erstreben ist. Niemand, auch kein Inder, wäre in der Lage, den gesamten Bestand in allen indischen Sprachen auch nur zu überblicken, geschweige denn zu analysieren. Drei thematisch vergleichbare frühere Arbeiten anderer Autoren, eine davon nie publiziert, befassen sich zwar mit klassischen und modernen Gita-Kommentaren, aber nur in eng begrenzter Auswahl, während HUBER über 200 einschlägige Schriften bearbeitet hat. Sachgemäß ist dabei die Beschränkung auf neuere Auslegungen, d.h. beginnend mit Bankimcandra (1834–1894); denn erst im Neuhinduismus des 19. Jahrhunderts fand die Gita die Aufmerksamkeit weitester Kreise, insbesondere auch der Gebildeten, die sie bis heute behalten hat. Übrigens setzte auch erst damals eine Begegnung von Hinduismus und Christentum in Indien ein, in der die Bhagavadgita eine bemerkenswerte Rolle gespielt hat.

Hätte dem Verfasser schon die neue kommentierte Gita-Ausgabe von Peter Schreiner (Bhagavad-Gita. Wege und Weisungen, Zürich 1991) zur Verfügung gestanden, hätte er darin zusätzliche indologische Rechtfertigung für sein Vorhaben finden können, nämlich in der Gestalt der von Schreiner zu Recht mit Nachdruck betonten hermeneutischen Erkenntnis, daß der Text und seine Wirkungsgeschichte zwar unterschieden aber nicht getrennt werden dürfen: »Es geht nicht um Standpunkte, sondern um Wege, ... nicht um Zustände, sondern um Transformationen und Wandlungen«, wie sie eben auch in den Auslegungen dokumentiert sind. Die angebliche *eine* Spiritualität der Gita gibt es mithin nicht. Vielmehr ist die Spiritualität des Textes immer nur als »eine Dimension der Wirkungsgeschichte« zu erfassen (S. 38). Dem käme auch entgegen, daß der Gita traditionell nicht die Autorität der Offenbarung (śruti = »Hören«), sondern die der Überlieferung (smṛti = »Erinnern«) zukommt. Auch an das Verhältnis von Koran und Sunna im Islam oder Thora und Mischna sowie Talmud im Judentum könnte man erinnern.

Auf dieser religionswissenschaftlichen Basis hätte der Verfasser zweifellos auch der Bedeutung indisch-christlicher Äußerungen zur Gita Rechnung tragen können, an denen es ja, zumal nach Ausweis des vorliegenden Werks, nicht fehlt. Er hätte ferner die Möglichkeit gehabt, den unterschiedlichen christlichen Anregungen, Herausforderungen oder auch Anstößen nachzugehen, die bei vielen neuhinduistischen Gita-Kommentatoren eine Rolle spielen. Beide Komplexe kommen in der Arbeit faktisch keineswegs zu kurz. Dem ersten ist das ganze Kapitel 3 gewidmet. Der zweite erscheint vor allem in den zentralen Kapiteln 4 (»Wirklichkeitsverständnis«) und 5 (»Die Gita in ihrer Bedeutung für das Leben des einzelnen«), nun allerdings nicht nur im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Bestandsaufnahme, sondern in Gestalt eines »Vergleichs«, bei dem das, was die Gita und ihre Interpretationen an »Daseins- und Handlungsorientierung« bieten, in den »Resonanzraum des christlichen Glaubens« (S. 16) gestellt werden soll (das Bild wird, im Anschluß an Heinrich Ott, von Michael von Brück verwendet und vom Verfasser übernommen). Damit wäre dann beiden möglichen Irrwegen der Deutung gewehrt — der Abweichung nach rechts, in Richtung auf fundamentalistische Exklusivität und Selbstisolierung, und der Abweichung nach links, zu einem alles nivellierenden inklusivistischen Nullsummenspiel, in dem es keine Wahrheitsfrage mehr geben kann. Positiv gewendet ist der Arbeit also ein doppeltes Ziel gesetzt: sowohl, »den Hinduismus in einer seiner wesentlichen Schriften zu verstehen«, als auch, mittels des Vergleichs »einige Züge des christlichen Glaubens in ihrer Unterschiedlichkeit vom Hinduismus zu er-

fassen. Beides ... soll im Dienst der lebendigen Begegnung von Hinduismus und Christentum als einer Begegnung von Hindus und Christen stehen« (S. 19).

Man mag es bedauern, daß dem Verfasser das Nachwort des indischen Jesuiten Sebastian Painadath zu P. Schreiners Neuauflage der Gita noch nicht zugänglich war. Dort wird unter dem Titel »Die Bhagavad-Gita und christliche Spiritualität« (S. 189–223) ein anderer Weg postuliert, nämlich der Versuch, »die Spiritualität der Bhagavad-Gita und die Glaubenserfahrung des Christentums (!) zu integrieren (S. 189) (Hervorhebungen von mir); Schreiner hat mit der Sachlichkeit des Religionswissenschaftlers dazu nur angemerkt, daß dieser Vorschlag »der Richtung eines harmonisierend-synthetischen Textverständnisses« zuzurechnen sei (S. 37). Im Hinblick auf HUBERS Entwurf wäre hier noch weiter zu fragen: Ist mit diesem Vorschlag der »Integration« der Spiritualitäten — mit dem Painadath ja keineswegs allein steht — HUBERS so umsichtig angelegter Balanceakt effektiv unterlaufen? Es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß mindestens unter indischen Christen und Theologen diesem Weg die Zukunft gehört. Das ist dann freilich »eine andere Geschichte«, die wohl erst erzählt werden kann, wenn indische Reaktionen auf HUBERS Entwurf vorliegen.

Folgt man vorerst dem Verfasser auf dem einmal eingeschlagenen Kurs zwischen den Extremen, so darf man auf Überraschungen gefaßt sein. Die Fülle der Befunde und interpretierenden Beobachtungen, die er dem Material abgewinnt, ist in einer Rezension nicht einmal andeutend wiederzugeben. Summarisch kann man sagen, daß dieser »Kommentar der Kommentare« ein Gesamtpanorama von Text und Auslegung ausbreitet, in dem nichts von Bedeutung ausgespart bleibt. Beispielhaft dafür sind, neben den schon genannten Kapiteln 4 und 5, die beiden einführenden Abschnitte über Zugänge zur Gita, mit berechtigter Hervorhebung der Auslegungen, die eine Harmonie der Heilswege postulieren, und über »Bezugnahmen auf den Westen«, wo vor allem die Vergleiche des Karma Yoga der Gita mit Kants Pflichtenethik und die mehr oder weniger geglückten Anleihen indischer Ausleger bei Marx von Interesse sind. Besonderer Würdigung bedürfen schließlich die auf mehrere Kapitel verteilten Analysen der unterschiedlichen individual- und sozialetischen Positionen der Gita im Spiegel indischer Auslegung, wobei das von jeher viel verhandelte Problem des Niskāma karman im Vordergrund steht, während »Kastensystem und Krieg im Licht der Gita« (Kap. 6) auch im Hinblick auf die vorhandene Literatur etwas zu knapp berücksichtigt werden.

Weitere Desiderate: Denkt man an die Intention des Verfassers, den Unterschieden von Hinduismus und Christentum besonders nachzugehen, so fällt auf, daß ihm einschlägige Auseinandersetzungen im frühen 19. Jahrhundert entgangen sind, in denen auch die Gita eine beachtliche Rolle gespielt hat (vgl. die eingehende Darstellung von Richard Fox Young, *Resistant Hinduism*, Wien 1981). Das bahnbrechende Werk von Wilhelm Halbfass über »Indien und Europa« (Basel/Stuttgart 1981) sollte heute nur noch in der erheblich verbesserten und erweiterten amerikanischen Fassung (*India and Europe*, Albany 1988) benutzt werden. — In der Bibliographie fehlt ausgerechnet der vom Verfasser mit Recht im Text ausgiebig behandelte Bankimchandra.

Der Verlag verdient Anerkennung für das Wagnis, HUBERS opus magnum in seine Monographienreihe aufgenommen zu haben, obwohl — das braucht nicht verschwiegen zu werden — die Deutsche Forschungsgemeinschaft eine Unterstützung abgelehnt hat. Mancher Leser wird es bedauern, daß unter dem Zwang der Umstände die Lektüre der 400 Seiten in auf ein Minimum verkleinertem, wenngleich fast fehlerfreiem Computersatz keine geringe Anstrengung erfordert.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Immoos, Thomas: *Ein bunter Teppich. Die Religionen Japans*, Styria / Graz–Wien–Köln 1990; 220 S.

Die Einführung des Verlages weist darauf hin, daß das vorliegende Werk als ein Beitrag zum interreligiösen Dialog verstanden werden soll. Es handelt sich um das Gespräch mit den asiatischen

Religionen, die — im Unterschied zu Judentum und Islam — geschichtlich mit dem Christentum nicht verbunden sind. Daraus ergibt sich eine ganz andere Gesprächssituation: »Stärker als in den beiden 'Schwesterreligionen' ist zunächst ein Hören auf die so anderen, uns Europäern wohl fremd anmutenden religiösen Traditionen und Praktiken erforderlich.« (7)

Dieses Hören soll der Autor dieses Buches, THOMAS IMMOOS, der als katholischer Priester seit 1951 in Japan lebt und bei den Japanern als Fachmann für Schweizer Literatur bekannt ist, dem europäischen Leser ermöglichen. Der Autor beginnt sein Buch über die Religionen Japans mit der Schilderung einer besonderen Stellung dieses Insellandes. Er nennt es »Schatzhaus der langen Erinnerung« (12), in dem verschiedene Künste und Religionen aufgenommen, bewahrt und weiterentwickelt wurden. Die Vielfalt der Religionen, die Eingang in Japan gefunden haben, bildet einen »bunten Teppich«. Angesichts dieser religiösen Situation Japans erhebt sich notwendigerweise die Frage, was unter Religion zu verstehen ist. IMMOOS versteht darunter »jene Versuche der Menschheit, mit einer transzendenten Realität in Beziehung zu treten. Religion ist demnach ein System von Erfahrungen, Ideen, Lehren und Riten, deren Kern der Glaube an überirdische, transzendente Wesen ist.« (13) Die Betonung liegt auf der Erfahrungsdimension der Religion, die nach seiner Auffassung nicht zum Bereich des rationalen Denkens gehört, sondern zum mythischen, dessen Ausdrucksmittel Symbole sind. Der Autor, der 1980 den C.G. Jung-Club in Japan gegründet hat, setzt sein Symbolverständnis mit dem Jungschen Begriff »Archetypen« in Verbindung. Obwohl dieses Buch Abschnitte wie »C.G. Jungs Bedeutung für die Religionswissenschaft« (40–42) und »Archetypen religiöser Erfahrung im Shintofest — Matsuri« (42–54) enthält, wird diese Thematik nur oberflächlich behandelt.

Die Religionen Japans werden nach diesem Religionsverständnis des Autors dargestellt. Der Schwerpunkt liegt eindeutig in dem Shinto (24–64) und dem Buddhismus (64–153). Die einheimische Religion Japans, Shinto, wird als »das Grundmuster des bunten Teppichs« (15) bezeichnet, das »tief verwurzelt in der nationalen Identität« (24) gesehen wird. In dieser in formalen Begriffen kaum faßbaren Religion ohne Lehrsystem sind nach der Auffassung IMMOOS' Symbole, Mythen und »archetypische Riten« (42) noch lebendig erhalten. Bei der Darstellung der Geschichte des Shinto unterscheidet der Autor mit Recht »die kleine Tradition«, die auf regionaler Ebene in Form von Mythen und Riten überliefert wird, von »der großen Tradition«, die auf nationaler Ebene mit der politischen Herrschaft (unter anderem dem Kaiserhaus) verbunden ist (30). Die erste enthält besonders Elemente der Volksreligion wie Ahnenkult, Shamanismus und Agrikulturmagic, die auch in China und Korea viele Gemeinsamkeiten aufweisen. Diesem »ostasiatischen Substrat« wird eigens ein informativer Abschnitt gewidmet (15–23).

Das umfangreichste Kapitel handelt vom Buddhismus und verschafft dem Leser einen Einblick nicht nur in dessen Lehre und Wandel im Laufe der Tradierungsgeschichte von Indien über China nach Japan, sondern auch in die Geschichte Japans, ohne die die Entstehung zahlreicher buddhistischer Sekten nicht zu erklären sind. Am Schluß werden der Taoismus und der Konfuzianismus (161–163), der Bushido (164–167), die Neuen Religionen (172–179) und das Christentum (179–188) kurz behandelt. Beachtenswert ist die tolerante Haltung des Autors gegenüber den Neuen Religionen, die in der japanischen Öffentlichkeit nur verurteilt werden. Seine Behauptung jedoch, die japanische Kirche erfülle »eine prophetische Aufgabe« und lebe vor, »wie in Zukunft die Kirche auch in ehemals christlich geprägten Ländern als kleine Herde wirken soll« (187), scheint mir eher eine dringend zu erfüllende Zukunftsvision der christlichen Minderheit Japans zu sein.

Beim Anschauen des »bunten Teppichs« fragt man sich, wer ihn angefertigt hat. Die Antwort auf diese Frage, die in diesem Buch an verschiedenen Stellen versucht wird, ist hier leider zu einfach und undifferenziert. Es ist zu befürchten, daß die Aussagen über »den Japaner« (u.a. 29, 171) erneut zu einer Klischeebildung dienen werden, und mit Klischees ist kein interreligiöser Dialog möglich.

Corrigenda: S. 6: Kioto, nicht Koito; S. 27: Kagayaku, nicht Kagaku; Onryo, nicht Goryo; S. 95: Kotodama, nicht Kododama; S. 140: Yuishikiron, nicht trennbar wie Yuishi-kiron; S. 176: Soka

Gakkai = »Wertschaffungs-Gesellschaft«, nicht »Wertvermehrungsgesellschaft«; Seicho no Ie = »Haus des Wachstums«, nicht »Haus des Lebens«.

Münster

Tokie Tsuchimoto

Immoos, Thomas: Japan — *Archaische Moderne*, Kindt Verlag / München 1990; 190 S.

Über den Autor: THOMAS IMMOOS, geboren 1918, ist Priester und Mitglied in der Schweizerischen Missionsgesellschaft Bethlehem/Immensee und wirkt seit 1951 in Japan, zuletzt als Professor für deutschsprachige Literatur und Theatergeschichte an der Sophia-Universität Tokyo.

Über den Titel des Buches: Wie auf den ersten Blick ersichtlich will die Kurzformel des Titels den im heutigen Japan überall spürbaren Gegensatz zwischen Traditionsgebundenheit und Fortschritts- bzw. Innovationsbemühungen ausdrücken, einen Gegensatz, der von den meisten Japanern aber nicht als Widerspruch empfunden wird. Dabei geht zwar der Japan-erfahrene Autor auch auf Überlieferungsströme wie den japanischen Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus ein. Aber aufs Ganze gesehen wird doch shintoistische Tradition in den Vordergrund der Beschreibung der archaischen Moderne im heutigen Japan gestellt. Diese Betonung des Shinto kann die Hauptthese des Buches (Japan als geglückte Synthese von Tradition und Fortschritt) zwar illustrieren, aber die Frage bleibt eigentlich unbeantwortet, ob denn der Shinto wirklich der Mittelpfeiler des modernen Japan ist, der die Hauptlast der synthetisierenden Anstrengungen trägt. Es gelingen dem Vf. eindrucksvolle Schilderungen der ursprünglichen Intention der shintoistischen Religiosität (bis in ihre künstlerischen Erscheinungsformen hinein). Die Frage bleibt jedoch, ob er den heutigen Shinto nicht zu lebendig und sein heutiges Selbstverständnis nicht zu rein hingestellt hat. Selbstverständlich können nicht alle Formen von Shinto auf ihre Mitwirkung bei der Modernisierung Japans hin untersucht werden (und der Vf. betont auch die Pluriformität des Shinto). Aber selbst der politisch aktive Shinto im weiten Sinn (und erst recht der Staatshinto zwischen 1868 und 1945) reagiert doch eher auf die vom Ausland hereinbrechende Moderne als daß er positiv, konstruktiv in diese Richtung agiert.

Über den Aufbau des Werkes: Es besteht aus drei Hauptteilen, nämlich: Erster Teil: Das archaische Japan (15–71), zweiter Teil: Die Moderne in Japan (73–104), dritter Teil: Tradition und Gegenwart in der Kunst (105–167). Zum Schluß folgt ein »Ausblick: Ost und West in japanischer Synthese« (169–173). Die Anhänge, Zeittafel, Personenregister, Register japanischer Begriffe, Literaturangaben, machen das Buch zu einem Handbuch für Japan-Interessierte. Auch die Japan-Karte im vorderen Umschlaginneren kann solchen Zwecken dienen. — Wie sich schon aus dem Seitenverhältnis ergibt, kommt der mittlere Teil (»Die Moderne in Japan«) räumlich und inhaltlich relativ zu kurz. Anscheinend beginnt für den Vf. die Moderne in Japan einerseits mit der »Modernisierung« ab der Etablierung des Tokugawa-Shogunats (1603), andererseits hat diese Militärregierung nach der Formulierung des Vf. »den Anschluß an die europäische Moderne verpaßt« (73). Wann beginnt eigentlich die japanische Moderne? Welchen Inhalt hat sie? Wie unterscheidet sie sich von der europäischen Moderne? Hat denn Japan als Kultureinheit überhaupt die europäische Moderne im geistesgeschichtlich bestimmten Sinn durchgemacht? Das sind die Fragen, mit denen sich die Historiker und Philosophen schon seit den dreißiger Jahren — natürlich kontrovers — auseinandersetzen. Der Autor geht auf diese auch für seine Fragestellung wichtigen Diskussionen in den auf Japan bezogenen Wissenschaften nicht ein. Sein Begriff der »Moderne« wird nicht klar. »Industrialisierung« und »Demokratisierung« machen noch keine Moderne, zumal im Fall der Demokratisierung ernsthafte Zweifel angeführt werden können, ob sie denn überhaupt in Japan bis heute stattgefunden hat, in Japan als Kultur, nicht bloß in Japan als Rechtssystem.

Am überzeugendsten ist der Text im dritten Teil: »Tradition und Gegenwart in der (japanischen) Kunst«, wobei allerdings die Tendenz sich einschleicht, das »spezifisch Japanische«, also das Partikulare mehr zu betonen als die Phänomene in Japan mit universalem Charakter. Gerade im Zug zum Universalen aber besteht die Dynamik der europäischen Moderne. Der Vf. erklärt einleitend

(105): »Nirgends läßt sich das spezifisch Japanische so gut verfolgen wie in der Kunst. In diesem ständig von Naturkatastrophen heimgesuchten Land entfaltete sich eine ungeheure Begabung für das Bewahren kultureller Errungenschaften; und so sind nahezu alle Formen und Künste, die irgendwann in der Geschichte entwickelt wurden, heute noch lebendig. Wenn die westliche Kulturgeschichte unter dem Gesetz des Stilwandels, der Veränderung der Formen und auch des Stilbruchs steht, dann herrscht in Japan das Gesetz der Stilkonservierung. Alles Alte, einmal angeeignet, wird über Jahrhunderte unverändert bewahrt und, wenn neue Einflüsse dazukommen, eine Schicht über die andere gelegt. Nichts geht hier verloren; eine Schatzkammer der Künste ist auf diese Weise entstanden. Doch anders als im Westen bildet diese Schatzkammer kein erstarrtes Museum, sondern ist gelebte Gegenwart und fester Bestandteil der gesellschaftlichen Wirklichkeit.« Zum Beweis dieser Einleitungsthese beschreibt der Vf. im dritten Teil dann jeweils die ursprüngliche und die gegenwärtige Praxis des Tanzes (113ff), des Kyogen (der »Komödie, 123ff), des Noh-Theaters (140ff) und stellt die interessante Frage: »Gibt es Tragik im japanischen Theater?« (146ff)

Im »Ausblick« (169ff) warnt der Vf. zunächst vor einer allzu groben Zusammenfassung der asiatischen Länder bzw. Kulturen unter »Osten« im Gegensatz zum (vor allem europäischen) »Westen«. Dieser Warnung schließt sich der Rezensent an und hebt hervor, daß besonders in der Gegenwart von einem einheitlichen östlichen Denken und Leben nicht mehr die Rede sein kann, nicht einmal in einer scheinbar so einheitlichen Kultur wie der japanischen. — Den Nahen Osten und Indien bezeichnet der Vf. als »heimischen Boden«, d.h. als eher westlich, europäisch geprägt. Die Kulturscheidelinie verlaufe eigentlich zwischen Indien (noch Westen) und Birma (schon Osten). Denn bis Birma »reicht der Einfluß des Buddhismus und der chinesischen Händler, bis dahin findet man die monosyllabischen Tonsprachen und die Mongolenfalte in den Gesichtszügen« (169). Dann aber skizziert der Vf. doch ein den Asiaten »gemeinsames Weltbild« (170), nämlich das des »Weltinnenraumes«, in dem alle Vorgänge des Universums wie der menschlichen Gemeinschaft ihre innere Entsprechung finden. Nach Art einer »participation mystique« sind alle Dinge miteinander verbunden. Raum, Distanz und meßbare Zeit spielen keine große Rolle. Medium dieser mystischen Teilhabe ist eine geheimnisvolle innere »Kraft«, gewöhnlich mit Mana bezeichnet, die sich vor allem in der Natur manifestiert und mit der der Mensch in Einklang zu stehen bestrebt ist, um ihren wohltätigen Einfluß zu nutzen (171).

Bei der Behandlung der Rolle des Kaisers, insbesondere des 1989 verstorbenen Kaisers Showa Tenno, bestätigt der Verfasser die Zweifel in Bezug auf die Modernisierung Japans und die aktive Rolle des Shinto in ihr: »Japan ist ein unwandelbares Volk, das früh in der Geschichte seine Identität fand und sie durch alle Wandlungen einer blutigen Geschichte bis heute unerschütterlich bewahrt hat. Archaik und Moderne verbinden sich hier, weil alle Veränderungen nur an der Oberfläche stattfinden und die Wurzeln dieser Gesellschaft nicht berühren. Shinto ist keine Konfession, kaum eine Religion, aber Ausdruck der Identität für den Japaner. Erneuerung heißt hier immer wieder: Besinnung auf die archaischen Traditionen mit allen Gefahren, die nicht verniedlicht werden dürfen.« (104) Wenn man diesen Satz des Vf. ernstnimmt, der den Teil »Die Moderne in Japan« abschließt, dann folgt daraus, daß Japan sich eigentlich die (europäische) Moderne nicht wirklich angeeignet hat und zwar wegen des (archaischen) Shinto. Japan ist im Grunde nicht modern, sondern archaisch. Eine wirkliche Synthese hat nicht stattgefunden. Diese — nach Meinung des Rezensenten — zu weit gehende Schlußfolgerung drängt sich deswegen auf, weil der Vf. sich auf die Wirksamkeit des Shinto in Japan konzentriert. Er tendiert zu einer mono-kausalistischen Erklärung der geschichtlichen Entwicklung der japanischen Kultur. Die Wirksamkeit eben des Geistes des wissenschaftlich-technischen Denkens als einer selbständigen Bewegung neben Shinto, Konfuzianismus, Buddhismus, Taoismus, Christentum hätte gebührend berücksichtigt werden müssen.

Müller, Karl / Prawdzik, Werner (Hg.): *Ist Christus der einzige Weg zum Heil?* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 40) Steyler Verlag / Nettetal 1991; 199 S.

Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Augustin bei Bonn feierte 1990 ihre 25jährige Zusammenarbeit mit Sant'Anselmo, Rom, was Grund zur Freude und Anlaß für ein missionstheologisches Kolloquium war. Auf 200 Seiten werden die acht Vorträge des Symposions veröffentlicht unter dem Titel »Ist Christus der einzige Weg zum Heil?«.

Betroffen als Christen wußten sich alle Diskussionspartner vom Tagungsthema. In ihrer Glaubenserfahrung ist Christus der Weg zum Heil. Im missionarischen Kontext aber steht die Frage: Wie kann man diese Erfahrung einbringen in einen Dialog mit Juden, Muslimen, Hinduisten, Buddhisten?

Mit dem Vaticanum-II entschieden sich die meisten Referenten für das, was Theologen sehr abstrakt und wenig empirisch »Inklusivismus« nennen. Die Glaubenserfahrung des Inklusivismus orientiert sich christlich und binnentheologisch (133: LUDWIG HAGEMANN) an der hierarchisch gegliederten Sequenz folgender Sätze: Christus ist das Heil — aber Kirche und kirchliche Gemeinschaften sind Wege zum Heil — und Religionen, wenn gewissenhaft gelebt, sind relative Wege zum Heil (63: NORBERT BAUMERT). Biblisch (45–66: NORBERT BAUMERT) und systematisch (67–88: VICTOR HAHN) wurde diese Sequenz des Inklusivismus nahegelegt. Vertreten wurde sie auch im vorzüglichen Referat von HANS-JÜRGEN MARX (13–44). MARX verschweigt allerdings nicht, daß die Position »Inklusivismus« das große, zehn Jahre geführte Religionsgespräch in Japan zwischen dem Christen Takizawa, dem Buddhisten Yagi Seiichi und dem Philosophen und Zenmeister Hisamatsu Shinichi eher scheitern ließ als beflügelte (30 f). Die dem Inklusivismus inhärente Christozentrik verstellte offensichtlich im Disput den Zugang zu der großen Wirklichkeit »Gott«, über die man im Dialog der Religionen zu sprechen bereit ist.

In seiner erfrischend zupackenden Art gab deshalb THEO SÜNDERMEIER (183–199) zu bedenken, die Christuserfahrung des 2. Vaticanums, von Karl Barth und Karl Rahner hätten zwar den Dialog der Religionen moderater gemacht. Die Absolutheiten aber werden noch vereinnahmender als früher geäußert. Etwa mit Karl Barth: Wenn die Sonne: Christus aufgeht, müssen die anderen Lichter: Religionen und Kulturen verblassen (190).

Seit 1985 bringt, geschockt von den Absolutheiten der Christozentriker, John Hick seinen radikaltheologischen Ansatz ein: Nach dem Übergewicht der Christozentriker solle man endlich beginnen, wieder von Gott zu sprechen. HANS-JÜRGEN MARX (33–35) und HEINRICH DÖRING (117) erinnern zwar an den von Hick geforderten Paradigmenwechsel. Befangen von der eigenen Christuserfahrung und wohl auch unter dem prospektiven Druck des Tagungsthemas aber lassen sie sich auf den Paradigmenwechsel nicht ein. Vielleicht haben wir uns schon zu sehr daran gewöhnt, von Gott gar nicht oder nur analog zu sprechen?

HORST W. BÜCKLE (153–167) ist von den Erfahrungen mit der Wirklichkeit Gott in nichtchristlichen Religionen offenkundig wenig tangiert. Unbekümmert spricht er sich zwar für den Dialog aus, ordnet diesen aber funktional (!) einer Mission unter, über deren theologale oder ekklesiologische Inhalte BÜCKLE sich nicht äußert. BÜCKLES Funktionalismus tendiert zum Fundamentalismus. Aus dem Berichtsband geht leider nicht hervor, ob dies diskutiert wurde. Überhaupt wären wir über die in Sankt Augustin erarbeiteten Perspektiven besser unterrichtet, wenn die headlines der Diskussionen notiert worden wären.

LUDWIG HAGEMANN (131–152) bedauert, daß der Dialog mit den Religionen vor, während und nach dem 2. Vaticanum allzu binnentheologisch inszeniert wurde. Methodisch vernünftig nimmt HAGEMANN für den Kurswechsel die Anregung von Hans Waldenfels auf, die Wahrheit anderer Religionen aus dem Selbstverständnis dieser Religionen zu eruieren. HAGEMANN läßt deshalb über Judentum Juden und über den Islam Muslime sprechen. Leider hält er die Maxime von Waldenfels nicht durch, wenn es um Wahrheit im Hinduismus und Buddhismus geht (139–146). Die dann verwendete Literatur ist eher sekundär.

Dagegen sind die einführenden, empirisch erarbeiteten Hinweise von HANS JÜRGEN GRESCHAT auf Widerstände gegen europäische Weltansicht in den »Independent Churches« (169–182) aller Aufmerksamkeit wert.

Bedauerlich nur, daß dies dialogisch wie missionstheologisch das einzige Referat war, in dem die sogenannte »Vierte Welt« und gesellschaftliche Fragen zu Wort kamen.

Man darf gespannt sein, ob und wie der Dialog von Sankt Augustin weitergeht.

Regensburg

Norbert Schiffers

Mumonkan. Die torlose Schranke. Zen-Meister Mumons Kōan-Sammlung neu übertragen und kommentiert von Zen-Meister Kōun Yamada. Ins Dt. übers. von Ludwigs Fabian und Peter Lengsfeld in Zusammenarbeit mit Migaku Sato, Kösel / München 1989; 319 S.

Kōun Yamada (1907–1989) gehört zu den bedeutsamsten Vermittlern der Zenübung und -erleuchtung über Japan und den Buddhismus hinaus auch in die christliche Welt. Zahlreiche Christen, Priester und Ordensleute, nach dem Tod seines eigenen Lehrers Sogaku Harada auch P. Enomiya-Lassalle, sind in seine Schule gegangen und haben bei ihm die Anerkennung ihrer Erfahrung gefunden. Nach Enomiya-Lassalles eigenem Tod, am 7. Juli 1990, wirkt das vorliegende Buch wie ein vielseitiges Vermächtnis. In seinem Geleitwort bekennt sich P. Lassalle in seinen schlichten Worten erneut dazu, daß es ihm auch im Einlassen auf die Übung des Zen um die letzte Ausrichtung des Menschen auf Gott — oder wie immer es Menschen in ihren verschiedenen Religionen ausdrücken — gegangen ist. Dieses letzte ist nicht zu erreichen, wenn der Mensch nicht gleichsam durch *Mumonkan* hindurchgeht. Die Übersetzer, selbst Schüler Yamadas, haben sich — meines Erachtens zu Recht — die von H. Dumoulin vorgeschlagene Übersetzung zu eigen gemacht und sprechen von »torloser Schranke«. *Mumonkan* ist eine Realität und zugleich Titel der wohl bekanntesten und grundlegendsten Kōan-Sammlung, mit deren Hilfe der Übende seinen Weg geht; Mumon ist am Ende auch Name des Meisters, der auf den Weg durch die torlose Schranke weist. Der Weg der Zenübung aber hat selbst Tradition. Wichtiger als die literarische ist dabei die reale Tradition. Es ist nur recht, daß die aus der englischen Ausgabe des Buches übernommenen Hinweise Taizan Maezumis, eines heute im Zen-Zentrum von Los Angeles tätigen Schülers Yamadas, Einblicke in die Erfahrungstradition bieten, in der Kōun Yamada selbst gestanden hat. Wir wiederholen: Es ist dies auch die Tradition, in der P. Lassalle und dann viele andere wie die Benediktinerin Ludwigs Fabian und Professor Peter Lengsfeld stehen. Yamadas eigene Vorworte bekunden einmal die Freude über diese Entwicklung, zumal er um die Entwicklung der Zen-Erfahrung in seinem eigenen Land stets besorgt war, sie betonen aber zugleich die Wichtigkeit der Übung und der Erfahrung. Wer die 48 Kōans des *Mumonkan* absolviert, ist dann gleichsam einer, der das Abitur gemacht hat, dem aber das Studium der Universität noch bevorsteht: Der Zen-Weg hat kein Ende.

Das Buch besteht in seinem Hauptteil aus einer eigenen Übersetzung der vorgegebenen Texte, der das sogenannte Teishō, die erläuternde Lehrrede Yamadas folgt. Im *Mumonkan* geht es um 48 Kōans (Dumoulin übersetzt Kōan mit »Beispiel«, Yamada mit »Fall«; es sind also »Fallbeispiele«, an denen eingeübt wird). Jedes Kōan besteht im klassischen Buch aus einem kurzen Text wie in Fall 1: »Ein Mönch fragt Jōshō in allem Ernst: »Hat ein Hund Buddhanatur oder nicht?« Jōshō sagte »MU!« Ein solcher Fall ruft nach seiner Erläuterung. Schon der klassische Text fügt folglich einen Kommentar des Meisters Mumon an. Er endet seinerseits in einem mehrzeiligen Vers. Diese klassische Einheit von Text, Kommentar und Vers bildet ihrerseits wiederum die Grundlage späterer, hier der Teishōs Yamadas. Für den Schüler erscheint verständlicherweise das Gesicht des Meisters in dessen Lehrrede, die allerdings nichts löst, hier und dort Vordergründiges klärt, auch Mißverständnisse ausräumt, letztendlich aber in die Übung entläßt. In diesem Sinne ist das Buch auch nicht weiter zu »besprechen«. Die Kōans haben freilich auch immer wieder zu Illustrationen ange-

regt. Einige davon sind aufgenommen worden. Es folgen noch einige, offensichtlich von Yamada geschätzte Zusätze.

Die deutsche Ausgabe endet mit einem Nachwort der beiden deutschen Übersetzer, die das Buch warnend richtig geortet sehen wollen. Anhangsweise beigegeben sind Ausführungen zur Geschichte der Kōan-Übung von Thomas Cleary, eine Liste der im Text erwähnten Zen-Schriften, ein Verzeichnis der erwähnten Personen, Orte und Zen-Schriften in japanischer und chinesischer Sprache und der sino-japanischen Umschrift, eine zeitgeschichtliche Übersicht über die Traditionslinien (bei der ich allerdings nicht sehe, warum sie nicht bis in die Gegenwart hinein durchgezogen werden), ein Namensregister. Bei allen Vorbehalten, die Wissende selbst gegenüber Veröffentlichungen dieser Art zu äußern pflegen und folglich auch die Übersetzer und ihre Lehrer vorbringen, dürfen doch alle Unwissenden um ein solches Buch froh sein. Es trägt am Ende vielleicht weiter als die, die es aus der Hand geben, ahnen.

Bonn

Hans Waldenfels

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Martin Baumann, Milser Str. 34, 4800 Bielefeld 16

Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg 1

Prof. Dr. Jacques H. Kamstra, Peppinghof 37, NL-1391 BB Abcoude

Prof. DDr. Peter C. Phan, The Catholic University of America, Department of Theology, Washington, D.C. 20064

PD DDr. Werner Schüßler, Auf Schwarzfeld 3a, 5500 Trier-Eitelsbach

EDITORIAL

Dialog mit dem Islam

Islam ist in Europa heute zum Reizwort geworden. In den Medien wird diese Religion häufig mit »Fundamentalismus« gleichgesetzt, und die Muslime gelten als Befürworter von Gewalt und Terrorismus. Auch in kirchlichen Kreisen ist diese negative Einschätzung des Islam immer öfter zu hören, weshalb Dialogbereitschaft gegenüber dem Islam als Schwäche oder sogar als Blauäugigkeit abgetan wird. Dennoch sind die kirchenamtlichen Bemühungen um mehr Dialog unverkennbar und machen einige grundsätzliche Überlegungen unumgänglich.

Besonders das Islambild der Medienexperten ist inzwischen von Fachleuten genauer unter die Lupe genommen worden. Seit Gernot Rotter im Heidelberger Palmyra-Verlag sein Buch *Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des Nahostexperten Gerhard Konzelmann* (1992) veröffentlicht hat, ist es erstaunlich ruhig um den ehemaligen Nahostexperten geworden. Der Vorwurf der Volksverhetzung hat ihn offenbar hart getroffen und zum Schweigen veranlaßt. Ein weiteres Buch desselben Verlages über *Das Schwert des »Experten«*. Peter Scholl-Latours *verzerrtes Araber- und Islambild* (hg. von Verena Klemm und Karin Hörner, 1993) hat nun den einflußreichsten Medienexperten in Nahost- und Islamfragen aufs Korn genommen und bis in die Satire hinein gezeigt, welch grobschlächtige Parallelen hier gezogen werden, wenn man ein Gleiches mit Europa und dem Christentum machen würde (vgl. Anis Hamideh u. Daniel Schwarz: *Auge um Auge oder: Die wundersamen Erzählungen eines arabischen »Nahwest-Experten«*. Eine Satire, 22-33). In beiden Büchern wird deutlich, wie der Islam zum Feindbild gemacht wird, indem Einzelphänomene so zusammengestellt werden, daß dieses düstere Szenario entsteht, dem sich die Fernsehkonsumenten kaum entziehen können und welches sie dann in den innerchristlichen Bereich hineintragen.

Von daher verdient das kirchenamtliche Bemühen um den Dialog Anerkennung. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil sind Papst, Kurie und Bischöfe unablässig darum bemüht, Kontakte mit Muslimen aufzunehmen und den Dialog voranzutreiben. Dieses Bemühen ist auch politisch nicht ohne Wirkung geblieben. Als wichtiger Meilenstein ist in diesem Zusammenhang ein Vertrag zu nennen, der 1992 zwischen dem spanischen Staat und den Muslimen in Spanien geschlossen und durch das spanische Parlament ratifiziert worden ist. Er ist somit ein Pendant zum spanischen Konkordat oder den vergleichbaren Vereinbarungen mit der Föderation der Evangelischen Religionsgemeinschaften sowie mit der Föderation der Israelitischen Gemeinden in Spanien. In dem Vertrag mit den Muslimen (vgl. Ministerio de Justicia: *Acuerdo de cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España*, Madrid 1992) werden die Rechte und die Pflichten der Muslime in Spanien genau geregelt. Diese Regelungen (z.B. Moscheebau, religiöse Betreuung von Soldaten islamischen Glaubens) gehen weit über das hinaus,

was etwa in Frankreich, Großbritannien oder Deutschland diskutiert oder gar zugestanden wird. Eine ähnliche Vereinbarung wird gegenwärtig in Italien diskutiert.

Das kirchenamtliche Engagement für den Dialog mit dem Islam ist in Deutschland an prominenter Stelle vom Limburger Bischof Franz Kamphaus neu artikuliert worden (vgl. F.A.Z., 4.5.1993, 13). Der Beitrag ist alles andere als der Ausdruck einer blau-äugigen Dialogeuphorie. Er ist reich an tief sinnigen und kenntnisreichen Überlegungen und getragen von großem Verständnis für die Schwierigkeiten der Muslime, auf die Fragen der Moderne eine angemessene Antwort zu geben. Bezeichnend sind vor allem die Ehrlichkeit und Offenheit, mit der Bischof Kamphaus auf die Schwierigkeiten hinweist, die die katholische Kirche selbst noch vor wenigen Jahren/Jahrzehnten mit Forderungen wie Religionsfreiheit, Säkularisierung und Menschenrechten hatte. Durch diesen Verweis auf die Wandlungsfähigkeit der katholischen Kirche wird ein Doppeltes geleistet: es wird um Verständnis für das behutsame Vorgehen der Muslime, ja ihr teilweise zu langsames Eingehen auf die Erfordernisse der Zeit geworben; und es wird in Erinnerung gerufen, daß es auch innerhalb der katholischen Kirche noch gar nicht lange her ist, seit die Haltung eines gewissen *Aggiornamento* praktiziert wird.

Die Antwort auf Muhammad Salim Abdullahs Frage *Was will der Islam in Deutschland?* (Gütersloh 1993) ist von der Überzeugung getragen, »daß die moslemischen Verbände eine Assimilierung in die deutsche Gesellschaft strikt ablehnen. Ihnen geht es um eine ›wohlverstandene Integration‹ bei Beibehaltung ihrer kulturellen und religiösen Identität« (24). Wie aber, so müssen sich in zunehmendem Maße auch die Christen in Westeuropa fragen, läßt sich religiöse Identität in einer Gesellschaft leben, deren Verhaltensnormen immer detaillierter den Verhaltenskodex aller – von der Kleidungsfrage bis zur Sexualpraktik und politischen Grundsatzentscheidung – prägen?

Angesichts festgelegter Meinungstrends gewinnt die Stimme der Religionen erneut an Gewicht. Wer sonst nämlich nimmt sich in einem Klima von Ausländerfeindlichkeit und Konkurrenzneid sowie der alle bisherigen Normen sprengenden technischen Möglichkeiten der Schwachen und der am Rande der Gesellschaft Stehenden an? Die bislang entwickelten Muster des Arbeitskampfes und der Interessenvertretung der Ausgebeuteten sind dafür untauglich, weil diese Schwachen heute selbst zur etablierten Gesellschaft gehören, von der die neuen Schwachen und Ausgestoßenen ausgegrenzt sind. Hier treten die Religionen als Anwälte der Schwachen auf den Plan. Das ist zugleich der politische Nährboden des sog. religiösen Fundamentalismus, jenem Sammelbecken für Menschen, die weder auf ihren Marktwert bauen noch anderweitig Hoffnung auf Besserung ihrer Situation haben können. Christentum und Islam sind beide durch einzelne Gruppen in diesem Felde aktiv, und es ist höchste Zeit, daß diese Aktivitäten sich nicht länger verselbständigen, sondern über den Dialog mit den Mehrheitsgruppen innerhalb dieser Religionen sowie durch den Dialog zwischen den Religionen zum Wohle der Menschen im friedlichen Miteinander eingesetzt werden.

Es ist zu hoffen, daß die christlichen Amtsträger in ihrem Bemühen trotz anders gelagerter Stimmungen in der Öffentlichkeit nicht nachlassen, diesen Dialog zu suchen, und weiterhin auf die Vertreter des Islam zugehen, und es ist zu wünschen, daß die Muslime, die dazu bereit sind, den Mut haben, diesen Weg unbeirrt zu gehen.

THEOLOGIE ANGESICHTS RELIGIÖSER VIELHEIT

Die theologische Hauptaufgabe im Umgang
mit nachchristlicher Religiosität¹

Johann Baptist Metz zum 65. Geburtstag

von Mariano Delgado

Es scheint mir nützlich, meinen Überlegungen ein ausführliches Zitat vorzuschicken:

[...] ich komme aus dem Staunen nicht heraus, wenn ich bedenke, was manchen Lehrmeistern der Scholastik unserer Tage, im übrigen Männern von großer Lehrautorität, eingefallen ist. Sie behaupten mit Nachdruck, daß selbst in unseren Tagen — nachdem so viel Zeit verstrichen ist, seit Christus sich geoffenbart hat — einige Menschen ohne ausdrückliche Kenntnis Christi das ewige Heil erlangen können. [...] Es handelt sich um Autoren von großer Gelehrsamkeit und christlicher Frömmigkeit. [...] Aber freimütigen und aufrichtigen Geistes ist dazu zu sagen, daß eine Lehre, die weder in der heiligen Schrift noch bei den heiligen Vätern irgendeine Unterstützung findet, eines Theologen nicht würdig ist. Diese Lehre ist lediglich erfunden worden aufgrund von manchen menschenfreundlichen Vorurteilen bezüglich der unendlichen Menschenmenge, die in dieser Neuen Welt während so langer Zeit des Lichtes des Evangeliums ermangelte.

All diesen Menschen, so scheint es, würde jedwede Möglichkeit, in das Himmelreich zu gelangen, verweigert werden, wenn zur Rettung die Kenntnis Christi notwendig ist. So wie die Menschheitsgeschichte nämlich verlaufen ist, haben sie eine solche Kenntnis unmöglich erreichen können, da sie niemanden hatten, der ihnen den Glauben verkündigte. Sehen wir mal genau hin, sagen sie: Wem könnte einfallen, daß der Weg zum Heil für sie alle unmöglich sein soll, konnten sie doch aus eigener Kraft niemals den Ozean durchqueren, um Prediger aus Europa zu holen? [...] Wäre es nicht besser, ihnen allen die Tore des Himmelreiches durch die Behauptung zu öffnen, daß die Kenntnis, die ihnen möglich war, für ihre Rettung genüge? Sollte Gott

¹ Vorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bamberg am 27.01.93.

von ihnen etwas verlangen, was er selbst ihnen nicht gegeben hat und die Menschen aus sich heraus auch nicht leisten können? Dies wäre dann sehr hart und der Liebe Gottes sehr fremd, der ja will, ›daß alle Menschen gerettet werden‹ (1 Tim 2,4).

Solcherart argumentieren diese Autoren. Ihre eigene Logik hat manche unter ihnen zur Annahme geführt, daß diese Ungläubigen das Heil ohne ausdrücklichen Glauben erlangen können, lediglich aufgrund einer ausschließlichen natürlichen Vernunft also. Auch wenn ihre Anhänger an sich Katholiken sind, ist eine solche Lehre offenkundig häretisch, denn nichts widerspricht dem Glauben mehr als zu behaupten, daß irgendeiner ohne diesen Glauben gerettet werden kann (Heb 11,6).

Um aus diesem Dilemma herauszukommen und sich die Finger in einer so heiklen Sache nicht zu verbrennen, haben manch andere Autoren schließlich eine sichere Position eingenommen, aber auch diese mögen überlegen, ob sie wirklich mit sich selbst konsequent sind. Sie behaupten, daß ohne ausdrücklichen Glauben zwar niemand gerettet wird, aber daß heilsnotwendig eben nur jener implizite Glaube ist, zu dem man aufgrund der natürlichen Vernunft gelangen kann.

[...] Nachdem diese riesengroße Neue Welt entdeckt wurde, fingen unsere Theologen an, solche Unsinnigkeiten zu lehren und zu schreiben, obwohl in Wirklichkeit während 1400 Jahren – so viel ich weiß – weder bei den heiligen Vätern noch bei den scholastischen Doktoren irgendeine Spur dieser Meinung zu finden ist; vielmehr behaupten sie alle, daß niemand ohne den ausdrücklichen Glauben an Christus gerettet werden kann.

Um ihre These zu untermauern, haben sie bereitwillig die Chance ergriffen, die ihnen ein bestimmter Gedanke des heiligen Thomas bot: Im Augenblick, in dem der Mensch fähig wird, von seiner Vernunft Gebrauch zu machen, kann und soll dieser sich zu Gott bekehren, und wenn er dies anzeigt, so empfängt er zugleich die Gnade der Rechtfertigung.² Daraus folgern sie, daß dieses Kind nichts anderes braucht, als das Gute entsprechend seinem Alter ehrlich zu kennen.

Zu gern würde ich die Apologie teilen, die diese Autoren zugunsten der Rettung der Indios anstellen, da ich mich der Sache der Indios besonders verbunden fühle. Aber mich hindert daran die Tatsache, daß niemand zum Vater kommt außer durch Christus (Joh 14,6) und daß es keinen anderen Weg und keine andere Tür gibt, um in das ewige Leben zu gelangen (Joh 6,37–40.44f). Und dazu käme noch dieser gewiß wahre Sachverhalt: Wenn ohne von Christus Kenntnis zu haben, Rettung oder Rechtfertigung erlangt werden kann, dann lohnt nicht, Christus zu predigen und Apostel in die

² THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae: De Veritate* q. 15 (De fide) art. 11 ad 1. Thomas illustriert diese Ansicht mit der Korneliusgeschichte (Apg 10). Diese berühmte Stelle wird in der Tat von den Theologen von Salamanca – Cajetan folgend – in der hier von Acosta kritisierten Weise ausgelegt.

ganze Welt auszusenden noch ihnen aufzutragen: »Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet« (Mk 16,16). Sie antworten darauf: Christus zu verkündigen erübrigt sich nicht, denn so erlangen die Rettung mehr Personen, und dies leichter und vollkommener. Aber ich habe immer daran geglaubt, daß die Verkündigung Christi, d.i. des Evangeliums, nicht so sehr notwendig ist, damit mehr Personen und leichter gerettet werden können, sondern damit die Menschen überhaupt gerettet werden können. [...] Du wirst sagen, daß dies streng und hart ist. [...] Aber wir diskutieren hier nicht darüber, ob dies streng und hart, gütig und liberal, sondern ob es wahr sei.

Dieses Zitat – das aus Hans Urs von Balthasars Kritik an Karl Rahners Theorie des »anonymen Christen(tums)« in *Cordula oder der Ernstfall* stammen könnte³ – entstammt tatsächlich der Feder des Jesuiten José de Acosta (1540–1600),⁴ eines theologischen Augustinisten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und des wirkungsreichsten Missionstheoretikers der lateinamerikanischen Kirche. In scharfen Tönen kritisiert er darin die Antwort(en) auf die Frage nach dem Heil der Ungläubigen (die *celeberrima quaestio*, wie Domingo de Soto meinte) in der thomistisch geprägten Gnadenlehre der frühen Schule von Salamanca.⁵ Acosta hatte aus seiner Sicht sicherlich gute Gründe

³ Die Kritik von Balthasar gipfelt in dem schwerwiegenden Vorwurf, Rahner betreibe eine Theologie »der Nivellierung, der Erleichterung und Verbilligung, schließlich der Liquidation und des Ausverkaufs; sie nähert sich, ob sie es will oder nicht, asymptotisch dem Atheismus«; die anthropologisch gewendete Theologie Rahners laufe darauf hinaus, »das ganze Christentum auf Humanismus zu reduzieren«: HANS URS VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1968, 103 f. Im Nachwort (ebd., 121–132) zur dritten Auflage dieses Buches hat Balthasar seine Kritik zwar eingeschränkt, aber die wesentlichen Vorwürfe aufrechterhalten. Zu den weiteren Vorwürfen an Rahners Theorie des »anonymen Christentums« – darunter befinden sich die besonders ernstzunehmenden und im obigen Text von Acosta auch geäußerten Bedenken, es handle sich um eine theologische Theorie ohne Fundament in der Schrift, die schließlich zur Lähmung des Missionseifers führe – vgl. NIKOLAUS SCHWEDTKE, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der »anonymen Christen«* (Freiburger Theologische Studien 123) Freiburg 1982, 23–43.

⁴ JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, 2 Bde. (Corpus hispanorum de pace XXIII und XXIV) Madrid 1984–1987, hier Bd. 2, 186–197 (lib. V, cap. III, 1–10).

⁵ Außer FRANCISCO DE VITORIA (*Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás, Bd. I, De fide et spe* <qq. 1–22>, hg. von VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, Salamanca 1932; DERS., »De eo ad quod tenetur homo veniens ad usum rationis«, in: *Obras de Francisco de Vitoria, Relecciones teológicas*, hg. von TEÓFILO URDÁNOZ, Madrid 1960, 1302–1375) und DOMINGO DE SOTO (*De natura et gratia libri III, ad Sanctum Concilium Tridentinum*, Venedig 1547 und Salamanca 1554; DERS., *In Quartum Sententiarum commentarii*, Salamanca 1559 und 1560, auch Venedig 1584) dürfte Acosta den Franziskaner ANDRÉS VEGA (*Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio libris XV distincta, totam doctrinam iustificationis complectentibus*, Venedig 1548) und den frühen MELCHOR CANO selbst (*Relectio de sacramentis in genere*, Salamanca 1550) gemeint haben. Besonders Domingo de Soto dürfte jedoch die Kritik in den letzten Absätzen des einführenden Zitats gegolten haben. Nicht unbeeinflusst von der Lascasianischen Apologie der indianischen Religionen vertrat Soto die Meinung, daß der ausdrückliche Glaube an Christus nicht heilsnotwendig, da er für viele unmöglich sei; so könnten viele durch eine entschuldbar unüberwindbare Unwissenheit (*Infideles privative vel negative*) vom Gesetz des Glaubens dispensiert werden. Nicht zuletzt unter Druck von Cano revidierte Soto dann diese Position und verteidigte später die Heilsnotwendigkeit des Glaubens, aber verstanden als jenen impliziten Glauben, der der natürlichen Vernunft folgt. Mit verschiedenen Nuancen wurde dann diese Lehre von den meisten Spätscholastikern vertreten. Vgl. die Übersicht bei TEÓFILO URDÁNOZ, »La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela de Salamanca«, in: *Ciencia Tomista* 59 (1940) 398–414 und 529–553, 60 (1941) 109–134, 61 (1941) 83–107. Der Humanist Juan Luis Vives soll sich

dafür: Trient hatte die ›Heilsnotwendigkeit der Taufe‹ (1547)⁶ feierlich erklärt, Florenz hundert Jahre zuvor (1442) die exklusive ›Heilsnotwendigkeit der Kirche‹ zum Dogma erhoben;⁷ Melchor Cano hatte eben in seinem Werk *De locis theologicis* (1563) die Methode katholischer Theologie als Antwort auf die Reformation neu begründet: Unter Hintanstellung der Vernunftgründe gilt es demnach besonders in Schrift und Tradition nach positiven Belegen für die vertretene Meinung zu suchen. Aber der entscheidende Grund für Acosta war bestimmt, die in Peru gemachte Erfahrung mit Lehre und Person des Francisco de La Cruz, eines Dominikanerpaters, der aus der Gnadenlehre der Theologen von Salamanca und den positiven Götzendiensttheorien von Las Casas extreme Positionen extrapolierte, wie etwa, daß der vage Monotheismus der Indios und ihre implizite Annahme der Lehre der Kirche für deren Rettung genug sei und daß es folglich nicht notwendig sei, sie durch Mission zur Annahme der vollen christlichen Glaubenswahrheiten – also der grundlegenden Mittlerrolle Jesu Christi im Erlösungswerk – einzuladen oder zu bewegen. An seine Adresse gerichtet schreibt Acosta voller Sorge um den Fortgang des Missionswerks, die ganze Arbeit und Sorge um die Evangelisierung der Indios würde wohl nun unvermeidlich in sich zusammenfallen, wenn solche Behauptungen wahr wären. Darum versucht er anschließend nachzuweisen, daß eine solche Lehre nicht nur ›gottlos‹ sei, sondern auch schlechthin ›töricht‹.⁸

1522 als erster auf die neuentdeckte Menschenmenge jenseits des Ozeans berufen haben, um die Rettung der Heiden aufgrund der bloß natürlichen Gotteserkenntnis sowie der tugendhaften Lebensführung zu postulieren: Solche Heiden sollten dann analog zu den vorchristlichen Gerechten des Alten Testaments betrachtet werden, die das mosaische Gesetz ehrlich einhielten (ebd., 402). Zu Acosta und der Schule von Salamanca vgl. DIONISIO BOROBIO GARCÍA, »Teólogos salmantinos e iniciación en la evangelización de América durante el siglo XVI«, in: DERS. / FREDERICO R. AZNAR GIL / ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA (Hg.), *Evangelización en América*, Salamanca 1988, 7–165, 36–48; auch LEON LOPETEGUI, *El Padre José de Acosta S.I. y las misiones, especialmente americanas del siglo XVI* (Consejo superior de investigaciones científicas: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Bd. VIII) Madrid 1942, 281–295; zur Gnadenlehre der Schule von Salamanca und zur Heilsnotwendigkeit des ausdrücklichen oder impliziten Glaubens vgl. außer URDÁNOZ auch FRIEDRICH STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, Barcelona 1934. Auch der Protestantismus, letztlich und vor allem in der Calvinistischen Variante streng prädestinationstheologisch denkend, kritisierte die Gnadenlehre der Spätscholastik und warf ihr Pelagianismus, Pharisäertum vor. Außerdem sei sie eine legalistische und mönchische Religion. Vgl. dazu die Auseinandersetzung mit den protestantischen Vorwürfen im klassischen Werk von DOMINGO DE SOTO, *De natura et gratia*, Paris 1549.

⁶ DENZINGER/HÜNERMANN 1618.

⁷ Ebd., 1351.

⁸ Vgl. JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Bd. 2, 210–223, 214. Der Kern des Problems besteht wohl in der Verwechselung der ›vorchristlichen‹ mit der ›nachchristlichen‹ Zeit: Während die Spätscholastiker und Las Casas die *Fides implicita* als Rettungsmöglichkeit für die Gerechten in der vorchristlichen Zeit, also bis zu dem Zeitpunkt, wo sie mit der wahren Religion in der ihr angemessenen Weise (Las Casas wird sich hier von den Scholastikern durch die hartnäckige Betonung der radikalen Zwangsfreiheit abheben) und flankiert von den drei Glaubenshilfen (Selbstmitteilung der göttlichen Gnade, überzeugende Glaubenspredigt und *Miracula exteriora*, vgl. hierzu MARIANO DELGADO, »Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont. Von der Aktualität der Missionstheologie des Bartolomé de Las Casas«, in: *ZMR* 76 (1992) 287–300) konfrontiert werden, weitete Francisco de La Cruz diese Denkform auch auf die ›nachchristliche Zeit‹ aus, trat aber dafür mit einer persönlichen Lebensführung ein, die alles andere als den Lascasianischen Maßstäben für Sittlichkeit der Glaubensapostel (Herrsch- und Habsuchtsüberwindung) entsprach. Zu Francisco de la Cruz, eine der schillerndsten und bisher kaum erforschten Persönlichkeiten der lateinamerikanischen Christentumsgeschichte vgl. ALVARO HUERGA, *Historia de los alumbrados (1570–1630)*, Bd. 3: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570–1605)*, Madrid

Der in Acostas einführendem Zitat enthaltene doppelte Vorwurf der Identitätspreisgabe und der Schwächung der missionarischen ›Gehet-hin-Denkform‹ des Christentums ist ernstzunehmen, auch wenn er nicht immer zutrifft und oft darin wurzelt, daß aufgrund der Beheimatung in verschiedenen theologischen – schöpfungstheologisch oder prädestinationstheologisch geprägten – Schulen inklusive Ansätze von Exklusivisten ängstlich und falsch beurteilt werden.⁹

Inzwischen ist schier zur *Opinio communis* geworden, daß das Zweite Vatikanische Konzil die in der Theologiegeschichte immer vorhandene Spannung zwischen Exklusivismus¹⁰ und Inklusivismus¹¹ zugunsten des letzteren aufgelöst hat. Walter Kern vermerkt dazu nicht ohne Ironie: »All jenen Personengruppen, denen das Konzil von Florenz 1442 die Heilsmöglichkeit ausdrücklich abgesprochen hat, wurde – in verschiedenem Frage- und Antworthorizont – vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1964/65 die Heilsmöglichkeit ausdrücklich zugesprochen: den Schismatikern und Häretikern – den ›getrennten Brüdern‹ –, den Juden und den Muslimen und den anderen an Gott Glaubenden oder Göttliches verehrenden Menschen, schließlich denen, die das Glaubensbekenntnis für die Jakobiten nicht kannten oder jedenfalls schon gar nicht in Erwägung zogen, denen, die Gott und das Göttliche verkennen und verneinen.«¹²

1986; auch VIDAL ABRIL CASTELLÓ, *Francisco de la Cruz. Inquisición. Actas-I (Anatomía y biopsia del Dios y del derecho judeo-cristiano-musulmán de la conquista de América)* (Corpus hispanorum de pace 29, 30, 31) Madrid 1992.

⁹ Es ist kein Wunder, daß der Ansatz von Acosta letztlich einen prädestinationstheologischen Überschuss aufweist. Nachdem er dargelegt hat, welche ausdrückliche Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten zur Rettung notwendig ist, befaßt er sich zu guter Letzt mit dem Schicksal derjenigen, die ›Ohren haben, um zu hören, aber doch nicht hören‹ (Mt 13,10–17; Jes 6,9; Ez 12,2), um diese bequeme prädestinationstheologische Antwort zu geben: »Dem vernommenen Glaubenswort unsere Zustimmung zu geben ist das Werk der göttlichen Gnade, wie es auch nichts anderes als Gnadenwerk ist, dieses Wort im Geist (*Mente*) zu verstehen und zu denken. Wenn jemandem also das eine oder das andere verweigert worden ist, so geschieht dies kraft des gerechten göttlichen Ratschlusses, dessen Wirkungen wir zwar oft sehen, dessen Ursache wir jedoch gänzlich ignorieren.« JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Bd. 2, 220.

¹⁰ Unter ›Exklusivismus‹ werden hier jene theologischen Ansätze verstanden, die – mit verschiedenen Nuancen – außerhalb der ausdrücklichen Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe keine Heilsmöglichkeit gelten lassen. Vgl. dazu DENZINGER/HÜNERMANN 802. Eine Übersicht über die exklusiven Ansätze in der Theologiegeschichte bietet REINHOLD BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 58–70.

¹¹ Unter ›Inklusivismus‹ werden hier jene theologischen Ansätze verstanden, die – mit verschiedenen Nuancen – zwar die Heilsnotwendigkeit der Kirchenzugehörigkeit betonen, aber den Kirchenbegriff (*Ecclesia* ab Abel) so weit fassen, daß darin alle Menschen guten Willens eingeschlossen sind, womit nicht die Taufe selbst, sondern allein die sogenannte *Fides implicita* heilsnotwendig ist. Vgl. dazu DENZINGER/HÜNERMANN 3821, 3869–3872, 2305, 2429, 3014, 4140. Eine Übersicht über die inklusiven Ansätze in der Theologiegeschichte bietet wiederum REINHOLD BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 94–123.

¹² WALTER KERN, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* Freiburg 1979, 57. Das Konzil hat dies am deutlichsten etwa in *Lumen gentium*, 16 (DENZINGER/HÜNERMANN 4140) betont – man beachte die Nähe dieses Textes zu der von Acosta kritisierten thomistischen Gnadentheologie sowie die am Ende erfolgte Bekräftigung des Missionsauftrages: »Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeeordnet. In erster Linie freilich jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9,4f), das seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: ohne Reue nämlich sind die Gaben und die Berufung Gottes (vgl. Röm 11,28f). Die Heilsabsicht umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum

Wir können nur begrüßen, daß mit dieser beachtenswerten Lehrentwicklung ein endgültiger Schlußstrich unter die *Ecclesia militans* gezogen wurde, deren Theologie der Versuchung zur Intoleranz, »zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt«,¹³ nicht immer zu widerstehen vermochte. Aber das Verhältnis zwischen den Christen und den Anderen bleibt auch nach der Überwindung der innerweltlichen Absolutheit ein gespanntes. Für den theologischen Umgang mit diesem Sachverhalt sollte eines jedoch selbstverständlich sein: Nicht die Wiederholung von alten Antworten ohne Rücksicht auf die veränderten Raum- und Zeiterfahrungen ist gefragt, sondern ihre schöpferische und doch glaubens-treue Weiterentwicklung, wie dies etwa die eingangs erwähnte Gnadentheologie der frühen Schule von Salamanca – die übrigens nicht ohne Einfluß des Bartolomé de Las Casas entstanden ist – angesichts der unerhörten Geschichtsumbrüche des 16. Jahrhunderts zu tun versuchte.¹⁴

Festhalten am Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott selbst nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17,25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott jedoch aufrichtigen Herzens sucht und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in den Taten zu erfüllen versucht, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen die zum Heil notwendigen Hilfen nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne die göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als von dem gegeben geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe. Vom Bösen getäuscht, wurden aber die Menschen oft eitel in ihren Gedanken und verwandelten die Wahrheit Gottes in Lüge, indem sie der Schöpfung mehr dienten als dem Schöpfer (vgl. Röm 1,21.25), oder sie sind, ohne Gott in dieser Welt lebend und sterbend, der äußersten Verzweiflung ausgesetzt. Deswegen ist die Kirche eifrig bestrebt, zur Förderung der Ehre Gottes und des Heils all dieser Menschen die Missionen zu unterstützen, eingedenk des Auftrags des Herrn, der gesagt hat: »Predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung« (Mk 16,16).«

¹³ JOSEPH RATZINGER, »Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges«, in: DERS., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 362–375, 372.

¹⁴ Aufgrund der engen Wechselbeziehungen zwischen Christen und den Anderen in der modernen planetarischen Gesellschaft scheint jedoch nicht mehr zu genügen, die »Heils-, Wahrheits- und Missionsfrage« in Gnadentheologie, Soteriologie oder Fundamentaltheologie zu diskutieren; vielmehr werden zunehmend Stimmen laut, die eine Auseinandersetzung damit in allen Fächern der Theologie für dringend notwendig erachten und zuweilen sogar die Ausbildung einer neuen theologischen Disziplin – Theologie der Religionen bzw. Theologie der Religionsgeschichte, je nach dem zugrundeliegenden Selbstverständnis des Christentums und der anderen Religionen – postulieren. Besonders Max Seckler hält die Errichtung einer neuen Disziplin für die ausschließliche theologische Auseinandersetzung mit diesen Fragen für sinnvoll. Als Fachbezeichnung scheint inzwischen »Theologie der Religionen« vor »Theologie der Religionsgeschichte« im katholischen wie evangelischen Raum den Vorzug zu genießen, da letzterer Ausdruck religionswissenschaftlich wie hegelianisch vorbelastet sei. Vgl. MAX SECKLER, »Theologie der Religionen mit Fragezeichen«, in: *ThQ* 166 (1986) 165–184, 165f, A.1, 171f, A.6; vgl. auch HEINZ ROBERT SCHLETTE, »Zur Theologie der Religionen«, in: *Orientierung* 51 (1987) 151–156, 153 f. Einigkeit besteht darüber, daß die Auseinandersetzung mit dem modernen globalen Religionenpluralismus eine »Funktion der systematischen Theologie darstellt«. Seckler bezeichnet sie konkret als eine »Teilfunktion der *Demonstratio religiosa*«, die von daher dem Traktat Religion der Fundamentaltheologie zuzuordnen wäre, »verbunden mit der Maßgabe, daß die spezifische Zielsetzung dieser Disziplin auch und zumal hier eine Weiterentwicklung ihrer Methodik verlangt. Alles in allem genommen dürfte es sich bei der neuen Disziplin um den klassischen Fall einer »fundamentaltheologischen Aufgabenstellung in einem neuen Kontext« handeln«.

1. Die Zeichen der Zeit erkennen

Werfen wir nun einen Blick auf die zwei unübersehbaren Zeichen unserer Zeit, die aus der Einstellung des Christentums zu den anderen Religionen das »Kardinalproblem der christlichen systematischen Theologie«¹⁵ der Gegenwart gemacht haben:

1. Da sind zum einen die Spätfolgen der zunehmenden missionarischen Erschließung der außereuropäischen Welt im Schatten der kolonialen Expansion, deren Anfang wir paradigmatisch mit der Tat des Kolumbus¹⁶ verbinden: Dem Eifer der ersten Stunde, wo man glaubte, die neuentdeckten Völker rasch bekehren zu können, um das eschatologische Einheitsideal (ein Hirte und eine Herde) zu verwirklichen und somit das ersehnte Ende der Welt einzuleiten, folgte alsdann eine bis heute andauernde Phase, die eher durch eine Stilllegung der Eschatologie gekennzeichnet ist. Nicht das Ende der Welt trat ein, sondern vielmehr die Erfahrung, daß die Menschen binnenchristlich in viele Kirchen und außerchristlich in viele Religionen geteilt sind, ohne daß der Zeitpunkt abzusehen sei, ob, wann und wie das zersplittete Christentum zur Einheit und zur Beerbung der anderen Religionen gelangen könne. Vielmehr breitet sich die Einsicht aus, daß binnenchristlich wie auch interreligiös nur eine Einheit in Vielheit möglich sein wird, also daß die Pluralität als religionsgeschichtliche Strukturkonstante bestehen bleiben wird. Zur Religionenvielfalt hat außerdem in der Neuzeit wie schon vorher in seiner Wirkungsgeschichte – der Islam ist das klassische Beispiel einer »nachchristlichen« Religion – paradoxerweise das Christentum selbst beigetragen, das durch seine missionarische Dynamik nicht nur Religionen zum Erlöschen gebracht, sondern auch viele nachchristliche synkretistische Religionsformen hervorgebracht hat, in denen das apokalyptisch-messianische Feuer jüdisch-christlicher Hoffnung – mythisch repristi-

¹⁵ CARSTEN COLPE, »Die Funktion religionsgeschichtlicher Studien in der evangelischen Theologie«, in: DERS., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, München 1980, 40–52, 46.

¹⁶ Bekanntlich war Heinrich, »der Seefahrer« (1394–1460), von Portugal der wahre Initiator des Entdeckungszeitalters; dieses gewann allerdings seine epochale weltgeschichtliche Bedeutung erst durch die Kolumbus zu verdankende Entdeckung einer »Neuen Welt«. GÜNTER LANCZKOWSKI – *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf-Köln 1971, 10 – hat hinsichtlich der religiösen Situation auf den grundlegenden Unterschied zum Mittelalter, den die neuen Entdeckungen zunehmend hervorriefen, hingewiesen: »Gewiß, auch das Mittelalter war keine religiös uniforme Periode. Kontroversen mit fremden Religionen waren ihm nicht fremd, und diese führten zu solchen geistigen Höhepunkten wie den »Summen« des Thomas von Aquin, die beide intentionell zur religiösen Auseinandersetzungsliteratur gehören. Jedoch unterschied sich die mittelalterliche Begegnung mit den Fremdenreligionen eindeutig sowohl in der Breite als auch in der Tiefe von der heutigen. Sie blieb beschränkt auf einen Sektor der Erde, den Raum, den das abendländische Weltbild mit seiner Orientierung nach Jerusalem kannte, und dies bedeutete, daß die Auseinandersetzungen, abgesehen von häretischen Strömungen, nur die durch gleichermaßen monotheistisches Bekenntnis und durch dieselbe historische Grundlage der israelitischen Religion dem Christentum verwandten Glaubensformen des Judentums und des Islam betraf. Sie stellte auch keine das theologische Bemühen schlechthin beherrschende Aufgabe dar. Die räumliche Universalität des religionsgeschichtlichen Geschehens fehlte ihr ebenso wie die durch Mission und Gegenmission gekennzeichnete krisenhafte Tiefe der gegenwärtigen Begegnungen der Religionen, wie sie durch das Zeitalter der Entdeckungen ermöglicht und eingeleitet wurde. Diese Faktoren aber sind mit dem Begriff des *religiösen Pluralismus* angesprochen.« Dieser gegenwärtige Pluralismus der Religionen läßt unsere Zeit für Lanczkowski »in religionsgeschichtlicher Hinsicht derjenigen Augustins vergleichbar erscheinen«, aber auch »jener Situation, der Paulus bei seiner Verkündigung in Athen gegenüberstand« (ebd., 11).

niert – zum Ferment nativistisch-chiliasmischer, nationalistischer Bewegungen verwandelt worden ist.¹⁷ Da das Christentum so gut wie mit allen Religionen der Welt in missionarischen Kontakt getreten ist, stellt diese nachchristliche Situation eine mindestens so ernstzunehmende Herausforderung wie die sogenannten Weltreligionen selbst dar, von denen in der heutigen Theologie immer wieder die Rede ist.

Hinzu kommt noch die Tatsache, daß der von Europa vor etwa fünfhundert Jahren eingeleitete Prozeß zur Einswerdung der Welt bei aller entstandenen binnenchristlichen und interreligiösen Vielheit doch in Gang gekommen ist, wenn auch anders als die damaligen Europäer gedacht haben: Wollten sie die ganze Welt erobern, okzidentalisieren und verchristlichen, um eine europagene Gesellschaft im Weltmaßstab zu schaffen, und beriefen sich die Gemäßigten von ihnen bei der vernunftgemäßen Begründung dieses messianischen Sendungsbewußtseins auf unveräußerliche Migrations- und Missionsrechte, die sie freilich zum eigenen Vorteil auslegten, so merken wir jetzt, daß die Nachfahren der von den Europäern damals aufgesuchten Menschen eben diese Rechte auch in Anspruch nehmen, um in unseren europäisch-abendländischen Gesellschaften legitimerweise seßhaft zu werden. Nun ist eben die Stunde gekommen, wo wir zeigen müssen, ob wir diese Rechte einst ehrlich meinten. Dieser Einswerdungsprozeß hat dazu geführt, daß, theologisch gesehen, die modernen Gesellschaften – die einen mehr, die anderen weniger – den Charakter von multireligiösen bzw. »pluralistischen« Gemeinwesen haben.

2. Ein zweiter Faktor ist die zunehmende Verdrängung der (christlichen) Religion aus der öffentlichen Relevanz in den abendländischen Gesellschaften, also der sogenannte Säkularisierungsprozeß: Besonders die leidvolle Erfahrung, daß die religiösen Bekenntnisse in der europäischen Neuzeit vordergründiger Anlaß zu grausamen Kriegen gewesen sind, führte schließlich zu ihrer gesellschaftlichen Neutralisierung. Dabei sind neuzeitliche Errungenschaften der abendländischen Welt wie Religionsfreiheit und Säkularität theologisch zutiefst ambivalent: Sie sind Ausdruck von nicht zuletzt durch das Christentum selbst freigesetzter Autonomie und Anthropozentrik, aber sie laufen – jedenfalls in den kontinentaleuropäischen Varianten, die eher von latentem Antiklerikalismus als von einer zivilen Bürgerreligion geprägt sind – auch immer Gefahr, die grundlegende Theonomie und Theozentrik christlichen Glaubensvollzugs, weil vermeintlich überholt, außer acht zu lassen. So hat die neuzeitliche Verdrängung der Religion

¹⁷ Vgl. CARSTEN COLPE, »Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus«, in: *NZsThRPh* 9 (1967) 42–87, 68–72. Colpe stellt auch einen umfassenden Katalog der innerweltlichen Metamorphosen dar, die das oben erwähnte apokalyptisch-messianische Feuer jüdisch-christlicher Hoffnung in der Religionsgeschichte hervorgerufen hat: »die Verzeitlichungen und Materialisierungen dieser Hoffnung in den Ketzerbewegungen der Alten Kirche und des Mittelalters; die Gnostisierung dieser Hoffnung und ihre Ausrichtung auf Verklärung dieser Welt im russischen Christentum; die Überbietung dieser Hoffnung im Islam und die Ausziehung ihrer messianischen Linie in seinen chiliastischen Mahdi-Erwartungen; die Ökonomisierung dieser Hoffnung und ihr endgültiger Übertritt über die Schwelle zur revolutionären Praxis im Marxismus; endlich und schließlich die prophetisch-nativistischen Bewegungen in den Stammesreligionen der Jetztzeit« (48). Das darin enthaltene anaklitische Denken aufzuheben bzw. diese Verzeitlichungen und Materialisierungen »in jenen eschatologischen Schwebestand zurückzuschalten oder zu revertieren, welcher einerseits den Blick in die Zukunft offenhält und andererseits die Arbeit an der Zukunft vor menschlicher Illusionierung und damit auch vor Desillusionierung bewahrt«, hält Colpe nicht zu Unrecht für eine der kardinalen Aufgaben heutiger christlicher Theologie (77).

im Abendland ein geistiges Klima hervorgerufen, das zur Entstehung einer Vielzahl von säkularen Ersatzreligionen und esoterischen Religionssurrogaten geführt hat. Auch wenn der abendländische Säkularisierungsprozeß inzwischen eine eigene missionarische Dynamik entfaltet hat, so ist er weit davon entfernt, ein weltweites Phänomen zu sein. Vielmehr haben wir es in der heutigen Welt mit einer parallelen Ungleichzeitigkeit zu tun: Eher anthropozentrisch geprägte christliche oder säkular-nachchristliche Kulturen koexistieren – oft in ein und derselben Gesellschaft – mit eher theozentrisch (Islam), kosmozentrisch (asiatischen Religionen) oder magisch-mythisch (indianischen, afroamerikanischen, afrikanischen und polynesischen nachchristlichen Synkretismen) verfaßten.

Wir haben es also mit einer Welt zu tun, in der das Christentum vermutlich auf Dauer mit dem Ärgernis nachchristlicher Säkularität und Religiosität konfrontiert sein wird.¹⁸ Dieses doppelte Ärgernis – Warum eigentlich wird in manchen Entwürfen die Frage des Verhältnisses des Christentums zu den sogenannten Weltreligionen von der hier umrissenen Gesamtherausforderung getrennt? Kommt theologisch gesprochen den Weltreligionen eine qualitativ andere Relevanz zu als den nachchristlichen Religionen und ihren säkularen Surrogaten? – gilt es unter den Bedingungen einer pluralen Welt zu meistern, ohne die eigene Identität preiszugeben oder die der anderen zu vereinnahmen. Wie dies gemacht werden könnte, möchte ich nun mit folgenden unpräzisen Überlegungen skizzieren.

2. Der Minimalrahmen des Konzils

Eine christliche Theologie der anderen Religionen scheint mir – jedenfalls katholisch verstanden – nur auf dem Boden des Zweiten Vatikanischen Konzils¹⁹ möglich zu sein. Gleichwohl ist dieser inklusive Ansatz als ein Minimalrahmen zu betrachten, der darauf wartet, daß die theologische Einbildungskraft darin ein passendes Bild einrahmt, das uns schöpferisch zu denken und zu tun gibt. Ansätze, die diesen Minimalrahmen jedoch sprengen wollen, um dann an dessen Stelle einen kleinmütig engeren oder maßlos weiteren zu zimmern, werden daraufhin zu prüfen sein, ob sie nicht Gefahr laufen, in die alten Aporien des Exklusivismus oder in die neuen des Pluralismus zu führen. Als Minimalrahmen einer christlichen Theologie der anderen Religionen könnten wir mit *Nostra aetate* folgende Punkte festhalten:

¹⁸ Vgl. ebd., 85 ff.

¹⁹ Mit dem Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen befaßte sich das Konzil ausdrücklich in *Nostra aetate*, ging hier allerdings kaum über eine verlegene Absichtserklärung hinaus. Daß dieses Dokument in der deutschen Ausgabe des *Lexikons für Theologie und Kirche* zwar mit einer langen Textgeschichte versehen wurde aber als einziges Konzilsdokument ohne Kommentar geblieben ist, spricht Bände über die Verlegenheit der damaligen katholischen Theologie im Zusammenhang mit den nichtchristlichen Religionen. Vgl. HANS WALDENFELS, »Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus ›Nostra aetate‹«, in: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, herausgegeben von ELMAR KLINGER und KLAUS WITTSTADT, Freiburg 1984, 757–775, 758. Für den Konzilsansatz sind weiter *Dei verbum*, *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* und *Ad gentes* von Bedeutung.

– Einen schöpfungstheologischen Ansatz, der am gemeinsamen Ursprung und Ziel der Menschheitsfamilie festhält und von dem universalen Heilswillen Gottes ausgeht.

– Eine differenzierende Einstellung gegenüber den anderen Religionen: Sie werden zwar prinzipiell als Weltanschauungen anerkannt, die Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins zu geben versuchen, bzw. als Wege, die Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten enthalten und nicht selten Samenkörner jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet und das Christentum selbst in vollem Umfang zu tradieren meint. Aber sie werden nicht pauschal und undifferenziert als »legitime Heilswege« betrachtet, da in den Religionen oft Menschlich-allzu-Menschliches enthalten ist.

– Eine evolutionistische Typologie der Religionen, die von den animistischen Naturreligionen über den Polytheismus bis hin zum Monotheismus hinschreitet und so in aufsteigender Tendenz als dem Christentum nahestehend bewertet werden.²⁰

– Besonders gegenüber dem Islam und dem Judentum wird die Überwindung der *Ecclesia militans* deutlich signalisiert und die indirekte Ökumene betont: zur gemeinsamen Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.

– Gleichzeitig aber hebt das Konzil – was ihm zusteht, da es sich primär um eine Beurteilung der anderen Religionen aus christlicher Sicht handelt – mit einem christozentrischen Ansatz die Einzigartigkeit des Christentums hervor, die die Kirche zur Mission verpflichtet, damit alle das Heil erlangen: »Unablässig aber verkündigt sie und muß sie verkündigen Christus, der ist »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.« Und: »Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.«²¹

– Neben der ausdrücklichen Verkündigung werden als Methoden zur Wahrnehmung des christlichen Missionsauftrags gegenüber den einzelnen wie auch den Religionen und Kulturen folgende genannt: das Gespräch, die Zusammenarbeit, aber auch das Zeugnis christlichen Glaubens und Lebens, also die bewährte *Via empirica* der Vätertheologie.

Trotz der Würdigung, die dieser inklusive Ansatz vor dem Hintergrund des verhängnisvollen Übergewichts des Exklusivismus in der Theologiegeschichte – man denke etwa an die Leidensgeschichte, die christliche Mission unter dem Zeichen der von Joseph Ratzinger beklagten »heillosen innerweltlichen Absolutheit« direkt oder indirekt zu verantworten hat – verdient, kann man nicht umhin, folgende Grunddefizite festzustellen:

²⁰ Auch wenn der darin enthaltene »Evolutionismus« religionsgeschichtlich als überholt gilt, so ist die Einordnung je nach dem Grad der Verwandtschaft mit dem Christentum theologisch richtig.

²¹ *Nostra aetate*, 2 und 4.

1. Die Einrahmung der christozentrischen Denkform in den grundlegenden schöpfungstheologischen Ansatz schützt sie vor Mißbrauch im Sinne der alten exklusiven Ansätze. Aber gilt diese schöpfungstheologisch abgeschwächte Christozentrik auch für die ›nachchristliche‹ Zeit oder nur für die ›vorchristliche‹, also bis zu dem Zeitpunkt, wo die verschiedenen Menschen und Religionen mit dem Christentum in Kontakt treten? Wäre nicht ratsam, der streng evangelischen Missionsmethodik von Las Casas zu folgen, und die ›nachchristliche‹ Zeit für die Nichtchristen erst dann für gekommen zu erklären, wenn die drei Glaubensvoraussetzungen – Selbstmitteilung der göttlichen Gnade, herrsch- und habsuchtsfreie Glaubenspredigt sowie letztlich die *Miracula exteriora* verstanden als die sittliche Lebensführung der Christen – im Leben eines jeden gegeben sind? Und kann man diesen Zeitpunkt menschlich ermessen, wenn die ausdrückliche Glaubenszustimmung nicht gegeben ist? Wäre also nicht zu überlegen, ob – bis ein solcher Zeitpunkt eintritt – nicht eine pneumatologische und eschatologische Vertiefung des schöpfungstheologischen Ansatzes, wie Karl Rahner übrigens postuliert hat, zu einem besseren Verständnis unserer selbst und der Anderen führen könnte? Könnte uns eine solche Weiterentwicklung nicht helfen, die theologische Sprachlosigkeit angesichts des Ärgernisses zu überwinden, »daß die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis heute mit einem ungemein schöpferischen Elan weitergeht«?²²

2. Die Anderen werden primär im Lichte eines einseitigen missionarischen Utilitarismus betrachtet. Das Wissen über die anderen Religionen und die Anerkennung der dort entdeckten sittlichen Werte und Wahrheitssamen sollen zwar zum gemeinsamen Aufbau einer friedlicheren und gerechteren Welt führen, vor allem aber dem Zweck dienen, diese Religionen dann besser evangelisieren zu können. Das wäre an sich ein legitimes Erkenntnisinteresse, wird aber den empirischen Wechselbeziehungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen nicht gerecht. Daß die Auseinandersetzung mit diesen Religionen im Grunde immer auch einen zweigleisigen Lernprozeß darstellt, der Christen nicht zuletzt zur Explizitmachung und Klärung der eigenen Offenbarungstraditionen verhelfen könnte, wird nicht bedacht. Ausgeblendet wird somit das ganze Problem der ›Metamorphosen‹, des Wandels als Folge der Begegnung verschiedener Religionen, die einander immer in Frage stellen: Die Auseinandersetzungen mit den vor-, nicht- oder nachchristlichen Religionen²³ – etwa mit dem biblischen Judentum,

²² ERNST BENZ, »Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte«, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 5/1960, Wiesbaden 1961, 421–496, 473.

²³ Als ›vorchristliche‹ Religionen sind solche zu verstehen, die in den Entstehungsprozeß des antiken Christentums eingegangen sind; als ›nichtchristlich‹ solche, die zwar chronologisch betrachtet älter als das Christentum sein können, dennoch aber nur mit dem ›fertigen‹ – also mit dem dogmatisch verfaßten – Christentum zu tun hatten. Als ›nachchristlich‹ gelten schließlich diejenigen, die als Antwort auf das missionierende Christentum selbst entstanden sind. Vgl. CARSTEN COLPE, *Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus*, 47–49. Die Religionen, mit denen das heutige Christentum zu tun hat, gehören zu den letzten zwei Gruppen. Mit Colpe darf angefragt werden, ob nicht viele Fehler in der Begegnung des Christentums mit den heute noch lebenden Religionen vermieden werden könnten, wenn man endlich aufhörte, diejenigen historischen Verhältnisse und Beziehungen, »welche bei der Entstehung des Christentums eine Rolle gespielt haben«, auch für ein immer noch absolut gültiges Modell in der Gegenwart zu halten. DERS., *Die Funktion religionsgeschichtlicher Studien in der evangelischen Theologie*, 45. Es sei nochmals betont: Nicht die phantasielose Übertragung, sondern die schöpferische Fortschreibung der Denkformen ist gefragt, wie sie etwa ein Bartolomé de Las Casas in seiner Zeit geleistet hat!

der griechischen Philosophie, der Gnosis, dem Manichäismus, dem Pelagianismus, dem Donatismus, dem Islam, den germanischen und slawischen Religionen, den asiatischen, indianischen und afrikanischen Religionen – haben zu zahlreichen Metamorphosen im Christentum und in der Religionsgeschichte geführt. Die Religionentypologie, die das Konzil in den verschiedenen Dokumenten nennt, trägt in keiner Weise diesem empirischen Phänomen Rechnung. Auch hier wäre zu überlegen, ob der inklusive Konzilsansatz mit Hilfe religionsgeschichtlichen Materials nicht weiterentwickelt werden könnte, um den mannigfaltigen Wechselbeziehungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen im Strom der Religionsgeschichte besser als bisher gerecht zu werden.

3. Wichtige Ansätze neuerer Theologie

Auch die wichtigsten Ansätze neuerer Theologie lassen das empirische Problem der religionsgeschichtlichen Metamorphosen so gut wie unberücksichtigt, obwohl es manchen ihrer Vertreter – etwa Wolfhart Pannenberg – durchaus bewußt ist. Drei solcher Ansätze seien hier exemplarisch vorgestellt: katholischerseits der inklusive heilsgeschichtliche von Karl Rahner, evangelischerseits der universalgeschichtliche von Pannenberg und schließlich der inzwischen in beiden Konfessionen weit verbreitete Ansatz der Pluralistischen Religionstheologie. Die zwei letzten Ansätze entspringen allemal – idealistisch der eine, nachidealistisch der andere – dem Wahrheitsbegriff der westlichen Aufklärungstraditionen.

– Der »transzendente Ansatz« von Karl Rahner²⁴ ist anfänglich über eine aufsehererregende sprachliche Aktualisierung und Weiterentwicklung der spätscholastischen Gnadentheologie – etwa mit der Einführung von umstrittenen, weil zuerst nicht genau präzisierten Begriffen wie die des äußerlich nicht eindeutig feststellbaren »anonymen Christen(tums)« und der »legitimen Religionen«²⁵ – kaum hinausgegangen. Trotz des schöpfungstheologischen Ansatzes führt ihn die radikale Christozentrik, ähnlich wie der Konzilsansatz, zu einer bloßen »Funktionalisierung« der anderen Religionen in der vom Christentum her gedachten Heilsgeschichte.²⁶ Denn die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus wird so verstanden, daß sich die Christen auf dem geradesten Weg

²⁴ Der Ansatz von KARL RAHNER ist besonders in folgenden Schriften enthalten: »Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen«, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Zürich 1962, 136–158; »Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil«, in: Ebd., Bd. VIII, Zürich 1967, 13–42; »Kirche, Kirchen, Religionen«, in: Ebd., 355–377; »Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche«, in: Ebd., Bd. IX, Zürich 1970, 498–515; »Der eine Jesus und die Universalität des Heils«, in: Ebd., Bd. XII, Zürich 1975, 251–282; »Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen«, in: Ebd., Bd. XIII, Zürich 1978, 341–350; »Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen«, in: Ebd., 370–383; »Aspekte europäischer Theologie«, in: Ebd., Bd. XV, Zürich 1983, 84–103; »Eine Theologie, mit der wir leben können«, in: Ebd., 104–116; »Über den Absolutheitsanspruch des Christentums«, in: Ebd., 171–184; »Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs«, in: Ebd., 185–194.

²⁵ Vgl. dazu NIKOLAUS SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt*.

²⁶ Vgl. HANS WALDENFELS, *Theologie der nichtchristlichen Religionen*, 765.

zum Ziel befinden, während die anderen erst – durch Gottes geheimen Ratschluß – über die mühsamen Umwege ihrer Religionen unterwegs sind. In späteren Schriften hat er – wenn auch nur postulatorisch – die diesbezügliche Riesenaufgabe künftiger Theologie umrissen: die Theologie könne nicht länger die Offenbarungsgeschichte »auf die Offenbarung im ›Paradies‹ und die Offenbarungsgeschichte von Moses zu Christus im Alten Testament begrenzen«, sie müsse »die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus besser als früher interpretieren und verständlich machen«. ²⁷

Konkret scheint Rahner seine Hoffnung auf eine stärkere Berücksichtigung der pneumatologischen Denkform der östlichen Kirchen zu richten: »Die europäische Theologie dachte selbstverständlich personalistisch und darum auch geschichtlich. Daß das universale Heil aller Menschen von einem raumzeitlich punktförmigen Ereignis abhängen könne, war für sie letztlich doch kein besonderes Problem, sondern fast eine Selbstverständlichkeit. Ebenso die Überzeugung, daß die Offenbarung als solche eine eigentliche Geschichte haben könne. So war die Vorordnung der Christologie vor einer Pneumatologie, vor der Gnadenlehre auch mehr oder weniger eine Selbstverständlichkeit, wenn auch selbstverständlich in der traditionellen Theologie immer schon auch Überzeugungen und Lehren gegeben waren, die die zu schlichte Selbstverständlichkeit einer solchen theologischen Perspektive in Frage stellen konnten. Vielleicht wird einmal eine östliche Theologie diese Perspektive umkehren. Vielleicht wird sie eine Pneumatologie, eine Lehre von der innersten, vergöttlichenden Begnadigung aller Menschen (als Angebot an ihre Freiheit) wegen des allgemeinen Heilswillens und wegen des legitimen Respektes vor allen großen Weltreligionen auch außerhalb des Christentums zum fundamentalen Ausgangspunkt ihrer gesamten Theologie machen und von da aus – vielleicht gar nicht ohne erhebliche Anstrengungen – ein wirkliches und radikales Verständnis der Christologie zu gewinnen suchen. Einer solchen Theologie wird vielleicht ein Wort wie Joh 7,39 (Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war) weniger naheliegen und verständlich sein als Sätze in der Schrift, die den allgemeinen Heilswillen Gottes rühmen, den Geist durch alle Propheten reden lassen und ihn ausgegossen wissen über alles Fleisch.« ²⁸

Aber abgesehen von diesem Plädoyer erfahren wir bei ihm allerdings nicht, wie dies zu machen sei. Ansonsten umreißt er den zu gehenden Weg vorwiegend negativ: »Man darf da nicht zu schnell mit dem letzten Konzil sagen, um sich theologische Mühe zu ersparen, all das sei möglich auf Wegen, die Gott allein kennt.« ²⁹ Der Rahnersche Ansatz hat Schule gemacht und ist von einigen katholischen Theologen weiterentwickelt worden, wobei manche – vor allem im Hinblick auf die Rolle der Mission, die so gut wie obsolet wird – Schlüsse extrapolieren, die dem pluralistischen Ansatz sehr nahe

²⁷ KARL RAHNER, *Aspekte europäischer Theologie*, 103.

²⁸ Ebd., 102 f. Mit der Betonung von Weish 8,1 als Ausgangspunkt seiner Missionstheologie hat Las Casas eigentlich einen solchen Ansatz im Kern vorgelegt. Vgl. hierzu MARIANO DELGADO, *Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont*.

²⁹ KARL RAHNER, *Eine Theologie, mit der wir leben können*, 115.

kommen, mit der Konzilstheologie kaum vereinbar sein dürften, und die nicht zuletzt Rahner selbst so nicht ziehen würde.³⁰

– Wolfhart Pannenberg schwebt eine Theologie der Religionsgeschichte vor, »die ihre christliche Perspektive nicht verleugnet, aber ihre christlichen Voraussetzungen auch nicht als Argumente verwendet, sondern sich auf phänomenale Sachverhalte be ruht«.³¹ Er geht darum ausdrücklich auf Distanz »zu einer *dogmatischen Theologie* der Religionen, wie sie in jüngster Zeit besonders von katholischen Theologen [gemeint ist vor allem Rahner] entwickelt worden sind«.³² Vielmehr soll die Wirklichkeit der Götter – und Gottes – im Prozeß der Religionsgeschichte, in welchem Götter stürzen und neu entstehen, selbst auf dem Spiel stehen. Offenbarung soll als Geschichte verstanden werden, in der sich der Wahrheitsgehalt ihres Gottes-, Welt- und Menschenverständnisses historisch erweist. Doch in der praktischen Durchführung dient der phänomenale Umweg durch die Religions- und Menschheitsgeschichte nur der historischen Bestätigung des schon Gewußten: daß im Geschick Jesu Christi die in der Geschichte der Religionen – auch des Christentums selbst – immer wieder strittige Wirklichkeit der göttlichen Macht in ihrer Unendlichkeit »definitiv erschienen, offenbar geworden ist«;³³ denn die christliche Gottes-, Welt- und Menscheninterpretation habe sich in der bisherigen Universalgeschichte als die wirkmächtigste erwiesen. Zwar sei die Religionsgeschichte noch nicht abgeschlossen, und man könne für die Weiterentwicklung angesichts ihres offenen Endes nur begründete Erwartungen hegen: Aber was heißt denn das schon in einem Ansatz, der die Religionsgeschichte durch die methodische Brille der Hegelschen Teleologie betrachtet?

Entgegen seiner Absichtserklärung funktionalisiert Pannenberg die anderen Religionen als Zeuginnen eines »historisch-teleologischen Gottesbeweises«, der dann absolut verpflichten würde. Als ob die christliche Offenbarung historisch »evident« und das Wagnis des Glaubens nur von der Fähigkeit zur vernünftigen Einsicht in den Verlauf der Geschichte abhängig wäre! Sein Hauptinterpretationskriterium scheint außerdem der faktische Erfolg der Durchgekommenen zu sein. Ein unverkennbarer Hauch von hegelianisch weiterentwickelter augustinischer Geschichtstheologie haftet der Denkform Pannenburgs an: angesichts des historischen »Erfolgs« der christlichen Religion wäre derjenige, welcher immer noch nicht glaube, »eine gar wunderliche Erscheinung«.³⁴ Ausgeblendet wird die verhängnisvolle Leidensgeschichte, die der historische Weg des Christentums in der Begegnung mit den Anderen spätestens seit dem Donatistenstreit hervorgerufen hat. Nietzsche und seine Epigonen hätten ein leichtes Spiel, mit einer

³⁰ Vgl. MAX SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, 178. Zur Genese und Evolution des Ansatzes von Rahner im Zusammenhang seines Werkes vgl. NIKOLAUS SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt*; zum Ansatz von Rahner im Kontext anderer religionstheologischer Ansätze der Gegenwart vgl. REINHOLD BERNHARDT, *Der Ab solutheitsanspruch des Christentums*, 174–198.

³¹ WOLFHART PANNENBERG, »Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte«, in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Bd. I, Göttingen 1971, 252–295, 256.

³² DERS., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 368.

³³ DERS., *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, 294.

³⁴ Vgl. AGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap 8: »Magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit«.

»Kriminalgeschichte« des Christentums die so angelegte Beweisführung historisch zu entkräften. So hat Pannenberg zwar einen imposanten Entwurf vorgelegt,³⁵ um die Frage zu beantworten, die Rahner nur postulierte, nämlich wie die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus besser als bisher verständlich gemacht werden könnte, aber der dogmatische, heilsgeschichtliche Ansatz von Rahner, der als Fortschreibung der thomistisch geprägten Gnadenlehre der Schule von Salamanca zu verstehen ist, ist allemal ehrlicher.

– Die vor allem in Amerika entworfenen »Pluralistischen Religionstheologien« – besonders wichtig sind hier die Beiträge des ursprünglich evangelikalen Presbyterianers John H. Hick sowie des Katholiken Paul F. Knitter – lassen sich über alle Unterschiede hinweg auf diesen gemeinsamen Nenner bringen: Sie wollen eine grundlegende Neuorientierung, eine Kopernikanische Wende bzw. einen Paradigmenwechsel in der gesamten theologischen Theoriebildung herbeiführen: »Darin werden alle für das Christentum erhobenen exklusiven Alleingeltungs- oder inklusiven Überlegenheitsansprüche abgewiesen, um eine eigenständige vollwertige Gültigkeit anderer Glaubensweisen als Wege zu wahren Menschsein anzuerkennen.«³⁶ Gleichwohl postulieren die Pluralisten bei aller gleichberechtigten Anerkennung der religiösen Vielfalt die grundlegende Einheit – *E pluribus unum* – der Menschheitsgeschichte – gemeinsames eschatologisches Heilsziel – und der in den Religionen artikulierten Transzendenz Erfahrung, hinter den verschiedenen Namen oder Gesichtern der Götter werde immer das eine und das gleiche gemeint. Es gehe folglich darum, die Offenbarungsautorität, besonders die Christozentrik des unterschiedlich Christlichen, zurückzustellen und den empirisch-vergleichenden Weg der religiösen – mystisch-unmittelbaren oder durch das Leben vermittelten – Erfahrung unter Rückgriff auf die globalen spirituellen Ressourcen der Religionen zu beschreiten. Nur theozentrisch – inzwischen auch soteriozentrisch – soll der Religionsdialog angelegt sein. Zur Überprüfung der Wahrheitsansprüche der verschiedenen und miteinander konkurrierenden Religionen führen sie – in der philosophischen Tradition des anglo-amerikanischen Pragmatismus – ein praxeologisches Kriterium ins Spiel: »Wahrheit erweist sich an ihrer gemeinschaftsdienlichen, lebensfördernden Kraft. Humanisierung, Eröffnung wahren, ganzheitlichen, erfüllten Menschseins durch Aufbrechung individueller und kollektiver Selbstgenügsamkeiten, Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung, Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, kurz: Förderung der *Soteria* ist ihr Inhalt und ihr Kriterium. Von daher versteht

³⁵ Zum Ansatz von Pannenberg im Kontext anderer religionstheologischer Ansätze der Gegenwart vgl. REINHOLD BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 89–94.

³⁶ Vgl. die Einleitung von REINHOLD BERNHARDT in: DERS. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 9–29, 10. Bei der Darstellung des gemeinsamen Nenners in den pluralistischen Ansätzen stütze ich mich auf diesen Beitrag; vgl. dazu auch DERS., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, 199–225.

sich die enge Geistesverwandtschaft der Pluralistischen Religionstheologie zur feministischen und zur Befreiungstheologie.«³⁷

Man wird den pluralistischen Ansatz als einen Versuch würdigen müssen, die Aporien der anderen zwei Ansätze zu überwinden: die Rahnersche Vereinnahmung der anderen Religionen im Horizont der christlichen Heilsgeschichte einerseits sowie die Pannenberg'sche Beantwortung der Wahrheitsfrage anhand von einer rein idealistisch verstandenen Feststellung des historischen Erfolges des christlichen Gottes-, Menschen- und Weltverständnisses andererseits. Doch man wird zugleich zu fragen haben, ob die ›Pluralistischen Religionstheologien‹ nicht zu neuen Aporien führen. Entspringen etwa die postulierte Ausschaltung der dogmatischen Vorgaben und die vorurteilslose – ortlose? – Beschäftigung mit allen Religionen nicht dem naiven Wunschdenken, man könne der hermeneutischen Verschränkung von Erkenntnis und Interesse, Frage und Antwort entgehen? Erliegen die Pluralisten – aber auch Pannenberg – nicht der Illusion, man könne schließlich eine Theologie der Religionsgeschichte mit einer bloß religionswissenschaftlichen Einstellung betreiben? Das wäre wohl weder Religionsgeschichte noch Theologie. Und läuft eine Theologie, die ihre eigene Sicht verleugnet, nicht Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten? Vereinnahmen wir die Anderen nicht doch wieder, wenn wir davon ausgehen, daß sie den Religionsdialog vor dem Hintergrund unseres methodischen Agnostizismus mit uns zu führen haben? So wichtig die Betonung der theozentrisch und soteriozentrisch gedeuteten religiösen Erfahrung ist – schon Las Casas hielt die Sehnsucht nach dem wahren Gott und das Streben nach Glück/Heil für die gemeinsame Basis aller Religionen: Kann christliche Theologie letztlich darauf verzichten, die Christozentrik als ein spezifisch christliches Unterscheidungskriterium für diese Bezugspunkte ins Spiel zu bringen? Und nicht zuletzt: Stellt das pragmatische Wahrheitsverständnis am Ende nicht doch eine nachidealistische Weiterführung des Erfolgskriteriums des Pannenberg'schen Ansatzes dar? So wichtig die Betonung der politisch-gesellschaftlichen Dimension der *Soteria* ist, so wenig werden Christen als Anhänger eines mit allen Anzeichen des Scheiterns Gestorbenen einem Wahrheitsbegriff ganz zustimmen können, der den theologischen Wahrheitsanspruch ihrer Gottesrede primär aus ihrer historischen ›Relevanz‹ abzuleiten versucht.³⁸

³⁷ REINHOLD BERNHARDT, Einleitung zu: DERS., *Horizontüberschreitung*, 14 f. Inzwischen wird von manchen Autoren auch eine Zwischenposition vertreten, die als ›konditionierter Wahrheitspluralismus‹ bezeichnet werden könnte; dieser Ansatz geht davon aus, »daß es mehrere wahre Religionen *geben kann*«, ohne deswegen zu behaupten, »daß es tatsächlich auch solche *gibt*«. Erweist sich nämlich der christliche Wahrheitsanspruch als gültig, »dann gibt es zumindest eine wahre Religion, und weil dies wahr ist, kann es mehrere wahre Religionen geben.« SCHUBERT M. OGDEN, »Gibt es eine wahre Religion oder mehrere?«, in: *ZThK* 88 (1991) 82–100, 99 f.

³⁸ Zur Kritik des pluralistischen Ansatzes vgl. MAX SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*; WALTER KERN, Rezension zu: Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zu der Pluralistischen Religionstheologie*, in: *ZKTh* 114 (1992) 194–199.

4. Eine Alternative?

Gegenüber diesen Aporien bietet sich als Ausweg eine Theologie für den Umgang mit den anderen Religionen an, die ähnlich wie das Konzil oder Rahner von ihren dogmatischen Voraussetzungen ausgeht, jedoch dem Dogmatismus nicht verfällt – also jede innerweltliche vor- oder nachhegelianische Absolutheit in der Heils- und Wahrheitsfrage vermeidet, da nur Gott, nicht aber die Kirchen und Staaten, Herr der Geschichte ist³⁹ – und gleichzeitig bereit ist, sich von der Religionsgeschichte belehren zu lassen, diese und die Theologie jedoch nicht miteinander verwechselt. Bei einer methodischen Zurückhaltung bezüglich der Wahrheitsfrage käme dann der Religionsgeschichte, wie Carsten Colpe vorgeschlagen hat, die Aufgabe zu, eine »Formalisierung religionsgeschichtlicher Kategorien zur Verwendung für theologische Aussagen« zu leisten.⁴⁰ Mit Hilfe des derart empirisch erschlossenen religionsgeschichtlichen Materials könnte die Theologie dann die nichtchristlichen Religionen und »nachchristlichen Metamorphosen« genau prüfen: einerseits zwar, um diese Religionsformen mit dem prophetischen Kritikpotential der christlichen Botschaft zu konfrontieren,⁴¹ aber andererseits auch, um auf die in diesen Religionsformen enthaltene »Fremdprophetie« (Johann Baptist Metz) hinzuhören, um gegebenenfalls auch selbst Metamorphosen vorzunehmen.

Dazu bräuchte die Theologie, die ja nicht Religionsgeschichte ist, ihre eigenen Voraussetzungen weder zu verleugnen noch methodisch auszuschalten, sondern im Sinne Rahners die Christozentrik stärker als bisher in eine pneumatologisch und eschatologisch vertiefte Schöpfungstheologie einzubetten. Die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus könnte dann so verstanden werden, daß auch und gerade die Anhänger des »um des Menschen willen« fleischgewordenen Gottes weiterhin auf den Umweg über die Menschheits- und Religionsgeschichte verwiesen sind, um unter den gewandelten Raum- und Zeiterfahrungen und in der Kraft des Geistes den Inhalt der Offenbarung expliziter zu machen.

Die Mission wäre hier *nicht nur* mit dem Argument zu begründen, daß wir verpflichtet wären, »das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden« bzw. von der »Fülle des religiösen Lebens« in Jesus Christus Zeugnis zu geben, *sondern auch* mit dem Hinweis darauf, daß diese unsere Hoff-

³⁹ Zur Frage des methodischen Umgangs mit den anderen Religionen und deren Angehörigen würde es genügen, sich an die »herrschaftsfreie Theorie interkultureller Begegnung« zu halten, die Bartolomé de Las Casas im 16. Jahrhundert begründete und die viele Elemente der modernen Theorien kommunikativen Handelns vorweggenommen hat. Vgl. MARIANO DELGADO, *Gottes Weisheit und Güte als theologischer Verstehens- und Handlungshorizont*.

⁴⁰ Vgl. CARSTEN COLPE, »Nicht »Theologie der Religionsgeschichte«, sondern »Formalisierung religionsgeschichtlicher Kategorien zur Verwendung für theologische Aussagen«, in: DERS., *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft*, 278–288, 287.

⁴¹ JOSEPH RATZINGER, »Der christliche Glaube und die Weltreligionen«, in: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. II. Herausgegeben von JOHANN BAPTIST METZ, WALTER KERN, ADOLF DARLAP und HERBERT VORGRIMLER, Freiburg 1964, 287–305, bes. 292–301; vgl. auch *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102) Bonn 1991, 40 f (Nr. 79).

nung uns nur im Angesicht der Anfechtungen und Hoffnungen der anderen richtig bewußt werden kann. Der noch nicht theologisch ausgeschöpfte Ansatz einer ›Evangelisierung der Kulturen‹ bringt im Grunde diese Zweigleisigkeit der Missionsarbeit zum Ausdruck, wenn betont wird, es gehe darum, »mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen«.⁴² Sind denn die religiösen Traditionen und Systeme nicht ein wesentlicher Bestandteil der jeweiligen Kulturformen? Dann wäre hier endlich die Denkform von Las Casas eingeholt worden, der in den Religionen Altamerikas nicht nur einen Missionsgegenstand sah, sondern auch eine Möglichkeit zur Bereicherung des abendländischen Christentums.

Dabei wird jedoch für die Christen von heute – genauso wie für die Urchristen – das Verhältnis zu den Anderen ein gespanntes bleiben. Unsere Glaubensvorfahren waren zwar jederzeit gern bereit, ihre Hoffnung zu begründen und in Frage stellen zu lassen (1 Petr 3,15); zugleich blieben sie aber in diesem dialogalen Prozeß *exklusiv* »gegenüber allem Polytheismus und Götzendienst«.⁴³ Im übrigen täte es uns Christen gut, uns nicht vorzumachen, unsere Religion würde Antwort auf alle Rätsel des menschlichen Daseins geben, und unsere Hoffnung durch die letzte Frage des todkranken Romano Guardini in schöpferische Unruhe bringen zu lassen: »Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?«⁴⁴ Und warum standen Christen dabei den Anderen auf ihrem Heilsweg so oft im Wege?

Dieser Ansatz scheint mir am ehesten imstande zu sein, die Hauptaufgabe im Umgang der Christen mit den Anderen zu lösen: zum einem die eigene Identität durch die notwendigen historischen Metamorphosen hindurch zu halten, ohne die Anderen zu vereinnahmen – sie mögen selbst überprüfen, ob die durch den Kontakt mit uns bei

⁴² *Gaudium et spes*, 58; Vgl. auch *Evangelii nuntiandi* (1975), *Catechesi tradendae* (1979); *Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68) Bonn 1985; *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Rat der europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche Europa 32) Bonn 1991; Bischofssynode/Sonderversammlung für Europa: *Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit. Erklärung*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103) Bonn 1991; *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Arbeitsdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8) Bonn 1979; *Neue Evangelisierung. Förderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo*. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 34) Bonn 1993.

⁴³ ADOLF VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, 528. In diesem Sinne des monotheistischen Exklusivismus »gegenüber allem Polytheismus und Götzendienst« ist wohl die Empfehlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo zu verstehen, den Dialog mit den afroamerikanischen Religionen und den Religionen der indigenen Völker zu suchen, aufmerksam darin die ›Samenkörner des Wortes‹ zu entdecken und den Angehörigen dieser Religionen die integrale Verkündigung des Evangeliums anzubieten, jedoch »unter Vermeidung jeglicher Form von religiösem Synkretismus«. Vgl. *Neue Evangelisierung* (s. Anm. 42) 138. Leider wird im selben Atemzug nicht ausgedrückt, daß unser abendländisches Christentum von diesem Dialog auch bereichert werden könnte.

⁴⁴ EUGEN BISER, *Interpretation und Veränderung*, Paderborn 1979, 133; vgl. auch JOHANN BAPTIST METZ, »Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt«, in: *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 311–320.

ihnen entstandenen Metamorphosen ihre jeweilige Identität verändert haben oder nicht; und zum anderen durch unser Zeugnis des einzig wahren Gottes dazu beizutragen, daß die Menschheit auf dem Weg zum gemeinsamen eschatologischen Ziel vergeistigt werde.

Ein Christentum, daß die Religions- und Menschheitsgeschichte – theologisch gesprochen: die ›fremde Welt‹ überhaupt – als den Ort der Explizitmachung seiner eigenen Offenbarungstradition durch das Wahrnehmen der in den anderen Religionen enthaltenen ›Fremdprophetie‹ begreift, wird stets Wandlungen unterworfen sein. An der Schwelle zum dritten Millenium steht ein solches Christentum – welches das magisch-mythische In-der-Welt-Sein indianischer, afrikanischer oder polynesischer Religiosität, die asiatische Kosmozentrik, die radikale islamische Theozentrik und die nüchterne kontrafaktische anamnetische Vernunft des Judentums als Herausforderung wahrnimmt – vor großen Metamorphosen, die zwar seine Identität gefährden, aber es auch zu neuen Ufern führen könnten. Genau zu prüfen, ob diese Metamorphosen auch gelingen – man nennt sie dann in der Sprache heutiger Theologie ›Inkulturationen‹ – sollte eine der vorrangigen Aufgaben christlicher Theologie sein. Denn – um es abschließend mit Carsten Colpe nochmals zu sagen – die Aufgabe, angesichts des Ärgernisses eines dauerhaften Fortbestands nachchristlicher Religionsgeschichte dem Christentum als der Religion des ›um des Menschen willen‹ fleischgewordenen Gottes seine einzigartige religionsgeschichtliche Identität im Wandel zu erhalten, diese Aufgabe ... »liegt vor uns«.⁴⁵

⁴⁵ CARSTEN COLPE, *Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus*, 87. Der Bewahrung der religionsgeschichtlichen Identität des Christentums und seiner missionarischen Dynamik gilt auch die Hauptsorge in den letzten einschlägigen Stellungnahmen des Lehramtes: *Redemptoris missio*; *Dialog und Verkündigung*. ›Identität im Wandel zu erhalten‹ ist zwar eine ›konservative‹ Haltung, stellt jedoch keinen ›ungeschichtlichen‹ Konservatismus dar. Lanczkowski vermerkt dazu: »Der Meister sprach: Wer mit dem Altertum vertraut ist und die Gegenwart kennt, der wäre wohl der richtige Lehrer.« Man kann in diesem Wort des Konfuzius eine klassische Definition dessen sehen, was konservativ ist. Denn recht töricht wäre die Meinung, dem religiösen Konservatismus fehle der Blick auf die Gegenwart, er erstrebe eine starre Bewahrung des Überkommenen. Doch das ist nicht konservativ. Eher könnte man es als die Einstellung eines Revolutionärs bezeichnen, der denkt, seine Doktrin habe für ewige Zeiten Gültigkeit. Konservativ ist demgegenüber die lebendige Hineinnahme des religiösen Erbes in eine Gegenwart, deren nicht nur zeitlicher, sondern qualitativer Abstand von den Ursprüngen einer Religion erkannt und als stets neu gestellte Aufgabe empfunden wird, als die Aufgabe, im Wandel das Wesentliche zu bewahren, die ursprüngliche Tradition einer Religion.« GÜNTER LANCZKOWSKI, *Begegnung und Wandel der Religionen*, 157.

BEKEHRUNG – VERGLEICH – ANERKENNUNG

Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft

von Giancarlo Collet

Einleitung

Missionswissenschaft als eigenständige Disziplin hat im Unterschied zu den übrigen theologischen Disziplinen eine relativ kurze, aber dennoch bewegte Geschichte hinter sich.¹

Nach mühsamen Vorarbeiten fand sie erst zu Beginn unseres Jahrhunderts innerhalb des universitären Wissenschaftsbetriebs ein Heimatrecht und auch dieses wurde ihr im Verlauf der letzten Jahrzehnte mehrfach wieder streitig gemacht. Nicht nur die christliche Mission war aufgrund ihrer Geschichte in Mißkredit geraten, sondern mit ihr auch die Missionswissenschaft. Wurde die eine selbst unter Christen für fragwürdig erklärt, so erschien die andere als Relikt aus kolonialer Zeit und deshalb, wenn nicht als überflüssig, so zumindest als antiquiert. Und es ist nach wie vor damit zu rechnen, daß sich die Theologie in ihrer Beziehung zur Mission gelegentlich wie jene vornehme Stadtdame verhält, die sich ihrer bürgerlichen Verwandten schämt, wenn diese unerwartet in ihren Salon tritt.

In den vergangenen Jahren gab es andererseits aber auch verschiedene Versuche, die Missionswissenschaft zu rehabilitieren und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche neu aufzuweisen, indem sowohl innerhalb der Theologie allgemein als auch innerhalb der Missionswissenschaft nach einem Selbstverständnis gesucht wurde, das den gewandelten weltkirchlichen Verhältnissen Rechnung tragen möchte und neuere theologische Entwicklungen und Erkenntnisse aufnimmt. Neuere Ansätze eines missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses wurden dabei nicht nur bei uns vorgetragen, sondern – so überraschend das vielleicht klingen mag – gerade auch in der Dritten Welt

¹ Vgl. O. G. MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education*, 2 Bde., Oslo 1955–57; H. BÜRKLE, Art. »Missionswissenschaft«, in: *Ökumene Lexikon. Kirchen – Religionen – Bewegungen*, hg. von H. KRÜGER / W. LÖSER / W. MÜLLER-RÖMHELD, Frankfurt a.M. 1983, 825 f.; H. W. GENSICHEN, Art. »Missionswissenschaft«, in: *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. von E. FAHLBUSCH u.a., Bd. 3, Göttingen ³1992, 470–472 (Lit.).

versucht, die bekanntlich den Großteil der sog. Missionsgebiete darstellt, und es kam dort sogar zur Gründung missionswissenschaftlicher Institute und Abteilungen innerhalb theologischer Fakultäten.²

Der folgende Beitrag möchte, ausgehend vom »klassischen« Selbstverständnis der Missionswissenschaft, neuere Modelle vorstellen und problematisieren, nicht um diesen ein eigenes hinzuzufügen, sondern um jene Konturen aufzuzeigen, die gegenwärtig das missionswissenschaftliche Selbstverständnis und Arbeiten in unseren Breitengraden bestimmen. Sich des ursprünglichen Selbstverständnisses der Missionswissenschaft zu vergewissern, ist insofern notwendig und hilfreich, als jede theologische Disziplin die eigene Wissenschaftsgeschichte wohl nur um den Preis des Verlustes wichtiger Erkenntnisse überspringen kann und sich neuere Versuche auch daraufhin befragen lassen müssen, welche Intentionen sie verfolgen und woran sie sich orientieren. Mein besonderes Augenmerk möchte ich dabei auf die Anderen richten, weil sich an dem jeweiligen »Stellenwert«, den sie in der Perspektive der Missionswissenschaft einnehmen, m. E. der Wandel des missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses deutlich ablesen läßt.

1. Missionswissenschaft

Im vergangenen Jahrhundert gab es zwar einige Experimente, Missionswissenschaft als eigenständige, akademisch-theologische Disziplin zu konstituieren. Erst Gustav Warneck (1834–1910) gelang es jedoch, ihr ein Daseinsrecht zu sichern, und der protestantische Missionswissenschaftler blieb auch für die Entwicklung im katholischen Bereich von nachhaltigem Einfluß, wie dies bei Joseph Schmidlin (1876–1944) zu sehen ist, der 1914 in Münster Ordinarius für Missionswissenschaft wurde und als »Vater« dieser Disziplin gilt.³ Nach anfänglichen Startschwierigkeiten wurden dann an verschiedenen deutschen Fakultäten missionswissenschaftliche Vorlesungen gehalten, und im Verlauf der Zeit kam es im In- und Ausland zur Gründung zahlreicher Lehrstühle.⁴

² Vgl. J. VERKUYL, *Contemporary Missiology. An Introduction*, Michigan 1978, 71 ff; D. BOSCH, »Missionary Theology in Africa«, in: *Indian Missiological Review* 6 (1984) 105–139; W. GARDINI, »Missiological Studies in Latin America«, in: Ebd., 140–156; J. SALDANHA, »Missiological Studies in India«, in: Ebd., 175–178; A. CAMPS, »Missionstheologie aus interkontinentaler Sicht. Der Beitrag Afrikas, Asiens und Lateinamerikas«, in: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Für Karl Rahner), hg. von E. KLINGER / K. WITTSTADT, Freiburg-Basel-Wien 1984, 666–678. Speziell zu Lateinamerika vgl. u.a. *La misión desde America Latina* (Colección Perspectivas CLAR No. 11) Bogotá 1982; P. SUESS, »Companheiro-Peregrino na Terra dos Pobres, Hóspede-Irmão na Casa dos Outros. Desafios para uma missiologia a partir da América Latina«, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 645–671.

³ Vgl. K. MÜLLER, *Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, Nettetal 1989, 65 ff, 177 ff.

⁴ Vgl. J. GLAZIK, »Missionswissenschaft«, in: *Was ist Theologie?* Hg. von E. NEUHÄUSLER / E. GÖSSMANN, München 1966, 369–384, bes. 370 ff; J. BAUMGARTNER, »Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg«, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von H. JEDIN, Bd. VI/2 (Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand [1878 bis 1914]) Freiburg-Basel-Wien 1985, 547–597, bes. 592 ff.

Unter Mission versteht Schmidlin »die Bekehrungstätigkeit unter Nichtchristen«;⁵ dementsprechend hat die Missionswissenschaft »kritisch und systematisch die christliche Glaubensverbreitung sowohl in ihrem tatsächlichen Verlauf als auch in ihren Grundlagen und Gesetzen zu untersuchen und zu erörtern«.⁶ Mit dieser Definition hat Schmidlin das breite Spektrum von Aufgaben, die sich einer Missionswissenschaft stellen, skizziert: Missionsgeschichte und Theologie der Mission, Missionspastoral u.a. Die historische, systematische und praktische Dimension gehören demnach zu jeder Missionswissenschaft, die »reflexives Bewußtsein« der christlichen Glaubensverbreitung sein will,⁷ und dieses Konzept von Missionswissenschaft war mit unterschiedlicher Akzentsetzung bis in die konziliare Zeit wirksam. Soll das eben erwähnte Bewußtsein näher erörtert werden, so empfiehlt es sich, auf die Stellung, welche die Anderen in ihm haben, und auf das missionarische Vokabular, mit dem sie beschrieben werden, zu achten.

Ziel oder auch Objekt der Mission ist nach Schmidlin »die Christianisierung, das Christlichmachen und Christlichwerden der nichtchristlichen Welt«,⁸ »ein Arbeitsfeld von riesiger Ausdehnung, da nahezu zwei Drittel des Erdkreises und der Menschheit noch im Heidentum versunken sind«.⁹ Näherhin wird zwischen einem individuellen und einem sozialen Ziel unterschieden. Mit dem individuellen Ziel ist die Einzelbekehrung, mit dem sozialen die Volkschristianisierung gemeint. Missionsobjekt ist also die nichtchristliche Bevölkerung, was entweder örtlich im Sinne des Landes oder Gebietes zu verstehen ist, in dem Mission erfolgt, oder aber persönlich im Sinne jener Menschen, an die sich diese richtet. »Das erste Stadium des Christianisierungsprozesses« – so Schmidlin – »ist zweifellos die *Ergreifung und Bearbeitung der zu sammelnden Bausteine*, die Bekehrung der Einzelmenschen.«¹⁰ Das aber genügt nicht, denn: »Nach katholischer Lehre gibt es kein abstraktes Christentum, sondern verkörpert und realisiert findet es sich im Gottesreich auf Erden, und zwar nicht etwa in einem bloß unsichtbaren, ... sondern in der sichtbar organisierten und hierarchisch gegliederten römisch-katholischen Kirche, jenem Himmelreich, das nach den Parabeln des Evangeliums extensiv wie der Senfbaum seine Äste über die ganze Welt ausspannen und intensiv wie der Sauerteig die ganze Masse mit seinem Leben durchdringen soll.«¹¹ Hinter dem missionswissenschaftlichen Konzept von Schmidlin steht erkennbar eine Weltsicht, nach der dem Christentum und der katholischen Kirche eine von allen zu akzeptierende, dominierende Rolle zukommt. Diese wird jedoch nur erreicht, wenn um die heidnische Welt *gekämpft* und diese *angegriffen* wird.¹²

⁵ J. SCHMIDLIN, »Die katholische Missionswissenschaft«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1911) 10–21, 11.

⁶ J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionstheorie im Grundriß*, Münster 1923, 2. Vgl. DERS., Art. »Missiologie«, in: *LThK*, Bd. VII, Freiburg 1962, 453.

⁷ Vgl. ebd., 240.

⁸ Ebd., 243.

⁹ Ebd., 203 f.

¹⁰ Ebd., 244 (Hervorhebung durch G. C.).

¹¹ J. SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917, 56.

¹² J. SCHMIDLIN, *Katholische Missionstheorie im Grundriß*, 214, 206. Schmidlin schreibt an anderer Stelle: »der

Die Identifikation des Reiches Gottes mit der katholischen Kirche, wie sie in diesen Aussagen unmißverständlich zum Ausdruck kommt, hat, wie die Missionsgeschichte zeigt, nicht nur zu verheerenden Folgen für Andersdenkende geführt. Sie hat darüber hinaus auch Bekehrung in einer ekklesiozentrischen Weise mißverstanden, welche die Anderen und die Kirche selbst dauernd überfordern mußte. Daß die Verkündigung des Evangeliums und des Anbruchs von Gottes Herrschaft mit dem Ruf zur Umkehr verbunden bleibt, gehört zum christlichen Glaubenszeugnis. Wo Menschen sich auf das Evangelium einlassen sollen, weil die Zeit erfüllt und Gottes Königtum nahe ist (Mk 1, 14), da ist auch Umkehr, Bekehrung angesagt. Doch bezieht sich diese primär auf die Herrschaft Gottes und nicht auf die Kirche, welche im Dienste dieser Herrschaft steht (vgl. LG 5). Und zur Herrschaft Gottes gehört, daß kein Mensch über den anderen herrscht. Insofern impliziert Bekehrung geradezu den Verzicht auf jede Herrschaft und ihre Mittel. Diesen Gedanken hat das vergangene Konzil deutlich formuliert, wenn es im Missionsdekret festhält: »Die Kirche verbietet streng, daß jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde ...« (AG 13).¹³

Es ist freilich nicht so, dies zu sagen gebietet die Fairneß, daß hinter dem Konzept keinerlei Verständnis für den Andern in seinem Anderssein stünde. Trotzdem liegt es nahe, im Unterschied zu einer Anerkennungshermeneutik von einer Angleichungs- bzw. Unterwerfungshermeneutik zu sprechen.¹⁴ Zwar wird immer wieder herausgestellt, wie bedeutsam und notwendig gerade das Kennenlernen der fremden Kulturen und der Respekt vor ihnen seien, auch wenn Schmidlin von »kulturlosen oder wilden« Völkern im Unterschied zu den »Kulturvölkern« spricht.¹⁵ Weil »das Christentum für alle Völker bestimmt und jedes in seiner Individualität dazu befähigt ist«,¹⁶ hat sich Mission zu akkommodieren. Was aus heutiger Sicht aber aufgrund geschichtlicher und hermeneutisch-theologischer Einsichten unmöglich erscheint, ist die Selbstverständlichkeit (oder »ethnische Blindheit«), mit der hier noch unterstellt wurde, daß die eigene Kultur und die überkommene Form des Kirche- und Christseins ausschließlich diejenigen

unblutige Kampf zwischen Christentum und Heidentum (kann tatsächlich) als Parallele und Gegenstück zu den blutigen Kriegen betrachtet werden, nur daß es dabei nicht auf eine Vernichtung oder Niedertrötung des Gegners, sondern auf dessen Unterwerfung und Gefangennahme unter das süße Joch des Evangeliums zu seinem eigenen zeitlichen und ewigen Wohle ankommt« (»Katholische Missionsstrategie«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 5 (1915) 101–119, 101).

¹³ Vgl. D. GRASSO, »Die missionarische Verkündigung«, in: *Mission nach dem Konzil*, hg. von J. SCHÜTTE, Mainz 1967, 191–204, bes. 199 f; S. BRECHTER, »Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Einleitung und Kommentar«, in: *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 3, Freiburg–Basel–Wien 1968, 9–125, 54 f; F. KOLLBRUNNER, »Bekehrung im Lichte des Zweiten Vatikanum«, in: *Präsenz – Verkündigung – Bekehrung*, hg. von H. RZEPKOWSKI, St. Augustin 1974, 154–162.

¹⁴ J. B. METZ, »Theologie angesichts des fremden Anderen. Zur neubearbeiteten Auflage von G. Gutiérrez' »Theologie der Befreiung«, in: *Orientierung* 56 (1992), 4–6, 5; DERS., »So viele Antlitze, so viele Fragen. Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen«, in: J. B. METZ / H. E. BAHR, *Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung*, München 1991, 11–61; 59 ff.

¹⁵ Vgl. J. SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft*, 53.

¹⁶ Ebd., 192.

seien, zu denen die Anderen bei ihrem Sich-Einlassen auf das Evangelium sich zu bekehren haben. Das erwähnte missionswissenschaftliche Konzept bleibt verbunden mit einem deutlichen Eurozentrismus, von dem sich bereits Th. Ohm (1892–1962), Schmidlins Nachfolger auf dem Münsteraner Lehrstuhl, absetzte. Sich zum Christentum zu bekehren bedeutete gleichzeitig die Übernahme bestimmter europäischer, genauerhin: deutscher Werte. Der Stellenwert, den die Anderen in diesem Konzept haben (und wie über sie gedacht wurde), kommt in einer Äußerung von J. Schmidlin denn auch unmißverständlich zum Ausdruck: »Nur dann sind wir innerlich berechtigt, die Eingeborenen unserer Herrschaft zu unterwerfen, wenn wir ihnen ein höheres Gut für den Verlust ihrer Freiheit bringen, wenn wir ihnen als Gegengabe ... unsere höhere Kultur, unsere sittlichen Begriffe und unsere bessere Arbeitsmethode vermitteln. Im Namen der Zivilisation, um die Schwarzen aus dem Zustand der Wildheit zu einem menschenwürdigen Dasein emporzuheben, haben die Europäer Afrika unter sich verteilt, und dieser Begründung sollten sie stets auch eingedenk bleiben. Aus ihr resultiert, falls die Unterwerfung kein Unrecht sein soll, ein Recht der Eingeborenen auf Schutz, Erziehung und Christianisierung, ein dreifaches Recht, dem unsererseits eine dreifache Pflicht entspricht.«¹⁷

Der Weg, der von diesem nicht nur in der Missionswissenschaft anzutreffenden Superioritätsdenken zur vollen Anerkennung der Anderen führt, ist sehr lang und noch keineswegs zu Ende beschritten. Eine wichtige Etappe auf dem Weg der Respektierung anderer Formen des Christ- und Kircheseins und damit verbunden des Ernstnehmens außereuropäischer Theologien bilden jene Überlegungen, die vorschlugen, Missionswissenschaft im Sinne einer vergleichenden Theologie zu konzipieren.

2. Vergleichende Theologie

Zu dem Zeitpunkt, als sich in unseren Breitengraden die Missionswissenschaft aufgrund verschiedener Umstände in einer großen Krise befand, machte der Pastoraltheologe A. Exeler einen Vorschlag, wie die »Sache, um die es der Missionswissenschaft geht«, weiterentwickelt werden könnte.¹⁸ Sein Vorschlag, der von anderen Theologen aufgenommen wurde,¹⁹ lautete: an die Stelle der üblichen Missionswissenschaft sei »etwas erheblich anderes zu setzen«, nämlich eine vergleichende Theologie bzw. eine

¹⁷ J. SCHMIDLIN, »Deutsche Kolonialpolitik und katholische Heidenmission«, in: *ZM* 2 (1912) 25–49, 35.

¹⁸ A. EXELER, »Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft«, in: »... denn Ich bin bei Euch«. *Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute* (Festgabe für J. Glazik und B. Willeke), hg. von H. WALDENFELS, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 199–211, 199.

¹⁹ Vgl. TH. KRAMM, »Was ist von einer ›Vergleichenden Theologie‹ zu erwarten? Adolf Exeler zum Andenken«, in: *ZMR* 68 (1984) 69–73; DERS., »Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?«, in: *ZMR* 70 (1986) 101–111; P. M. ZULEHNER, »Begegnung mit Infanta. Aufforderung zu vergleichender Pastoraltheologie«, in: *Der Traum des Vaters. Basisgemeinschaften auf den Philippinen*, Aachen 1985, 57–68; H. JANSSEN, »Vergleichende Pastoral – ein neuer Weg der Begegnung in der Weltkirche«, in: *Ordenskorrespondenz* 28 (1987) 444–451.

vergleichende Pastoraltheologie.²⁰ Exelers Überlegungen versuchten der gewandelten missionarischen Situation Rechnung zu tragen und zugleich die konziliare Theologie und die mit ihr eröffneten Perspektiven aufzunehmen; deshalb ist der von ihm unterbreitete Vorschlag auch mehr als eine Erste Hilfe für unsere lädierte Missionswissenschaft. Eine vergleichende Theologie ist grundsätzlich »in allen Kontinenten zu entwickeln«.²¹ Kirchen der verschiedenen Kulturkreise – diese Voraussetzung müßte gegeben sein, um eine vergleichende Theologie entwickeln zu können – sollten je eigene Theologien mit eigenständigen Akzenten formulieren und »ihre Sache in einem echten Dialog zur Sprache bringen«.²² In ihm könnten alle Beteiligten voneinander lernen, und die europäische Theologie, die bisher ihre Denk- und Handlungsweisen anderen Kirchen aufdrängte, würde diese kennen und verstehen lernen. Vergleichende Theologie dient dem Ziel, »die theologischen Reichtümer und »Charismen« der einzelnen Kirchen und Kulturkreise für die große katholische Einheit theologischen Denkens fruchtbar« zu machen.²³ Was will eine vergleichende Theologie genauer?

Nach Exeler wird durch sie »kreatives Denken« gefördert. »Denn indem man zur Kenntnis nimmt, was woanders geschieht, wird man selbst dazu angeregt, seine eigenen Vorstellungen besser zu entwickeln. Es geht nicht darum, anderes unesehen zu übernehmen. Vielmehr kann durch den Vergleich mit völlig andersgearteten Konzeptionen und Situationen kreatives Denken gefördert werden.«²⁴ So kann beispielsweise europäische Theologie von den Dritte-Welt-Theologien lernen, der Interdependenz von Kirche und Gesellschaft deutlicher gewahr zu werden und sie in ihrer Arbeit zu berücksichtigen. Exeler erwähnt darüber hinaus die Entwicklung eines nicht akademischen Typs von Theologie, der mehr aus dem Kontakt mit der kirchlichen Praxis und mit den Menschen überhaupt erwächst und sie mit mehr Freimut denken und sprechen ließe.²⁵ Dies würde nicht allein implizieren, daß nordatlantische Universitätstheologie demütiger wird und »gegenüber den anderen Typen von Theologie jeden Vorherrschaftsanspruch« aufgibt.²⁶ Genauso wäre das Aufdecken von »Verblendungszusammenhängen« notwendig, die uns »bestimmte Themen, etwa den wesenhaften Zusammenhang von Spiritualität und sozialem Engagement für alle Menschen«, immer wieder abdrängen lassen.²⁷

²⁰ Ebd., 199, Anm. 1; vgl. A. EXELER, »Wege einer vergleichenden Pastoral«, in: *Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa*, hg. von L. BERTSCH / F. SCHLÖSSER, Freiburg–Basel–Wien 1981, 92–121.

²¹ A. EXELER, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft*, 205.

²² Ebd., 200.

²³ Ebd., 201; Vgl. ebd., 207.

²⁴ Ebd., 205. An anderer Stelle schreibt Exeler: »Unser Interesse an einer vergleichenden Pastoraltheologie dürfte sich weitgehend aus der offenkundig erlahmenden Regenerationskraft der alten Kirchen ergeben. Von der vergleichenden Pastoraltheologie darf man für viele unserer Fragestellungen wichtige therapeutische Anregungen erwarten« (*Wege einer vergleichenden Pastoral*, 104). Es scheint mir deshalb, daß Kramm das erkenntnisleitende Interesse von Exeler nicht genau trifft, wenn er dieses als »Katholizität der Kirche« beschreibt (TH. KRAMM, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, 101). Die Katholizität der Kirche liefert mehr den »ideologischen Grund und Rahmen einer vergleichenden Theologie, welche diese Katholizität deutlicher zum Ausdruck bringt.

²⁵ Ebd., 206; Vgl. A. EXELER, *Wege einer vergleichenden Pastoral*, 97 f.

²⁶ Ebd., 100.

²⁷ Ebd., 100 f; 112 f.

Vergleichende Theologie will keine »Welteinheitstheologie«. »Vielmehr sollen die tatsächlichen Unterschiede deutlich herausgearbeitet werden, damit die ›Charismen‹ der einzelnen Kulturbereiche zutage treten und auch für andere Kulturkreise wirksam werden können. Daraus erst würden sich starke gegenseitige Anregungen ergeben. Der eine Kulturkreis soll nicht den der anderen imitieren; aber er kann und soll sich durch den anderen in Frage stellen und schöpferisch anregen lassen. So könnte er ganz neue Fragestellungen und Verfahrensweisen aufgreifen.«²⁸ Damit hilft vergleichende Theologie, von einem tiefsitzenden Eurozentrismus loszukommen. Ob das tatsächlich gelingt, bleibt allerdings fraglich.

Auf einige Schwierigkeiten ist in diesem Zusammenhang jedenfalls ausdrücklich aufmerksam zu machen: Wenn gesagt wird, eine grundlegende Voraussetzung für die vergleichende Theologie bestehe darin, daß es überhaupt eigenständige Theologien gebe, so ist nicht nur zu fragen, wer denn definiert, was eine eigenständige Theologie ist und wann sie als solche von anderen akzeptiert wird. (Dazu nur eine kleine, unbedeutende Beobachtung aus dem universitären Alltag: in der Bibliothek des missionswissenschaftlichen Instituts Münster wurden G. Gutiérrez' Arbeiten und die anderer Lateinamerikaner jahrelang unter der Signatur Soziologie eingestellt.) Zu fragen bleibt darüber hinaus, was den Vergleichspunkt zwischen den verschiedenen Theologien bildet und ob dieser Vergleich unter Ausblenden einer Analyse des gesamten Kontextes, in dem die einzelnen Theologien stehen, methodisch durchführbar ist. Zumindest wecken bisherige Versuche eher den Verdacht methodischer Willkür als daß sie analytisch nachvollziehbar wären.²⁹ Neben den erwähnten Schwierigkeiten bliebe m.E. nicht zuletzt auch folgendes zu erwägen: Zu den grundlegenden Aufgaben einer Missionswissenschaft gehört das Nachdenken über die Bezeugung des Evangeliums unter Nicht-Christen. Das ist die »Sache, um die es der Missionswissenschaft geht«. Diese Aufgabenstellung findet sich aber im Vorschlag, an die Stelle der Missionswissenschaft vergleichende Theologie zu setzen, leider nicht mehr. Statt dessen kommt es zu einem gewiß dringend notwendigen, aber die missionswissenschaftliche Aufgabenstellung verkürzenden innerchristlichen und -kirchlichen Vergleich, der überdies »in der Gefahr (ist), die soeben aus der westlichen Bevormundung befreite Mission wieder der Botmäßigkeit einer Theologie zu überantworten, in der, allen guten gegenteiligen Absichten zum Trotz, die abendländische Dominanz sich doch wieder durchsetzen würde.«³⁰ Die »Reduktion« der Missionswissenschaft auf vergleichende Theologie könnte damit schließlich auch das Ende der Missionswissenschaft bedeuten, zumal inzwischen das Gespräch mit außereuropäischen Theologien in verschiedenen theologischen Disziplinen vermehrt aufgenommen und die Auseinandersetzung mit ihnen methodisch reflektiert

²⁸ TH. KRAMM, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, 207.

²⁹ So wird beispielsweise bei P. M. ZULEHNER, *Begegnung mit Infanta*, nicht deutlich, warum die fünf Themenkreise (Politik aus Gottesverwurzelung, Volksförderung, Amtsstil, Theologie, Solidarität mit den Verfolgten) ausgewählt wurden. Vgl. die kritischen Anfragen zu einer vergleichenden Pastoral von H. STEINKAMP, *Sozialpastoral*, Freiburg i.Br. 1991, 32 ff.

³⁰ H. W. GENSICHEN, »Missionswissenschaft als theologische Disziplin«, in: *Missionstheologie. Eine Einführung* von K. Müller. Mit Beiträgen von H. W. Gensichen und H. Rzepkowski, Berlin 1985, 1–20, 6.

worden ist. Solche Reflexionen sind bestimmend für einen weiteren Neuansatz der Missionswissenschaft.

3. Interkulturelle Theologie – Theologie interkulturell

Den Ausgangspunkt dieses Neuansatzes im Selbstverständnis der Missionswissenschaft bildet ein doppelter Tatbestand: Zum einen leben die Christen in Europa in einer multikulturellen und multireligiösen Situation. Eine solche Situation stellt für das theologische Denken eine Herausforderung dar, insofern die Theologie gefragt ist, wie sie unter veränderten Bedingungen ihre »Sache« einbringt. Zum andern hat sich innerhalb der Weltchristenheit eine Schwerpunktverlagerung vom Norden in den Süden ergeben, die mit einer »Transformation der christlichen Tradition vor sich geht.«³¹ Das Gespräch mit den Kirchen der Dritten Welt ist deshalb von großer Bedeutung. »Dieses könnte sich als *conditio sine qua non* für den Weiterbestand der christlichen Tradition erweisen.«³² Wie können beispielsweise »mündliche Theologien« und »schriftliche Theologien« miteinander ins Gespräch kommen und in ihm bleiben, ohne sich voneinander wegzuentwickeln und zu entfremden?³³ Interkulturelle Theologie ist der Versuch, sich diesem Tatbestand zu stellen, d.h. es handelt sich um eine Theologie, »die sich nicht ins Schneckenhaus ihrer ›Lokaltheologie‹ zurückzieht, die aber auch nicht ihre einheimische Theologie als allgemeingültig anpreist, sondern die zwischen den mündlichen und den schriftlichen, den schwarzen und den weißen, den weiblichen und männlichen Christen unterwegs ist.«³⁴ Allerdings ist damit der Ausgangspunkt noch unzureichend beschrieben, und es würden falsche Erwartungen an eine interkulturelle Theologie geweckt, wenn nicht gleichzeitig interkulturelle Konflikte zur Sprache gebracht werden, die sich hinter diesem theologischen Selbstverständnis verbergen. Solche interkulturellen Konflikte sind als Reaktion gegenüber geschehener und darum zu Recht befürchteter Vereinnahmung, Einebnung und Zerstörung der Kultur der anderen zu sehen. Konkret: Wer den Nord-Süd-Konflikt, den Rassenkonflikt, den Geschlechterkonflikt, um nur einige solcher Konflikte zu benennen, in seiner theologischen Arbeit ausblendet, wird mit Christen anderer Kulturen nicht in Kommunikation treten können. Darum ist die Besinnung darauf, wo wir selbst in diesem Konflikt stehen und welche Rolle wir darin spielen, unverzichtbar. Diese Besinnung zeigt die Grenzen und Möglichkeiten des eigenen Beitrages. Ein entscheidender Schlüssel zum Verständnis sowohl interkultureller Konflikte als auch westlicher Kultur liegt deshalb im Gewährwerden von Gewalt, die gegenüber außereuropäischen Völkern und Kulturen im Spiele war und ist. Auf »ihrer Anwendung, Ausübung und religiösen Sanktionierung beruhte und beruht

³¹ W. HOLLENWEGER, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit. Interkulturelle Theologie 1*, München 1979, 20.

³² Ebd., 21.

³³ Vgl. W. HOLLENWEGER, *Christen ohne Schriften. Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religion*, Erlangen 1977.

³⁴ W. HOLLENWEGER, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, 29.

unsere Stellung in der Welt. Wir mögen uns über diese Feststellung erregen, sie in Frage ziehen – das Faktum bleibt, daß sie uns so sehen, weil sie uns so erlebt haben und z.B. noch erleben ... Wir gelten als gewalttätig.«³⁵ Deshalb verlangt interkulturelle Theologie nicht nur große Sensibilität und Geduld im Umgang mit Theologien der Dritten Welt und im Gespräch mit deren VertreterInnen, sondern wir müssen auch damit rechnen, nicht mehr gehört werden zu wollen, weil diese von uns genug haben.

W. J. Hollenweger, der zu den Pionieren dieses Selbstverständnisses von Missionswissenschaft zählt,³⁶ hat interkulturelle Theologie definiert als »diejenige wissenschaftliche Disziplin, die im Rahmen einer gegebenen Kultur operiert, ohne diese zu verabsolutieren.«³⁷ Das bedeutet aber nicht, daß die universale Dimension des christlichen Glaubens aufgegeben wird, vielmehr wird eine Offenheit gegenüber allen reklamiert und Kommunikation mit allen gesucht. Deshalb sieht er solches theologisches Arbeiten in der Tradition der Vorstellung vom Leib Christi. »Interkulturelle Theologie« – so Hollenweger – »ist auf der Suche nach einer ›Leib Christi‹-Theologie, in welcher jedes Organ seiner Funktion und seinem Zweck treu bleibt, gleichzeitig aber einen Beitrag zur Funktion des Gesamtleibes leistet und dabei nicht unterstellt, daß es das wichtigste, das theologischste oder das wissenschaftlichste Glied am Leibe sei.«³⁸

Auf eine Schwierigkeit ist in diesem Zusammenhang nochmals nachdrücklich hinzuweisen: Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben ist keineswegs billig und schmerzlos, sondern ein Prozeß, der zu Identitätskrisen und zu Identitätskonflikten führt; wir selbst werden ja in Frage gestellt und zur Umkehr aufgerufen. Deshalb ist eine kritische Aufarbeitung der eigenen Geschichte eine unerläßliche Bedingung, um interkulturelle Theologie überhaupt betreiben zu können.³⁹ Die seitens europäischer Theologie und Kirchen über Jahrhunderte beanspruchte Allgemeingültigkeit ihres Denkens hat nicht allein tiefe Wunden bei den anderen hinterlassen, sondern auch dazu geführt, daß sie sich genötigt sahen, in klarer Absetzung eigene, für sie relevante Theologien und Kirchenmodelle zu entwickeln. Eine weitere Bedingung, um die anderen verstehen zu können, ist in diesem Zusammenhang noch zu erwähnen, nämlich die

³⁵ W. SIMPFENDORFER, »Thesen auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie«, in: *epd-Entwicklungspolitik* 5/6/1987 (März) 31–38, 32; DERS., »Interkulturelle Theologie. Wie kann man Ende und Anfang verknüpfen?«, in: *Evangelische Kommentare* 22 (1989) 37–40, 39. Vgl. L. RÜTTI, »Westliche Identität und weltweite Ökumene«, in: *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, hg. von P. LENGSELD, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1980, 285–296, 286.294. Dieser Aspekt scheint mir bei A. Exelers Vorschlag einer »vergleichenden (Pastoral-)Theologie« ausgeblendet zu sein, auch wenn Exeler bemerkt: »Heute sind in der Beziehung zwischen den verschiedenen Theologien hochgradige Allergien im Spiel« (*Wege einer vergleichenden Pastoral*, 98). Es sei »gewiß ein falsches Ideal, wollte man danach trachten, das Gespräch zwischen den verschiedenen pastoralen und theologischen Konzepten konfliktfrei zu halten« (ebd., 103).

³⁶ W. HOLLENWEGER, »Kultur und Evangelium. Das Thema der interkulturellen Theologie«, in: *Jahrbuch Evangelische Mission*, Bd. 17, 1985, 52–60, 56: »Das eben ist das Thema der interkulturellen Theologie (früher Missionswissenschaft genannt), nämlich daß der kulturelle Kontext außerhalb unseres Gesichts-, Kultur- und Bildungskreises für unsere Theologie wichtig ist.«

³⁷ W. HOLLENWEGER, *Erfahrungen der Leibhaftigkeit*, 50. Vgl. R. FRIEDLI, Art. »Interkulturelle Theologie«, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hg. von K. MÜLLER / Th. SUNDERMEIER, Berlin 1987, 181–185, 183.

³⁸ Ebd., 38.

³⁹ Gerade das Quintozentenario, das 500-Jahr-Gedenken der Eroberung und Evangelisierung Lateinamerikas, hat deutlich gemacht, wie schwierig und umstritten eine solche Aufarbeitung der eigenen Geschichte ist.

Beachtung einer ökumenischen Faustregel: Wir müssen es lernen, die Welt und uns selbst mit den Augen der anderen zu sehen – mit den Augen derer vor allem, die das Evangelium im Unterschied zu den Klugen und Weisen als Unmündige bezeichnet (Mt 11, 25).⁴⁰ Mit einem bloßen Perspektivenwechsel ist es dabei allerdings nicht getan, sondern konkrete Umkehr wird verlangt. Denn was nicht durch eigenes Handeln gedeckt ist, wird im interkulturellen Austausch nicht abgenommen.

Eine andere Seite dieses schmerzhaften Prozesses bleibt freilich ebenso zu erwähnen: die Gewinnung der eigenen Identität. »Identität entsteht und enthüllt sich im suchenden Umgang mit dem Fremden, dessen Andersartigkeit mir meine Eigenartigkeit bewußt und konkret macht. Der Fremde und das Fremde ist ein entscheidendes Hermeneutikum für eine interkulturelle Theologie.«⁴¹ Insofern ist präzisierend zu sagen: Interkulturelle Theologie ist mehr eine Methode als eine eigenständige theologische Disziplin. Mit dieser Methode kann in allen theologischen Disziplinen gearbeitet werden, auch wenn sie ihren Ort vor allem in einer erneuerten Missionswissenschaft hat. Worin besteht genauer diese Methode?

»Theologie auf interkulturelle Weise treiben heißt einerseits, das zu denken, was fremde Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und andererseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mit zu bedenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.«⁴² Die eben erwähnte hermeneutische Bedeutung des Fremden wird insbesondere in einem anderen Versuch, ein neues missionswissenschaftliches Selbstverständnis zu gewinnen, herausgestellt.

4. Missionswissenschaft als Xenologie

Die traditionelle Missionswissenschaft hat sehr oft von ihrem Gegenüber als von dem Objekt der Mission gesprochen. Das bedeutete nicht nur eine Degradierung des Anderen, sondern gleichzeitig eine Verkennung dessen, wie das eigene Ich konstituiert und – missionswissenschaftlich betrachtet – was es als das Andere und Fremde in das Verstehen des Evangeliums und in die Einheit der Kirche einzubringen hat. Dies ist mit ein Grund, weshalb es innerhalb der Mission zu einem Neuansatz, zu einem Paradigmenwechsel kommen muß.⁴³ Wir stehen heute vor nichts Geringerem als der Auf-

⁴⁰ W. SIMPFENDÖRFER, »Sich einleben in den größeren Haushalt der bewohnten Erde« – ökumenisches und ökologisches Lernen«, in: *Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis*, hg. von H. DAUBER / W. SIMPFENDÖRFER, Wuppertal 1981, 64–93, 78.

⁴¹ W. SIMPFENDÖRFER, *Thesen auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie*, 33.

⁴² H. KESSLER / H. P. SILLER, Vorwort zur Reihe »Theologie interkulturell«, in: B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986, 9–16, 12.

⁴³ TH. SUNDERMEIER, »Begegnung mit dem Fremden. Plädoyer für eine verstehende Missionswissenschaft«, in: *Evangelische Theologie* 50 (1990) 390–400, 393.

gabe, einen neuen Weg der Begegnung mit dem anderen Menschen, dem Fremden zu suchen. Es muß eine Begegnung sein, die den anderen in seinem Subjektsein, in seiner kulturellen und religiösen Identität und Eingebundenheit anerkennt und zugleich eine Gemeinsamkeit eröffnet, in der Dialog und gemeinsames Leben möglich sind, in der Differenz und Identität in gleicher Weise ihr Recht haben. Das erfordert einen Neuan-satz im Verstehen, bei dem nicht mehr von dem Subjektsein des Wahrnehmenden allein ausgegangen, sondern die Relationalität der Subjekte bzw. der Gemeinschaften konstitutiv ist. Das heißt aber, daß die hermeneutische Frage ... erneut gestellt werden muß. Nun jedoch nicht länger als Frage nach dem Verständnis meiner selbst, sondern nach dem Verständnis des anderen – in seiner Fremdheit.⁴⁴ Nicht Harmonie mit dem Anderen ist angezielt, sondern »Begegnung mit dem Fremden«,⁴⁵ und das bedeutet nicht weniger als die Infragestellung des eigenen Ichs und auch Leiden. Denn die »Begegnung mit dem anderen, Fremden, führt zur Erfahrung der Hilflosigkeit, des Nichtigen. Ich verstehe das Andere nicht, das mich anzieht und abstößt, das ich zu begreifen suche und nicht ergreifen kann. Die Erfahrung der eigenen Grenzen, wenn nicht der Nichtigkeit, die Aggressivität in mir hervorruft, wird durch die Spur des anderen bewirkt.«⁴⁶

Solche Überlegungen sind bestimmend für das Verständnis von Missionswissenschaft, wie es unlängst Th. Sundermeier vorgelegt hat. Sundermeier möchte sie nicht als Kommunikations-, sondern dezidiert als hermeneutische Wissenschaft im Sinne einer Xenologie verstehen. Missionswissenschaft wäre demnach »die Wissenschaft von der Begegnung der Kirche mit den ihr Fremden. Diese Begegnung ist ihr von ihrem Wesen her eingestiftet. Es gibt die Kirche nicht ohne den Fremden, den religiös und sozial Fremden, beide in gleicher Weise.«⁴⁷ Hermeneutik muß hierzu allerdings »prinzipiell interkulturell angelegt und der sozialen Dimension verpflichtet« sein.⁴⁸

Das hat nach dem Urteil von Sundermeier für das Verständnis und die Auslegung der biblischen Botschaft weitreichende Konsequenzen. So ist die biblische Wahrheit nur gemeinsam zu verstehen; nur wenn gemeinsam die Vielen gehört werden, wird ein

⁴⁴ TH. SUNDERMEIER / W. USTORF, Einleitung zu: *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*, hg. von TH. SUNDERMEIER in Zusammenarbeit mit W. USTORF, Gütersloh 1991, 7–9, 9. "Verstehen muß im Aushalten des Fremden, Anderen geschehen, oder es findet gar nicht statt. ... in der Begegnung mit Menschen anderer Kultur (geht es, G. C.) um ihr Anderssein, dem ich mich aussetzen muß und das ich nicht von Anfang an zu mir hinbiegen kann ..." (TH. SUNDERMEIER, "Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens", in: DERS. (Hg.), *Die Begegnung mit dem Anderen*, 13–28, 18).

⁴⁵ TH. SUNDERMEIER, *Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens*, 27.

⁴⁶ Ebd., 28.

⁴⁷ TH. SUNDERMEIER, *Begegnung mit dem Fremden*, 397.

⁴⁸ Ebd., 397. In Abhebung von »Kommunikation« und »der Soziologie«, die nach Sundermeier in den letzten Jahren stark die theologische und missionstheologische Diskussion beherrschten, stellt er die aktuelle Bedeutung einer erweiterten Hermeneutik heraus: »Man ist müde geworden der großen, durch den Menschen verursachten Veränderungen. Was die Veränderungen der modernen Gesellschaft der Erde antun, das sehen wir heute und beginnen, an den Folgen zu leiden. Jetzt geht es darum, neu zu verstehen, was Welt ist und in welchem Verhältnis wir zu ihr leben müssen, weil Gott in ihr zur Sprache kommen will. Damit ist aber Hermeneutik gefragt, und zwar im fundamentaltheologischen Sinn. Es mag dann auch nicht zufällig sein, daß neuerdings wieder Arbeiten zur Hermeneutik erscheinen, wenn auch vorläufig ausschließlich bezogen auf den biblischen Text.« (TH. SUNDERMEIER, *Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens*, 13–28, 14).

biblischer Text erschlossen. Weiter: Eine interkulturelle Hermeneutik, welche die Fixierung auf das Wort hinter sich läßt und dem non-verbalen Ausdruck, wie er insbesondere in den schriftlosen Kulturen und in den Traditionen der mystischen Religionen zu finden ist, ihre Aufmerksamkeit schenkt, wird dem Bild- und Kunstwerk »eine prominente Bedeutung einräumen.«⁴⁹ Da sich schließlich das Verstehen des Fremden und Anderen auf den ganzen Menschen bezieht, kann es sich auch nicht auf einen Teilaspekt beschränken. Vor allem die Medizin wird darum in dieser Konzeption »zum zentralen Pfeiler einer interkulturellen Hermeneutik.«⁵⁰ Das verlangt konsequenterweise auch, daß Missionswissenschaft interdisziplinär zu arbeiten hat. »Die Missionswissenschaft als eine dem Verstehen zugewandte Wissenschaft hat dabei eine integrative Funktion, ist sie doch im interkulturellen und interreligiösen Bereich kat'exochen angesiedelt.«⁵¹

Eine so verstandene Missionswissenschaft hat nach Sundermeier »die hermeneutischen Bedingungen von Verstehen des anderen zu eruieren und die daraus folgenden Handlungsdimensionen zu erarbeiten, lokal und weltweit. Darin erweist und bewährt sie sich als verstehende Missionswissenschaft.«⁵²

Rückfragen an dieses missionswissenschaftliche Selbstverständnis sind deshalb zurückhaltend zu stellen, weil die bisher vorliegenden Überlegungen noch zu bruchstückhaft sind und sich zu sehr im Bereich des Intentionalen und Programmatischen bewegen. Bis jetzt liegt noch kein durchreflektiertes Konzept vor. Zu Recht wird man jedoch die grundsätzliche Frage stellen dürfen: »Ist diese neue Hermeneutik durch Schaden klug geworden – setzt sie tief genug an im Deuten des geschichtlichen Scheiterns der älteren, damals auch »neu« genannten Hermeneutik? Ist sie bescheiden statt beschwörend geworden?«⁵³ Aus missionswissenschaftlicher Perspektive ist insbesondere zu fragen, ob die Aufgabenstellung der Missionswissenschaft darin aufgehen kann oder sich gar darin erschöpft, den Anderen zu verstehen? Ist das Bemühen darum nicht vielmehr eine unerläßliche Voraussetzung und bleibende Verpflichtung ihrer Arbeit? Missionswissenschaft als theologische Disziplin will jedenfalls mehr als das Verstehen des Fremden und Anderen, wohlwissend, daß schon dies sie mehr als überfordert: Wann ist jemand fremd und anders? Wie anders muß er oder sie sein, damit sie missionswissenschaftlich interessant sind? Wann hat man ihn oder sie verstanden? Missionswissenschaft hat »reflexives Bewußtsein« davon zu sein, daß nach christlichem Selbstverständnis der Glaube auf Mitteilung drängt und das Evangelium allen Menschen gilt. Fragen, die sich aus diesem sowohl theoretisch als auch praktisch erhobenen Anspruch heraus immer aufs neue stellen, gehören wesentlich in das Pflichtenheft einer Missionswissenschaft.

⁴⁹ TH. SUNDERMEIER, *Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens*, 21.

⁵⁰ Ebd., 23.

⁵¹ TH. SUNDERMEIER / W. USTORF, Einleitung zu: *Die Begegnung mit dem Anderen*, 9.

⁵² TH. SUNDERMEIER, *Begegnung mit dem Fremden*, 400.

⁵³ H. BALZ, »Krise der Kommunikation – Wiederkehr der Hermeneutik?«, in: *Die Begegnung mit dem Anderen*, hg. von TH. SUNDERMEIER, 39–66, 61.

5. Schluß

Wollte man die Entwicklung des missionswissenschaftlichen Selbstverständnisses seit Beginn bis in unsere Tage auf eine Formel bringen, so ließe sich kurz sagen: Von der Halieutik zur Xenologie, von der Kunst des Menschenfischers zur Lehre vom Fremden und den Fremden.⁵⁴ Wurde anfänglich noch ungebrochen vom Anderen als dem Objekt der Mission gesprochen, das zum christlichen Glauben zu bekehren und damit in die Kirche aufzunehmen sei, so ist mittlerweile sowohl die Sprache als auch die Haltung ihm gegenüber zurückhaltender geworden. Damit wird nicht einfach auf die Mitteilung des Evangeliums verzichtet. Doch gilt es, den Anderen und Fremden vor allem anderen zunächst einmal in seiner Würde und in seinem Subjektsein zu respektieren und zu verstehen, bevor er mit dem Evangelium konfrontiert wird. Diese elementare menschliche Grundhaltung macht sich nicht zuletzt im Umgang mit dem Begriff der Mission selbst bemerkbar.

Nach Meinung verschiedener Theologen bietet die Kategorie des Zeugnisses heute eine angemessene Möglichkeit, Mission in einem postkolonialen Zeitalter zu verstehen. Dabei geht es nicht einfach um ein neues Wort, mit dessen Hilfe die Last der Geschichte über Bord geworfen oder auf den Anspruch des Evangeliums verzichtet werden könnte, sondern um eine bestimmte Art der Glaubensmitteilung und des Verhältnisses zum anderen. Das Zeugnis respektiert nämlich voll das Anderssein des anderen und verzichtet dabei keineswegs auf die aus Erfahrung erwachsene eigene Überzeugung, sondern bringt sich selbst in Respektierung der Freiheit des anderen und der eigenen Geschichte ein. Nur gilt es jede Vorstellung aufzugeben, die möglicherweise nicht allein das missionarische Handeln beeinflusste, sondern sich auch im missionswissenschaftlichen Selbstverständnis niederschlug, »daß man (nämlich, G. C.) etwas tun kann für den anderen und daß man sein Bestes wollen kann ohne ihn; gleichgültig dabei, ob diese Illusion auf das spirituelle oder das affektive Leben zielt oder sonst auf einen Bereich. Der andere kann sich nur ändern und sich zum Vater Jesu bekehren genau in dem Maß, indem ich aufhöre, ihn ändern zu wollen, genau in dem Maß, in dem ich mich umgekehrt radikal ändere in der Beziehung zu ihm.«⁵⁵ Dies nur als kleiner Hinweis darauf, wie auch innerhalb des missionarischen Handelns sich ein neues Selbstverständnis herausbildet.

In jedem missionswissenschaftlichen Selbstverständnis spiegelt sich nicht nur der jeweilige Zeitgeist und die Stellung des Christentums und der Kirchen innerhalb einer immer differenzierter wahrgenommenen Welt weder, sondern auch das Anliegen von Missionswissenschaft, an der universalen Bestimmung des Evangeliums festzuhalten, ist

⁵⁴ Der Tübinger Theologe Anton Graf forderte in seiner Veröffentlichung von 1841: "Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie", die Berücksichtigung des Missionswesens sowohl innerhalb der praktischen Theologie wie auch in den verschiedenen Disziplinen. »In der Wissenschaft des Missionswesens, welcher man den Namen Halieutik, Keryktik oder Apostolik geben mag, wird man besonders die Geschichte der Missionen, das heute Bestehende, die Erfahrungen der Heidenapostel, die Völkerkunde, das Wesen der verschiedenen heidnischen Religionen usw. zu Rathe ziehen müssen« (Tübingen 1841, 245 f).

⁵⁵ G. ADLER, »Von der Rückeroberung zur Kommunikation«, in: *Katechetische Blätter* 111 (1986) 428–434, 434.

deutlich erkennbar. Die ihr heute daraus erwachsenden Aufgaben, sind gewiß nicht etwa geringer geworden, im Gegenteil: sie sind anspruchsvoller und durch die theologische Stimme der Dritten Welt auch unbequemer. Denn die Dritte Welt, sagt W. Hollenweger, »ist lästig, weil sie uns vor unverschämte theologische Fragen stellt, Fragen, in denen Politik und Frömmigkeit in unanständiger Weise durcheinandergewirbelt werden.«⁵⁶ Missionswissenschaft, wie sie mittlerweile weltweit betrieben wird, möchte nichtsdestotrotz dazu beitragen, das »parochiale Gewissen der Gemeinde« aufzubrechen und »theologische Elfenbeintürme« ins Wanken zu bringen. Zur Entstehung und Bildung eines weltkirchlichen Problembewußtseins vor Ort trägt sie in Kooperation mit den übrigen theologischen Disziplinen das ihrige dadurch bei, daß sie ein Reflexions- und Erfahrungspotential anderer Christen für unseren Alltag und seine Probleme bereitstellt, welches uns in unserem theologischen Denken und in der Nachfolgepraxis vielfältig herausfordert, auf das wir aber gleichzeitig dankbar zurückgreifen dürfen. Damit leistet Missionswissenschaft nicht zuletzt einen bescheidenen Beitrag dazu, Fremdenangst zu überwinden, das Andersartige verstehen und schätzen zu lernen, Unterschiede zu respektieren, gegensätzliche Interessen auszutragen und wenn nötig auch auszuhalten. Ob all dies einer Missionswissenschaft gelingt, hängt freilich von verschiedenen Faktoren ab. Daß sie trotz ihrer Marginalisierung innerhalb des theologischen Wissenschaftsbetriebes und ihrer Suche nach einem neuen Selbstverständnis heute dringender denn je ist, dürfte außer Zweifel stehen.⁵⁷

⁵⁶ W. HOLLENWEGER, in: *Berliner Kirchentag 1977, Dokumentarband, Arbeitsgruppe 1: Gemeinschaft im Glauben*, Stuttgart 1977, 192 f.

⁵⁷ Schon vor knapp dreißig Jahren bemerkte G. Söhngen: »Mission und Missionswissenschaft sind durch die Zeitereignisse in Afrika und in Ostasien vor ein Umdenken gestellt, das auch die abendländische Theologie in sich selbst in neue Bewegung setzen sollte; sie kann sich auch vor sich selbst nur noch behaupten, wenn sie über sich selbst, über ihren abendländischen Horizont hinausdenkt und vor einer kosmischen Revolution der abendländischen Denkart nicht zurückschreckt. Es ist schon lange an der Zeit, daß die Missionswissenschaft in führende Stellung in der Theologie rückt, wie es der christlichen Soziallehre bereits ansehnlich gelungen ist.« (G. SÖHNGEN, »Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft«, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. von J. FEINER / M. LÖHRER, Band 1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 905-980, 960).

ANSÄTZE ZU EINER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN ANGEWANDTEN HERMENEUTIK¹

von Jacques Waardenburg

I. Einleitung

Die Debatte um die Hermeneutik kann auf eine Geschichte von mindestens zwei Jahrtausenden zurückblicken, wobei es sich bis zur Mitte unseres Jahrhunderts eigentlich mehr um Stellungnahmen als um gemeinsame Forschungen handelte. In der Religionswissenschaft sind hermeneutische Fragen erst im Laufe des 20. Jahrhunderts recht in Gang gekommen.²

Beim Rückblick in die Geschichte zeigen sich zwei Seiten. Auf der einen Seite gab es die Richtung, der es auf das Verstehen ankam, und man kann gewissermaßen von einer geisteswissenschaftlichen Schule des Verstehens sprechen, die sich namentlich bei Gerardus van der Leeuw (1890–1950) auch in die Religionswissenschaft ausdehnte.³ Hier wurde sehr viel Aufmerksamkeit dem Verfahren des Forschers zugewandt, seinen Voraussetzungen, seinem Vermögen zur Empathie. Bei der von Van der Leeuw angewandten Hermeneutik spielt die Subjektivität des Forschers eine große eingestandene Rolle, und man kann von einer Neigung zur Psychologisierung des hermeneutischen Verfahrens sprechen.⁴

Auf der anderen Seite gab es diejenigen Forscher, denen es auf die objektive Gültigkeit religiöser Erfahrungen und deren Objekt ankam, das sie gern mit dem Terminus des Heiligen andeuteten. Das Heilige war dabei eine objektive Kategorie, die den

¹ Der Vortrag wurde gehalten am 4. Februar 1992 beim Graduiertenkolleg »Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien« der Universität Bonn. Der Autor dankt Frau Isabel Stümpel und Herrn Dr. Günter Riße für die deutschsprachigen Korrekturen.

² Vgl. J. WACH, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. 3 Bde., Tübingen 1926–33; DERS., *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*, Leipzig 1924.

³ J. WAARDENBURG, »Gerardus van der Leeuw as a theologian and phenomenologist«, in: DERS., *Reflections on the Study of Religion*, Den Haag 1978. Vgl. DERS., *Gerardus van der Leeuw (1890–1950) und die holländische Religionswissenschaft* (Jahrbuch Zentrum für Niederlande-Studien, Bd. 1, 1990) Münster 1991, 133–152.

⁴ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933; DERS., *Vom Heiligen in der Kunst*, Gütersloh 1957; DERS., *Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der außerchristlichen und christlichen Sakramente*, Kassel 1959. Zur Psychologisierung seiner Hermeneutik vgl. G. VAN DER LEEUW, »Über einige neuere Ergebnisse der Psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte«, in: *Studi e Materiali delle Religioni* 2 (1926) 1–43.

objektiven Grund aller Religion andeutete. Wer denkt hier nicht an Rudolf Otto (1869–1937)⁵ und Mircea Eliade (1907–1986)?⁶ Hier wurde gerade die Objektivität des Heiligen und seiner Wirkung behauptet, obwohl es einer Sensibilität, wenn nicht eines Divinationsvermögens oder einer Intuition seitens des Forschers bedarf, um diese Wirkung des Heiligen im religionswissenschaftlich erforschten Material zu erkennen. Allerdings können wir hier von einer Neigung zur Ontologisierung des hermeneutischen Verfahrens sprechen.⁷

Es braucht nicht zu wundern, daß das hermeneutische Verfahren der eben genannten Forscher einen starken Widerspruch bei empirischen Forschern hervorgerufen hat, die diesem Verfahren eben Subjektivität, philosophisch-theologische Verwässerung, wenn nicht Schlimmeres – eben Unwissenschaftlichkeit – vorwarfen.⁸ Die Schwäche dieser Patriarchen einer in der Religionswissenschaft angewandten Hermeneutik war, daß sie ohne deutliche theoretische Rahmen und ohne ausgeklügelte hermeneutische Regeln voringingen, so daß ihr lobenswertes Unternehmen keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben konnte.⁹ Wie können wir dieser Schwäche nun abhelfen?

II. Zur Religionswissenschaft, systematisch-kritisch gesehen

Neben den zahllosen Worten und Verhaltensweisen, die selbst religiöser Inspiration entspringen, und neben den philosophischen und theologischen Schriften, die über bestimmte Religionen oder die Religion im allgemeinen reflektieren, gibt es also seit mehr als einem Jahrhundert eine Wissenschaft der Religionen, religiöser Verhaltensweisen und religiöser Phänomene. Diese Religionswissenschaft ist eine empirische Wissenschaft, die Theorien, Methoden und Techniken, Instrumente der Human- und Sozialwissenschaften anwendet mit der Absicht, zu gesicherten Erkenntnissen religiöser Tatbestände und ganzer Religionen zu kommen. Wir haben anderswo die wichtigsten Ansätze dieser Wissenschaft skizziert, von der Philologie und Literaturwissenschaft über die Geschichte und die Sozialwissenschaften zum Bemühen einer angewandten

⁵ Vgl. G. VAN DER LEEUW, »Rudolf Otto und die Religionsgeschichte«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 19 (1938) 71–81.

⁶ Vgl. D. ALLEN, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Den Haag 1978.

⁷ Zur Ontologisierung ihrer Hermeneutik vgl. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München ³⁵1963. M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg 1954.

⁸ So z.B. TH. P. VAN BAAREN, »Are the Bororo parrots or are we?« (Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C. J. Bleeker) Leiden 1969, 8–13; vgl. DERS., »De ethnologische basis van de faenomenologie van G. van der Leeuw«, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1957) 321–353.

⁹ Eine eindringliche Kritik am Mangel des Bewußtseins einer hermeneutischen Problematik bei Religionsgeschichtlern bis in die siebziger Jahre findet sich bei H. R. SCHLETTE, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg 1971; vgl. DERS., »Interreligiös/interkulturell«, in: *Orientierung* 56 (1992) 55–58.

Hermeneutik, die zu verstehen versucht, was bestimmte religiöse Tatbestände und Religionen für bestimmte Gruppen und Personen bedeutet haben und bedeuten.

Es handelt sich um eine rigorose Wissenschaft, in der wir versuchen, uns der nahezu natürlichen Faszination alles Religiösen und Geistigen bzw. Spirituellen zu entziehen, ohne dabei allem Religiösen und Geistigen Lebewohl zu sagen oder es gar zu widerlegen. Wir machen Religion einfach – oder nicht so einfach – zum Gegenstand der Forschung, wobei wir Abstand von ihr nehmen und sie objektivieren. Auf der Grundlage der Methoden, welche in den Humanwissenschaften entwickelt worden sind, suchen wir Erkenntnisse, die das Subjektive, das der Religion wie der Kunst und anderen Kulturäußerungen eigen ist, übersteigen und eine universale Gültigkeit beanspruchen. Solche Erkenntnisse sind also anderer Art als das, was in den verschiedenen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen, die wir studieren, als »Wahrheit« angesehen wird, aber was auch in unser Forschungsgebiet fällt. Diese Erkenntnisse sind wissenschaftlicher Art und verbindlich für alle diejenigen, die den Regeln wissenschaftlicher Forschung folgen. Und wenn die Forschung in der Religionswissenschaft oder in der Kernphysik, in der Biogenetik oder in der Linguistik zu spezialisiert ist, um von allen verfolgt werden zu können, gibt es wenigstens die Möglichkeit wissenschaftlicher Verifizierung der erzielten Ergebnisse. Diese findet statt durch diejenigen, welche auf demselben Forschungsgebiet engagiert sind, als Forscher in einem Beruf, der eine rigorose intellektuelle Disziplin und eine große Ausdauer in der Arbeit verlangt.

Gerade in den letzten Jahrzehnten hat es in der Religionswissenschaft Entwicklungen gegeben, die meines Erachtens einen wesentlichen wissenschaftlichen Fortschritt bedeuten, verglichen mit der Lage des Faches bis in die sechziger Jahre. Einerseits haben die Sozialwissenschaften ganz neue Felder für die Forschung geöffnet, mit Theorien, die neu entwickelt wurden. Der Fortschritt beinhaltet also nicht nur neue Tatsachen, sondern auch neue Weisen und Ansätze, solche Tatsachen zu erforschen.¹⁰ Andererseits gibt es Entwicklungen, die für die Hermeneutik sowie die Semiotik religiöser Tatbestände und Religionen von besonderer Bedeutung sind.¹¹

So befürworte ich die Position, daß es nicht bestimmte Tatsachen bzw. Systeme sind, die an und für sich religiös sind, daß es also nicht an und für sich religiöse Erscheinungen und Religionen gibt, sondern daß es die Deutungen, die Interpretationen sind, welche die Tatbestände und Systeme »religiös« machen. Derselbe Tatbestand oder dasselbe System kann für den einen, in einer bestimmten Kultur oder Situation, eine religiöse Bedeutung haben und für den anderen, in einer anderen Kultur oder Situation,

¹⁰ Vgl. z.B. B. GLADIGOW / H. G. KIPPENBERG (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983; H. CANKI / B. GLADIGOW / M. LAUBSCHER, *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart 1986; H. WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg ²1988.

¹¹ Vgl. J. WAARDENBURG, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin 1986.; DERS., »The study of religion in today's world«, in: F. WHALING (Hg.), *The Religious Situation of the World from 1945 to the Present*, Edinburgh 1987, 335–364. Die hier vorgeschlagene angewandte Hermeneutik wurde im Studium des Islam entwickelt; andere Formen angewandter Hermeneutik, im Umgang mit anderen Religionen entwickelt, sind durchaus denkbar.

nicht. Wissenschaftlich gesehen gibt es keine Tatbestände, Phänomene oder Systeme, die an und für sich religiös sind.

Die Konsequenz für die Religionswissenschaft ist klar. Ihr Gegenstand ist also nicht an erster Stelle eine Sondergruppe bestimmter Tatsachen oder Systeme, sondern die religiösen Interpretationen und Deutungen, die man bestimmten Tatbeständen und Systemen jeweils verliehen hat. Epistemologisch gesehen sind Religionen, Anschauungen über das Religiöse und Religion überhaupt also Sinnkonstruktionen, die von den Anhängern sowie von den Forschern (aber dann in einem anderen Sinn) geschaffen worden sind und werden. Das bedeutet für die Religionswissenschaft, daß sie sich immer wieder bewußt werden muß, daß ihre Konzeptualisierungen von all dem, was mit Religion zu tun hat, wissenschaftliche Konstruktionen sind. Es handelt sich um mehr oder weniger vorläufige Konstruktionen, die im Laufe der Forschung detailliert und verfeinert werden müssen, aber die nötigenfalls auch durch andere Konzeptualisierungen ersetzt werden sollen, wenn der Fortschritt unserer Erkenntnisse, das heißt unserer Forschung, es verlangt. Dieselbe Regel gilt übrigens für alle Wissenschaften, seien sie Natur-, Sozial- oder allgemeine Humanwissenschaften.

In dieser Perspektive sollen bestimmte Fragen, die Generationen von Forschern während der Geschichte des Faches beschäftigt haben, neu formuliert werden. Die Frage des Ursprungs der religiösen Tatbestände oder der Religionen zum Beispiel hat die Geister immer beschäftigt. Heute soll diese Frage präzisiert werden: Wer oder was hat aus einer Gegebenheit der Natur oder einer Tatsache menschlicher Interaktion einen religiösen Tatbestand gemacht? Wer oder was hat – durch Sakralisierungen oder Legitimationsversuche oder aus einem Bedürfnis nach Reinheit und Reinigung – aus einer Gesamtheit verschiedener Regeln eine zusammenhängende Religion gemacht? Unter welchen Umständen ist das alles geschehen, mit welchen Absichten, und was sind die Effekte und Wirkungen gewesen? Entsprechen solche Effekte und Wirkungen den Absichten oder sind sie ganz verschieden, sogar den ursprünglichen Intentionen entgegengesetzt? Was ist bei alledem die Rolle menschlicher Emotionen, tiefliegender Intentionen und banaler Interessen in diesen Handlungen der Sakralisierung, der Fixierung und der Vergeistigung?

In dieser Perspektive sollen gewisse Naivitäten der Anfänge des Faches einer größeren Selbstkritik und einer epistemologischen Klarheit Platz machen. Die Frage ist nicht mehr, in welcher Weise wir Tatbestände und Systeme erforschen sollen, die in anderen Kulturen dem westlichen Christentum parallel oder analog sind, und zwar nach dem Bild dessen, was der Westen als »religiös« und als »Religion« angesehen hat. Im Gegenteil, wie können wir in einer anderen als der unsrigen Kultur oder Gesellschaft identifizieren, was dort einen religiösen und absoluten Sinn gehabt hat oder hat und was dort religiöse Interpretationen und ein religiöses Imaginaire hervorgebracht hat? In welcher Weise können wir die dort ausgeführten religiösen Deutungen »lesen«, ausgehend von den Kontexten, in denen solche Bedeutungen funktionieren? Und wie können wir den Einfluß solcher religiöser Deutungen, die ihre eigene Traditionen gehabt haben, auf das Leben der Menschen erfassen?

Eine religiöse Deutung unterscheidet sich von anderen Deutungen in verschiedener Hinsicht. Äußerst wichtig dabei scheint mir zu sein, daß eine religiöse Deutung eines

Tatbestandes, beziehungsweise die religiöse Bedeutung eines solchen Tatbestandes, sinnstiftend wirkt, irgend etwas Absolutes, Unnachfragbares für die betreffende Gruppe oder Person beinhaltet und zu einer besonderen Art des Imaginaire führt. Das Einzigartige einer religiösen Deutung scheint mir in der Art des darin enthaltenen Sinnes zu liegen.

Durch die besondere Art des Sinnes, der ihnen unterlegt wird, unterscheiden sich auch religiöse Tatbestände von anderen Tatbeständen und religiöse Systeme von anderen Sinnsystemen. Solche Bedeutungen und Sinnzusammenhänge gelten dabei nicht für alle Menschen, so wie Essen und Trinken, sondern für bestimmte Gruppen und Personen, die darauf bezogen, darin engagiert sind.

Es ist klar, daß unser Religionsbegriff sowie unsere Anschauung des Religiösen nicht ein idealistischer Begriff ist, als ob das Religiöse oder die Religionen irgendeine Existenz an sich hätten.¹² Es ist auch kein präziser limitativer Begriff, als ob Religion von Nichtreligion, religiöse Bedeutungen von nichtreligiösen Bedeutungen zu scheiden wären. Unser Religionsbegriff ist eher ein semantischer Begriff, ein offener Begriff, der es dem Forscher erlaubt, die verschiedenen Bedeutungen zu hinterfragen, welche das erforschte Phänomen oder System während seiner Geschichte für verschiedene Gruppen und Personen hatte. Gerade durch diese Frage nach religiösen Bedeutungen geht die Religionswissenschaft meines Erachtens über die rein philologische, literarische und geschichtliche Forschung, die allgemeine Soziologie und Kulturanthropologie, die Psychologie und sogar die Kunstwissenschaft hinaus. In der Religionswissenschaft fragen wir danach, was mit den religiösen Interpretationen dieser Tatbestände und Systeme im Laufe der Geschichte geschehen ist, was die Rolle und die soziale Funktion solcher Interpretationen in ganz bestimmten Kontexten und was deren Effekte und Wirkungen in den Gesellschaften und im Leben der Menschen waren. Die lebendigen Religionen sind natürlich der bevorzugte Gegenstand dieser Art der Befragung.

Fassen wir das über die Religionswissenschaft Gesagte noch einmal zusammen. Die Religionswissenschaft erforscht religiöse Normen, Werte und Wahrheiten, ohne aber selbst eine normative Disziplin zu werden und ohne sich von außen auferlegten Normen, anderen als wissenschaftlichen, zu unterwerfen. Ihre Aufgabe ist die empirische Forschung; sie ist weder da, um die Religion zu fördern, noch sie zu bekämpfen, weder um sie zu mystifizieren, noch sie zu demystifizieren. Ihre erste Aufgabe ist, auf all das hinzuweisen, was für bestimmte Gruppen und Personen einen religiösen Wert hat, und zwar in bestimmten Kulturen, Gesellschaften und Situationen. In der religionswissenschaftlichen Forschung ist das Religiöse ganz einfach eine bestimmte Qualität von Dingen oder Personen; es ist nicht eine an und für sich gegebene Sache.

Wenn einmal eine religiöse Bedeutung oder ein Wert ins Auge gefaßt ist, kann die berufsmäßige Arbeit beginnen. Wir führen sie im Rahmen der Human- und Sozialwis-

¹² Das Problem des Religionsbegriffes ist in der Religionsphilosophie und in der Theologie, die mit abstrakten Begriffen arbeiten, anders als in der Religionswissenschaft, die mit konkreten Tatbeständen arbeitet. Für religionswissenschaftliche Forschung verschleiert ein normativer Religionsbegriff die erforschte Wirklichkeit, statt sie zu klären. Vgl. J. WAARDENBURG, »Über die Religion der Religionswissenschaft«, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26 (1984) 238–255.

senschaften durch: durch präzise Beschreibung, durch das Suchen nach Erklärungen und durch die Anstrengung des Verstehens. Wenn ein Forscher sich dazu berufen fühlt, kann er hinzufügen: durch die Interpretation der erforschten Gegebenheiten im Rahmen einer bestimmten Ansicht oder Vision. Ich sage bewußt: Wenn er sich dazu berufen fühlt. Denn eine gute Beschreibung, eine gute Erklärung und ein Verständnis, das aus den Tatbeständen selbst einen Sinn erschließt, genügen an und für sich bereits, um eine wissenschaftliche Arbeit abzuschließen.

Soweit ich sehen kann, liegt die Stufe der nicht wissenschaftlich gebundenen Interpretation mit alledem, was sie an Subjektivität beinhaltet, außerhalb der empirischen Wissenschaft. Insbesondere, wenn eine solche Interpretation einfach darin besteht, daß die Errungenschaften der empirischen Forschung gewissen ideologischen, philosophischen oder theologischen Schemata unterworfen werden, die von außen normativ auferlegt werden, ist sie sogar jeder wahren Wissenschaft entgegengesetzt. Denn eine solche Schlußinterpretation reduziert dasjenige, was nicht bekannt war, auf etwas, wovon behauptet wird, daß es bekannt sei, statt das Unbekannte zu erforschen, bis hin zu dem, was bekannt zu sein schien. Kurz gesagt, die ideologische Interpretation führt nicht zu neuen Erkenntnissen; im Gegenteil, sie schließt solche aus.¹³

III. Religionswissenschaftliche Forschung: drei Etappen

Wie gesagt besteht jede religionswissenschaftliche vollständige Forschung aus drei Etappen: Beschreibung, Erklärung, Verständnis. Fassen wir diese drei Verfahrensweisen kurz zusammen, mit besonderem Augenmerk auf das Verstehen.

A. Die Beschreibung

Mit der nötigen Präzision eine Religionsgemeinschaft mit ihren Ideen und Verhaltensweisen oder eine Religion oder sogar ein einziges besonderes Phänomen in seinem Kontext zu beschreiben ist keine einfache Aufgabe. Jedermann weiß, auch ein gewissenhafter Forscher riskiert, sei es in der konkreten Wahrnehmung, sei es in der Lektüre von Texten, dem Material seine eigenen Präferenzen aufzuerlegen, und braucht daher Korrektive.

Ein erstes Korrektiv ist die Geschichte. Wer das Werden einer Gemeinschaft, einer Religion oder eines religiösen Tatbestandes erforscht, dem schärft sich der Blick für deren Komplexität im geschichtlichen Prozeß, in dem gewisse neue Elemente hinzukommen, andere Elemente wegfallen, und Neuinterpretation aufeinander folgen.

¹³ Wir sehen jegliche Ideologie als der wissenschaftlichen Forschung grundsätzlich entgegengesetzt.

Ein zweites Korrektiv ist der Vergleich. Wer bestimmte Religionsgemeinschaften, bestimmte Religionen oder bestimmte Tatbestände miteinander vergleicht, kann besser die verschiedenen Aspekte einer Situation, einer Gesamtheit von Phänomenen oder eines gewissen Phänomens unterscheiden. Und im Vergleich, zum Beispiel zwischen einer Bewegung in der Gegenwart mit einer Bewegung in der Vergangenheit, entwickelt man eine Sensibilität für diejenigen Aspekte, über die die geschichtlichen Dokumente nichts aussagen, aber die der vergangenen ebenso gut wie der gegenwärtigen Bewegung eigen sein müssen.

Eine gute Beschreibung wird auch den Kontext der betreffenden Gemeinschaft oder Religion oder des betreffenden Phänomens in Betracht ziehen. Auch in Bezug auf den Kontext soll man den verschiedensten Aspekten Aufmerksamkeit widmen, insoweit sie für eine adäquate Beschreibung des erforschten Gegenstandes unerlässlich sind. Der Kontext kann außerdem Erklärungen des erforschten Gegenstandes liefern.

B. Die Erklärung

Mit der Erklärung eines religiösen Tatbestandes meinen wir die Angabe der Ursachen des Tatbestandes oder gewisser ihm eigener Aspekte. Mit dem Verständnis eines religiösen Tatbestandes meinen wir dagegen den disziplinierten Versuch, ihn zu verstehen, das heißt den angewandten hermeneutischen Versuch, die Bedeutung zu erfassen, welche der Tatbestand für eine Gruppe oder eine Person hatte oder hat.

Wir erklären einen religiösen Tatbestand, wenn wir die Ursachen angeben, welche zu seiner Existenz oder zu bestimmten seiner Aspekte geführt haben. Es gibt natürlich für jeden religiösen Tatbestand verschiedene Ursachen und Ursachen verschiedener Tragweite: zum Beispiel kurzfristig, mittelfristig und langfristig. Solche Ursachen beziehen sich immer auf die Kontexte des erforschten Tatbestandes: der geschichtliche Kontext für diachrone Erklärungen, der soziale Kontext für synchrone Erklärungen (zum Beispiel in den Sozialwissenschaften), der materielle oder organische Kontext für naturwissenschaftliche Erklärungen. Um komplizierte Phänomene wie die religiösen Tatbestände zu erklären, sollte man verschiedene Kontexte gleichzeitig berücksichtigen.

In Erklärungsversuchen wird man immer unten anfangen; dann stellt man fest, was auf diese Weise nicht erklärt worden ist, bevor man es auf eine andere Weise zu erklären versucht. Eine wirkliche Religionswissenschaft sollte ernsthaft versuchen, in diesem Sinn die von ihr erforschten religiösen Tatbestände zu erklären. Einer der Gründe, weshalb die Religionswissenschaft manchmal nicht als Wissenschaft anerkannt worden ist, ist gerade die Tatsache, daß sie die kausalen Erklärungen vernachlässigt hat. Es gibt dafür verschiedene Ursachen, die hier nicht weiter genannt werden sollen. Ich möchte nur bemerken, daß das Problem des Sinnes und der Bedeutung eines religiösen Phänomens erst ein wissenschaftlich aufzeigbares und relevantes Problem wird, nachdem man zuvor der rauen, nicht-geistigen, ja nicht-religiösen Wirklichkeit des Phänomens ihr volles Gewicht gegeben hat, einschließlich der infrastrukturellen Kräfte.

C. Das Verständnis

Ebensogut wie die Aufgabe des Erklärens in der Religionswissenschaft ins volle Licht gerückt werden muß, sollte das auch mit dem Verstehen der Fall sein. Ich habe dies bereits angedeutet und möchte nun etwas näher auf das Problem des Verstehens eingehen.

Wie gesagt hat es eine nicht unwichtige Richtung gegeben, die das Verstehen als eine Leistung ausgehend von der persönlichen Erfahrung des Forschers aufgefaßt hat. Jeder Forscher, so sagte man, geht von seinem eigenen, persönlichen Erfahrungsbereich aus, und im Laufe seiner Arbeit erweitert er diesen Bereich allmählich, so daß er eine immer größere Fähigkeit erwirbt, religiöse Erfahrungen anderer Religionen und anderer Kulturen *ab intra* zu verstehen. Mit anderen Worten: das Verstehen findet statt auf der Basis persönlicher Erfahrung des Forschers.¹⁴

Ohne die guten Absichten dieser Auffassung des Verstehens verneinen zu wollen, sollte man aber doch den ethnozentrischen, um nicht zu sagen personengebundenen und subjektiven Charakter dieses Vorgehens unterstreichen. Letzten Endes sind es die Voraussetzungen des Forschers und seines Kreises, welche den Rahmen, innerhalb dessen ein fremdes religiöses Phänomen verstanden werden soll, bestimmen. Aber der Versuch, Muhammad oder gegenwärtige islamische Bewegungen auf Grund der christlichen Erfahrung oder der kulturellen Erfahrungsweise des ausgehenden 20. Jahrhunderts in Europa zu verstehen, wird keinen großen Erfolg zeitigen.

Eine andere Richtung geht umgekehrt vor: sie sucht die bei Muhammad oder in den heutigen islamischen Bewegungen wichtigsten kulturellen und religiösen Voraussetzungen zu rekonstruieren, so daß die Bedeutung der dazugehörigen Ausdrucksweisen erfaßt werden kann. Es handelt sich im Grunde darum, die religiös-kulturellen Zusammensetzungen einer Gesellschaft zu rekonstruieren, um der Bedeutung einzigartiger Ausdrucksweisen dieser Gesellschaft habhaft werden zu können. Mit anderen Worten: Hier sind es nicht die Voraussetzungen des Forschers, sondern die Voraussetzungen des Phänomens, erforscht in seinem kulturellen und religiösen Kontext, welche den Schlüssel für das Verständnis des erforschten Phänomens enthalten.

Ich möchte noch eine Bemerkung zur Erforschung lebendiger Religionen und gewisser Aspekte der Religionen der Vergangenheit, über die es gute Dokumentationen gibt, anfügen. Solche religiösen Phänomene können auch dadurch besser verstanden werden, daß man ihre Bedeutung für die Gruppen und Menschen, die sich explizit darüber geäußert haben, mit in Betracht zieht. Denn die Bedeutung eines kulturellen oder religiösen Phänomens liegt nicht nur in den Voraussetzungen dieser Kultur oder Religion, sondern auch in den verschiedenen konkreten Bedeutungen, die es für diejenigen Gruppen und Personen hatte, die daraus Sinn geschöpft haben. Die Erfassung der Interpretationen, die einem Phänomen gegeben worden sind, ist Teil des Verständnisses des Phänomens.

¹⁴ Dies ist ein Merkmal der klassischen Religionsphänomenologie.

Auf jeden Fall soll das Verstehen, um in der Religionswissenschaft zugelassen zu werden, über die Intuition und über die subjektive und persönliche Erfahrung des Forschers hinaus erhoben werden. Damit dem Verständnis eine allgemeine Gültigkeit zukommt, können einige einfache Regeln formuliert werden:

(1) In dieser Art Forschung soll anerkannt werden, daß jedes religiöse Phänomen verschiedene Bedeutungen zur gleichen Zeit hat und daß seine »religiöse« Bedeutung sich neben seinen sozialen, ästhetischen, ethischen und rein materiellen Bedeutungen findet. Ein Phänomen verstehen heißt gerade die Verbindung und Artikulierung seiner verschiedenen Bedeutungen ausfindig machen. Die islamischen Bewegungen, von Muhammad bis zur Gegenwart, haben ihre Wirkung nicht nur wegen ihres religiösen Sinnes gehabt, und das Gleiche gilt für die christlichen Bewegungen.

(2) Im Versuch, religiöse Phänomene zu verstehen, soll begriffen werden, was solche Erscheinungen voraussetzen, und von welchen Voraussetzungen aus sie in der gegebenen Situation eine Bedeutung erlangen und sinnvoll sind. Ja, man soll vordringen zur Frage, welche mehr oder weniger verborgenen Regeln dem Sinn der betreffenden Phänomene zugrundeliegen. Es handelt sich dabei vor allem um Welt- und Lebenserfahrungen und -begriffe, die damals geläufig waren, die einen Teil des sozialen Lebens ausmachten und die, in diesem Milieu, als »religiös« anerkannt waren. Dasjenige, was »religiös« genannt wird, variiert natürlich von Kultur zu Kultur, von Zeit zu Zeit, von Ort zu Ort sowie von Situation zu Situation.

(3) Sobald die wichtigsten Elemente eines religiösen Systems in einer bestimmten Kultur oder Gesellschaft festgestellt worden sind, sollte sich die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Interpretationen richten, die ihnen von verschiedenen Gruppen und Personen verliehen wurden: zuerst auf bestimmte isolierte Phänomene, dann auch auf die Gesamtheit des religiösen Systems, auf seine »Wahrheit«.

In einer solchen »Verstehensforschung« soll der Allgemeinbegriff »Religion«, der dabei angewandt wird, nicht eine Definition, also eine Beschränkung des Religiösen enthalten. Im Gegenteil, wenn man sich darüber einig ist, daß jeder Tatbestand gegebenenfalls eine religiöse Qualität bekommen kann, je nach der ihm gegebenen Interpretation, und daß auch jedes religiöse Phänomen auf verschiedene Weisen interpretiert werden kann, braucht man einen offenen Religionsbegriff für solche Untersuchungen. Nur ein offener, ja semantischer Begriff von Religion läßt genügend Raum, um demjenigen, was in einer gegebenen Kultur als »Religion« betrachtet wird, und den verschiedenen ihm in dieser Kultur verliehenen Interpretationen gerecht zu werden.¹⁵

¹⁵ Früher benannten wir dies als »Neustilphänomenologie«; jetzt sprechen wir lieber von »angewandter Hermeneutik«, welche auch die Neustilphänomenologie umfaßt.

IV. Anwendung: Zum Verständnis der islamischen Wiederbelebungsbewegungen

Um die gegebenen Gedankengänge zu illustrieren und um der Gefahr einer zu großen Begrifflichkeit vorzubeugen, werden wir uns einem konkreten Thema zuwenden, und zwar den heutigen Wiederbelebungsbewegungen, namentlich im Islam. Sie existieren auch in anderen Religionen, wie im Judentum, im Katholizismus und im Protestantismus, wie Gelles Kepel dies in seinem Buch »Die Rache Gottes« beschrieben hat.¹⁶ Viele dieser Wiederbelebungsbewegungen, in verschiedenen religiösen Traditionen und in verschiedenen Kontexten, haben bestimmte gemeinsame Züge, die Vergleiche ermöglichen, wie Gilles Kepel sie ausgeführt hat. Nennen wir folgende sechs Eigenarten, die den islamischen Bewegungen gemeinsam sind:

(1) Immer wird auf grundlegende Texte der Schrift, also des Korans und der Tradition zurückgegriffen. Was die heutige Lektüre solcher Texte von der der Vergangenheit unterscheidet, ist ihr Charakter eines sozialen und eventuell politischen Engagements und ihre Wahl bestimmter Texte zur Untermauerung bestimmter Zielsetzungen, von reformistischen bis hin zu fundamentalistischen. Solche Texte statten Menschen, die sich aus ihrer Lage der Armut und der Bedrückung zu erheben versuchen, mit geistigen Waffen aus.¹⁷

(2) Es gibt eine starke Gemeinschaftsdimension in diesen Bewegungen, vielleicht um so stärker als diese Bewegungen Leute zusammenbringen, die isoliert, wenn nicht von den starken gesellschaftlichen Veränderungen entfremdet sind. Sie fühlen sich verschieden von der gegebenen Umwelt und wollen sich von ihr unterscheiden. Der Akzent liegt auf der Lebensweise, gegenseitiger Hilfe, Moscheebesuch und Erziehung in der Religion. Es gibt dabei eine neue Art Führer, die keine Religionsspezialisten sind und nicht aus den etablierten Familien stammen. Aber sie verstehen es, die Leute unter dem Banner der Religion zu mobilisieren, mit einem Engagement für konkrete Projekte. Dem Staat gegenüber enthalten diese Bewegungen einen islamischen Protest gegen Machtmißbrauch oder gegen grobe Schwächen der Regierung.¹⁸

(3) Solche Bewegungen wollen der Religion wieder eine Rolle im öffentlichen Leben zuerkannt sehen, gegen die Tendenz im heutigen Westen, die Religion in die Privatsphäre zurückzudrängen. Damit sind sie politisch aktiv mit dem Versuch, entweder von oben her die Macht in die Hände zu bekommen oder von unten her Netzwerke von Anhängern zu schaffen, die jederzeit für den politischen Kampf eingesetzt werden können.¹⁹

(4) Alle diese Bewegungen kennen ideale Konstruktionen, utopische Projekte einer zukünftigen Gesellschaft in Harmonie mit den sozialen Normen der Religion. Solche

¹⁶ G. KEPEL, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991.

¹⁷ O. CARRÉ, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris 1984.

¹⁸ O. CARRÉ / G. MICHAUD, *Les Frères musulmans (1928–1982)*, Paris 1983.

¹⁹ B. ETIENNE, *L'islamisme radical*, Paris 1987.

utopischen Projekte haben an Gewicht gewonnen gegenüber den säkularen Projekten der Nationalisten und der Sozialisten, die in wirtschaftliche Katastrophen mündeten.²⁰

(5) Ein fünfter Charakterzug ist der bei all diesen Bewegungen vorherrschende Wille zur Reinigung der Gemeinschaft und der Gesellschaft und zur Reform der Religion.

(6) Ein sechster Charakterzug dieser Bewegungen ist ihr internationaler Charakter. Obwohl sie sich in sehr verschiedenen Ländern entwickelt haben, verstehen sie sich als Teil ein und derselben »islamischen« Bewegung, einer Art »parallelen« islamischen Ökumenismus. Diese »islamische Internationale« ist Ausdruck eines Protestschreis gegen Mißstände und eine Alternative zu den offiziellen islamischen internationalen Organisationen, die vom konservativen Saudi-Arabien beherrscht werden.²¹

Außerst interessant ist festzustellen, daß auch die islamische Bewegung des Anfangs, deren Initiator Muhammad war, mit denselben Begriffen beschrieben werden kann:

1) Auch hier griff man zurück, wenn nicht auf eine Schrift, so doch auf bestimmte mündlich weitergegebene Rezitationen, die eine absolute Autorität genossen, die Autorität des absoluten Wortes.

2) Auch hier gab es eine starke Gemeinschaftsdimension, die über alle natürliche Loyalitäten hinausging.

3) Auch hier gab es einen politischen Willen. Er stellte sich als Wille zur Dominierung heraus, nachdem Muhammad die Macht in der Hand hatte, nicht nur in Medina, sondern auch in der Beherrschung Mekkas und des größeren Teiles Arabiens.

4) Auch hier gab es eine ideale Konstruktion der neuen muslimischen Gemeinschaft in Medina, und zwar mittels der von Muhammad ad hoc auferlegten Vorschriften und Reglementierungen. Der utopische Charakter erhellt sich aus der Tatsache, daß nicht alle Mitglieder der Gemeinschaft innerlich bekehrt waren und daß es keine Möglichkeit gab, zwischen Gläubigen und *Munāfiqūn* (Heuchlern) klar zu unterscheiden.

5) Auch hier war die Bewegung größtenteils eine Reinigungsbewegung (namentlich gegen Idolatrie) und eine Reformbewegung (namentlich der Religionen des Judentums und des Christentums).

6) Auch hier kann man vom internationalen Charakter der Bewegung sprechen, oder in der damaligen Terminologie: von ihrem transtribalen Charakter.

Wir wollen jetzt etwas näher auf diese Art Islambewegungen eingehen, wieder im Dreitakt von Beschreibung, Erklärung und Verständnis. Alle diese Wiederbelebungs-bewegungen verstehen sich als Bewegungen, die von einer *da'wa*, einem Appell, den Islam anzunehmen, zu befolgen und im Denken und Handeln nachzuleben, motiviert werden. Wie sollen wir sie beschreiben, erklären und verstehen? Was ist mit *da'wa* gemeint?

²⁰ O. CARRÉ, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris 1991.

²¹ So z.B. KALIM SIDDIQUI, *Issues in the Islamic Movement*, London 1980–81 (1400–1401).

A. Die Beschreibung

Von Anfang an hat es in der Geschichte des Islams eine Anzahl solcher Appelle und der von ihnen ausgelösten Bewegungen gegeben. Folgende *da'wa*-s, die vor allem an Muslime gerichtet waren, können als Beispiel genannt werden:²²

1) Die *da'wa Muhammads* im Rahmen seiner prophetischen Predigt. Sie war in Mekka nicht sehr erfolgreich und rief Widerstand hervor. Als Muhammad sich in Medina etabliert hatte, wirkte seine *da'wa* nicht nur dort, sondern auch unter den Beduinen und später den Stadtbewohnern Mekkas erfolgreich.

2) Die *Abbasidische da'wa*, die 749 im Nordosten Irans zur Revolution gegen die Umajjadische Herrschaft im Namen des Islams aufrief. Sie setzte sich erfolgreich durch mit einem Zusammenspiel unterschiedlicher Motivationen.

3) Die *Ismailische da'wa*, die im 9. und 10. Jahrhundert zur gewaltsamen Etablierung und Ausbreitung der Karmaten vom Nordosten Arabiens führte, und 909 die Fatimidendynastie in Tunesien sowie 969 in Ägypten festigte. Von Kairo aus wurde die Ismailische *da'wa* dann nicht nur innerhalb des schiitischen Fatimidenreiches, sondern auch in sunnitischen Gegenden nach wohl durchdachten Konzepten gepredigt. Man kann hier von einer großartigen Institutionalisierung der *da'wa* sprechen, die von einer *dā'ī* Elite konzipiert und verbreitet wurde.

4) Die *Almohadische da'wa*, die unter Ibn Tūmart (gest. 1130) als angekündigtem Mahdi in Marokko im 12. Jahrhundert eine puritanische Reformbewegung auslöste und sich später als Dynastie in Marokko und Spanien etablierte.

5) Die *Wahhabitische da'wa*, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Arabien das hanbalitische Gedankengut Ibn Taimiyyas in eine *da'wa*-Bewegung unter den Beduinen umsetzte und, mittels politischer Machtausbreitung der Sa'udis, bis 1820 und dann aufs Neue im 20. Jahrhundert den größeren Teil Arabiens unter ihre Herrschaft brachte.

6) Die *da'wa der Muslimbrüder* und ähnlicher Bewegungen im 20. Jahrhundert, die an Muslime den Appell zur Befolgung des Islams richten, im Kontext der grundlegenden Wandlungen, welche muslimische Gesellschaften durchmachen, und der Rolle des Staates dabei. Sie kann viele Formen annehmen: Vereine, politische Parteien, hierarchische Organisationen mit verschiedenen Haltungen dem Staat gegenüber.

7) Die *da'wa*, die sich muslimischerseits als *Mission* an Nichtmuslime wendet und die im Laufe des 20. Jahrhunderts institutionellere Formen angenommen hat; angefangen mit dem von Muhammad Raschid Rida 1912 in Alexandrien angeregten *Dār al-da'wa wa'l-irshād*. Jetzt gibt es Missionarsausbildungen in Saudi-Arabien und Libyen, wo in Tripoli die großartige *Da'wa-Organisation* etabliert wurde. Wahrscheinlich gibt es Ähnliches im Iran, Pakistan und Indonesien.

Soweit die Beschreibung, die namentlich für das 20. Jahrhundert auf ein sehr reiches Material zurückgreifen kann.

²² Art.: »Da'wa«, in: *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2, 168–170.

B. Die Erklärung

Als Erklärung der *da 'wa*-Bewegung ist die Formel, daß der Islam als solcher seine Praktizierung verlangt und daß Muslime als solche das Bedürfnis haben, ihren Islam zu befolgen und zu vertiefen, ungenügend. Eine Anzahl geschichtlicher Arbeiten über die gerade genannten *da 'wa*-Bewegungen, einschließlich der ursprünglichen Bewegung Muhammads, hat gezeigt, daß soziale Krisen, politische Machtbestrebungen, wirtschaftliche Probleme und andere externe Faktoren eine überaus wichtige Rolle spielen bei der Auslösung und Gestaltung dieser Bewegungen. Und die neueren Forschungen über die gegenwärtigen Bewegungen einer Fundamentalisierung, einer Aktivierung, kurz: eines Zurückgreifens auf den Islam suchen die wirklichen Ursachen fast ausschließlich im sozialen Kontext, in dem die sich so organisierenden Muslime leben. Kepels »Die Rache Gottes« regt dazu an, die Grundursache sämtlicher Fundamentalismusbewegungen in Islam, Judentum und Christentum in den politischen und wirtschaftlichen Problemen des Endes der sechziger und des Anfangs der siebziger Jahre zu suchen.

Nicht nur von westlichen Soziologen, Historikern und politischen Wissenschaftlern, sondern auch von muslimischen Forschern selbst wird die Erklärung dieser Bewegungen vor allem im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Kontext gesucht, oder dieser wird zumindest als Anregung betrachtet, aufgrund derer die betreffenden Bewegungen eine neue Bezugnahme auf ihre religiösen Quellen und Traditionen suchen.²³ Was dabei eigentlich in den betreffenden Menschen selbst vorgeht, wie diese selbst die gegebene Wirklichkeit und ihren Islam deuten, wird dabei meistens ganz außer acht gelassen.

C. Das Verständnis

Die Frage ist, was die *da 'wa*, der Appell an den Islam, der Appell, bessere Muslime zu werden, eigentlich beinhaltet und wie wir die dabei von Muslimen ausgeführten Sinndeutungen besser verstehen können. Wie können wir zu den Bedeutungsinhalten solcher Bewegungen vordringen? Beginnen wir mit dem von den betreffenden Leuten vielfach verwendeten Begriff *da 'wa* selbst.

Da 'wa.²⁴ Das Substantiv *Da 'wa* ist hergeleitet vom Verb *da 'ā*, das zwei wesentliche Bedeutungen hat:

- a) wünschen, bitten;
- dies kann eine religiöse Bedeutung haben:

²³ Sehr interessant in dieser Hinsicht ist die Sondernummer der *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2 (April 1988). Unter dem Titel »Islam and Politics« sind hier Beiträge muslimischer und anderer Autoren veröffentlicht.

²⁴ Art. »D'W«, in: E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, Book I, Part 3, London-Edinburgh 1867, 883-885. Vgl. auch: H. WEHR (Hg.), *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Leipzig 1968, 254f.

- 1) *da 'ā li*: für jemanden oder für eine Sache beten,
- 2) *da 'a 'ala*: verfluchen.
- b) eine Person drängen, etwas zu tun;
auch dies kann eine religiöse Bedeutung haben:
aufrufen, ausrufen, auffordern, mahnen,
insbesondere: zum Islam als der wahren Religion.

Das Substantiv *da 'wa* hat dann folgende Bedeutungen:

- a) Einladung (zum Beispiel zu essen und zu trinken, zu einer Feier);
auch dies kann eine religiöse Bedeutung haben:
- 1) die Handlung des Betens,
- 2) der Aufruf zum Gebet,
- 3) speziell: ein Aufruf oder eine Einladung zum Islam.

Da 'watu'l-islām: die Erklärung, daß man den Islam als die wahre Religion annimmt.

Im Koran hat *da 'wa* zwei religiöse Bedeutungen:

- 4) ein Aufruf oder eine Einladung von Gott, Sure 30,24 = Aufruf an die Toten im Grab am jüngsten Tag,
- 5) ein Appell an Gott, sei es als Gebet oder Gelübde,
Ibrahims Gebet, Sure 2,123,
Salomons Gebet, Sure 38,34.

Im Substantiv *da 'wa* überwiegt die religiöse Bedeutung.

- b) Konfederation (Fähigkeit, einer Person zu helfen, sie zu schützen).

Seit dem Anfang des Islams hat die Bedeutung des Wortes *da 'wa* sich weiter entwickelt in einem religiösen wie in einem sozial-politischen Sinn. Dies zeigt etwas davon, was die *da 'wa*-Bewegungen für ihre Mitglieder selbst bedeutet haben:

1) Entwicklung der religiösen Bedeutung: Die religiöse Bedeutung ist von Anfang an die Einladung, die den Menschen im Namen Gottes von den Propheten ausgesprochen wird, an die wahre Religion (d.h. den Islam) zu glauben (Sure 14,46). So hatte jeder Prophet von Adam bis Muhammad seine eigene *da 'wa* gehabt. Die Sendung Muhammads war, die *da 'was* der ihm vorausgehenden Propheten zu wiederholen und zusammenzufassen in der einen *da 'wat al-Islām*, der *da 'wat al-Rasūl*. Der Prophet hat die *da 'wa* zu proklamieren.

Eine interessante Gelegenheit, die *da 'wa* zu verkündigen, ergibt sich namentlich im Djihād zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Vor Beginn des Kampfes soll eine *da 'wa* stattfinden, und nur wenn der Feind sich weigert, die *da 'wa* anzunehmen, kann der Kampf als gesetzlicher Djihād stattfinden.

Abgesehen von einem Appell oder einer Einladung, den Islam anzunehmen, meint *da 'wa* dann auch den Inhalt dieses Appells oder dieser Einladung. Es bedeutet dann: Religion, religiöses Gesetz, autoritative Tradition. Das Wort *da 'wa* kann dann synonym mit *sunna*, *shari'a* und *dīn* gebraucht werden.

Noch einen Schritt weiter geht die Ausdehnung der Bedeutung von *da 'wa* auf alle diejenigen, die den Appell oder die Einladung gehört und angenommen haben, das

heißt, die ganze islamische Gemeinschaft, die als eine Folge dieses Appells als eine geeinte Gemeinschaft angesehen wird. Das Wort *da 'wa* wird dann Synonym zu *umma*.

Auf diese Weise wird das Wort *da 'wa* ein allumfassender Begriff für Muslime, so wie das Wort »Religion« allumfassend wurde im Westen: beide Begriffe deuten etwas religiös Umfassendes an.

2) Entwicklung der sozial-politischen Bedeutung: Es gibt eine sozial-politische Bedeutung von *da 'wa*, die sich parallel zu der religiösen Bedeutung entwickelt. Schon früh beginnt der Begriff die Bedeutung einer Einladung zu erlangen, der guten Sache einer bestimmten Person oder Familie zu folgen und das Recht der Führung (imāma) über die Muslime für sich zu fordern. Die Annahme dieser Einladung impliziert sodann die Anerkennung einer besonderen zivilen und geistigen Autorität und des Prinzips einer idealen Gesellschaft oder eines idealen (theokratischen) Staates, die von dieser besonderen Autorität gestiftet oder wiederhergestellt sind.

Im Laufe der Zeit dehnt die Bedeutung von *da 'wa* sich dann von der Zugehörigkeit zu einer Person oder Familie aus zur ganzen Organisation und dem Instrumentarium, die von oder für diese Person oder Familie gegründet wurden, um diesen idealen Zustand auf Erden zu verwirklichen und die größtmögliche Zahl an Anhängern für dieses Ideal zu gewinnen.

Am Ende kann die *da 'wa*, von einem politischen Standpunkt aus gesehen, appellativ als Mittel dienen, um ein neues Reich in einem islamischen Kontext zu errichten. Jeder Abenteurer, der charismatische Eigenschaften für sich beanspruchte und der Autorität zu gewinnen suchte, konnte dieselbe Taktik gebrauchen, nämlich seine eigene *da 'wa* zu festigen, um soziale Macht zu gewinnen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der Begriff der *da 'wa* ein äußerst dynamischer Begriff mit starken religiösen Anklängen ist. Er deutet im Wesentlichen zwei Dinge an: einerseits die grundsätzliche Abhängigkeit des Menschen und der Gemeinschaft von übermenschlichem Beistand und damit sein Verlangen nach Unterstützung durch jenseitige Quellen. Andererseits deutet es den Aufruf einer solchen übermenschlichen Autorität an, die wahre Religion anzunehmen, Menschen zu einer neuen Lebensweise innerhalb einer neuen Gemeinschaftsbewegung auf der Grundlage des Islams anzuregen. Die *da 'wa* impliziert eine spezielle Art sozial-politischer Führung einer Gemeinschaft, eine Führung, die über eine transzendente Legitimation verfügt und Normen jenseitigen Ursprungs auferlegen kann.

Letztlich hat *da 'wa* eine kognitive Dimension, da sie größtenteils mittels der Predigt und der Mitteilung wesentlicher Information stattfindet. Die Inhalte dieser Predigt, die stark von koranischen Motiven beherrscht wird, sollen als wahr angenommen werden. Die dabei erworbene Erkenntnis soll das Bewußtsein erleuchten, das Gewissen wecken, und das Verhalten der betreffenden Menschen in einem bestimmten Sinn anregen.

Um die islamischen Wiederbelebungsbewegungen zu verstehen, müssen folgende Momente genau beachtet werden:²⁵

a) Islamischer Kontext: Der Appell an Muslime, bessere Muslime zu werden und ihren Islam zu befolgen, und an andere Menschen, den Islam als die wahre Religion anzunehmen, hat einen Sinn vor allem innerhalb des internen, also des islamischen Rahmens. Sowie der Sinn der *da'wa* im gepredigten Islam liegt, werden alle konkreten Bedeutungen aus dem Koran abgeleitet. Um heutige Muslime zu einer besseren Praxis ihrer Religion aufrufen zu können, müssen die Gläubigen schon von der Vorzüglichkeit ihrer Religion überzeugt sein und den Koran als ihre unbedingte Grundlage anerkennen. Sodann wird der Angesprochene sich dem Zeichensystem des Korans öffnen, um dem Appell Folge leisten zu können. Und bevor der Nichtmuslim die *da'wa* zum Islam annehmen kann, muß auch er sich diesem Zeichensystem öffnen. Die *da'wa* setzt also die unbedingte Gültigkeit des koranisch-islamischen Zeichensystems voraus. Aber der Islam, der gepredigt wird, ist und bleibt offen zur Diskussion, auch wenn er autoritativ in der *da'wa* dargestellt wird. Die Geschichte sowie die heutige Zeit zeigen, daß die *da'wa* zu vielen verschiedenen Formen von Islam aufrufen kann. Oder anders gesagt: Ausgehend vom allgemeinen Begriff des Islams wird jede *da'wa* faktisch eine spezifische Islamform darstellen bzw. zu ihr aufrufen.

b) Intentionen: Nicht nur jede *da'wa*-Predigt, sondern auch jede *da'wa*-Bewegung hat ihre Absichten, und um sie zu verstehen muß die Konstellation dieser Absichten herausgefunden und analysiert werden. Wir sprechen hier von Intentionen: die innere Dynamik der *da'wa*-Predigten und -Bewegungen ist mit ihren Intentionen gegeben. Soweit diese Intentionen ein absolutes Ziel haben, werden sie selbst auch absolut, das heißt sie verabsolutieren sich. Solche Verabsolutierungen können ebensogut Glaubensweisen und Vorstellungen, Ideen und Verhaltensweisen betreffen. Soweit diese Intentionen sich selbst nicht verabsolutieren, sind sie auch offen für die Relativität ihrer Ziele, ja die Relativität menschlicher Religion selbst. Allem Anschein nach trägt jede *da'wa* das Element der Verabsolutierung in sich und eine phänomenologische Intentionsforschung soll sodann die Inhalte dieser Verabsolutierung hinterfragen, sei es den Worten der Prediger gemäß, sei es den Verhaltensweisen der Anhänger der Bewegung gemäß. Die Frage ist dann: was läßt sich über den jeweils gepredigten »Islam« (das heißt: die jeweilige Islamdeutung!) wissenschaftlich aussagen?

c) Ausgebildete Religionsformen: Sobald eine *da'wa* zu einer Bewegung führt und gemeinschaftsstiftend wirkt, führt sie auch zu einer bestimmten Form des Islams, einer bestimmten Religionsform. Bestimmte Korantexte werden häufig gebraucht; bestimmte Verhaltensweisen werden modellartig vorgeführt; bestimmte Deutungen des Islams werden autoritativ durchgeführt. So sind die vielen *da'wa*-Bewegungen als ebenso viele Varianten der muslimischen *umma* und des *islāms* selbst anzusehen und zu bewerten. Eine Bewegung wie die Muslimbruderschaft hat ihr eigenes Symbolkapital entwik-

²⁵ Die drei betreffenden Momente entsprechen, systematisch gesehen, der kontextuellen Forschung, der angewandten hermeneutischen Forschung für die Subjekt-Seite und der angewandten hermeneutischen Forschung für die Objekt-Seite.

kelt, ihre eigenen Verhaltensweisen ausgeprägt, ihre eigene Islamdeutungen durchgeführt. Unter unterschiedlichen Umständen hat sie eine bestimmte Führung als Autorität akzeptiert, aber diese Führung verfolgte je nach den Umständen verschiedene Strategien.

Letzlich haben wir es heutzutage überhaupt mit einer großartigen Differenzierung der Religionsformen des Islams zu tun. Es hat im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht nur innerhalb des etablierten Islams, des mystischen Islams und des Volksislams, sondern gerade auch innerhalb der islamischen *da'wa*-Bewegungen immer mehr Unterschiede gegeben, immer mehr Varianten, die untereinander um die Durchsetzung ihrer bestimmten Islamdeutung kämpfen. Und dabei spielt die *da'wa* eine ungeheuer wichtige Rolle, die man in der Terminologie der modernen Medienwissenschaft als Propagandaweise für bestimmte gemeinschaftsbildende Religionsformen mit Berufung auf den Islam bezeichnen kann. Innerhalb des sehr weiten Zeichen- und Symbolsystems des Islams hat jede *da'wa*-Bewegung ihr eigenes Subsystem ausgebildet. Leider sind diese Subsysteme noch kaum auf ihre Inhalte untersucht worden, und solange das nicht geschehen ist, bleiben die heutigen islamischen Bewegungen uns zu wesentlichen Teilen unbekannt.

V. Wissenschaftliches Interesse dieses Vorgehens

Ich möchte das wissenschaftliche Interesse dieses skizzierten Ansatzes zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik folgendermaßen in drei Hinsichten zusammenfassen:

1) Dadurch, daß hier nach der Beschreibung und der Erklärung das volle Gewicht auf das Verständnis gelegt wird, wird eine bedauernswerte Lücke in unserer Erkenntnis neuzeitlicher »islamistischer« Bewegungen geschlossen. Wenn auch die *da'wa*-Bewegungen normalerweise im Westen emotionale Reaktionen hervorrufen, sollte der Forscher sich um Verständnis, auch des Aktes der *da'wa*, bemühen.²⁶

2) Der Ansatz bietet ein Instrumentarium für die Erforschung auch andersartiger religiöser Appelle in der Neuzeit und Gegenwart, Aufrufe, die bis heute kaum inhaltlich erforscht worden sind: vom päpstlichen Missionsprogramm Europas bis zu den Programmen der Independent Churches in Afrika und letztlich bis zu den heutigen Bemühungen um die Wiederbelebung von Religion überhaupt.²⁷

²⁶ Man denke z.B. an islamische Predigten: S. PRÄTOR, *Türkische Freitagspredigten. Studien zum Islam in der heutigen Türkei*, Berlin 1985. Die *da'wa* kann zwar die Form der Predigt annehmen, sie ist aber selbst ein Akt, eine an eine Person oder Gruppe gerichtete Handlungsweise, eine dialogische Aufforderung. Der Europäer, der die *da'wa* zum Islam empfangen hat, wird dieses Moment im Leben nicht leicht vergessen. Wie andere religiöse Aufrufe oder Appelle ist die *da'wa* als Akt und Erfahrung nicht so leicht zu objektivieren wie eine Predigt auf Tonband.

²⁷ Kernmoment solcher religiöser Appelle ist, sich in gegebenen Umständen angesprochen zu wissen bzw. das Ansprechen des Menschen, wie es in der Mission geschieht.

3) Gerade für unsere Zeit wäre es nicht unwichtig, der Frage nachzugehen, wie die vielen existierenden religiösen Bewegungen mit dem gegebenen Traditionsgut umgehen, anders ausgedrückt: wie sie religiöse Subsysteme ausbilden aus bestimmten Intentionen heraus, die sich auf Verwirklichungen in der heutigen Welt richten.²⁸

VI. Theoretisches Interesse dieses Ansatzes

Zum Schluß möchte ich das theoretische Interesse dieses skizzierten Ansatzes für unsere religionswissenschaftliche Forschung ebenfalls in drei Hinsichten folgendermaßen zusammenfassen:

1) Dadurch, daß Erklärung und Verständnis als zwei Korrelate angesehen werden,²⁹ wird die Hermeneutik religiöser Phänomene hier in enger Beziehung zu den konkreten Bedingungen des Kontextes betrieben. Während jede Erklärung auf dem Ausfindigmachen allgemeiner Regeln beruht, wie sie sich in den Kontexten finden, richtet sich jedes Verständnis auf den spezifischen Sinn und die spezifische Bedeutung einer Person, einer Religion oder eines Phänomens. Dabei werden solche spezifischen Bedeutungen weitergegeben als Zeugnisse, die einen Teil des Lebens ausmachen. Mit der religiösen Bedeutung gehen immer andere Bedeutungen einher und menschliche Deutungen korrelieren mit infrastrukturellen Gegebenheiten. Anders ausgedrückt, eine religiöse Bedeutung ist nicht ein Sinn, der außerhalb der Wirklichkeit und ihrer infrastrukturellen Gegebenheiten liegt. Sie ist vielmehr eine Dimension der Interpretation; globale Interpretation der Wirklichkeit als eine besondere Ebene, um die ganze Wirklichkeit zu interpretieren, aber immer in einer konkreten Situation und aus einem dort gefundenen und im Moment absoluten Sinn heraus.

Die Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen ist in diesem Ansatz wesentlich eine bestimmte Weise, den Unterschied zwischen Tatsache und Bedeutung zu artikulieren. Dieselben Tatbestände können auf sehr verschiedene Weisen erforscht werden. So kann man religiöse Phänomene als soziale Tatsachen erforschen, die ganz und gar Teil des faktischen Kontextes sind; das führt zu Erklärungen. Aber man kann dieselben Phänomene auch ihren Bedeutungen nach erforschen, wenn man die Interpretationen studiert, die dazu geliefert wurden. Dann werden solche Tatbestände als Bedeutungsphänomene statt als soziale Tatsachen studiert. Denn wenn es wahr ist, daß es die religiösen Interpretationen sind, die gewisse Tatbestände religiös machen, dann sollte man diesen Interpretationen alle Aufmerksamkeit schenken. Dies ist auch der Grund, weshalb meines Erachtens die Religionswissenschaft nach der Erklärung der Tatsachen aus ihren kontextuellen Ursachen zum Verständnis weiterschreiten muß, das wir »angewandt hermeneutisch« genannt haben: das Verständnis der religiösen Interpretationen

²⁸ Das Zurückgreifen auf gegebenes Traditionsgut, also die Rücksichtnahme auf die Vergangenheit, ist schon ein Moment der Institutionalisierung einer religiösen Bewegung.

²⁹ Meistens werden Erklärung und Verständnis einfach einander entgegengesetzt. Wir befürworten die These, daß das Verstehen das Erklären voraussetzt, bzw. daß die angewandte hermeneutische Forschung eine bis zum Ende gehende kontextuelle Forschung verlangt.

und Deutungen, die bestimmten Phänomenen von bestimmten Gruppen oder Personen in bestimmten Situationen gegeben wurden und werden.

2) Die Erforschung mittels Beschreibung, Erklärung und Verständnis religiöser Tatbestände und religiöser Systeme genügt in der Religionswissenschaft. Hinzu kann natürlich eine allgemeinere Interpretation religiöser Phänomene und religiöser Systeme kommen. Wenn es sich dabei um eine wissenschaftliche Theorie objektiver Geltung handelt, fällt sie in den Bereich der Religionswissenschaft. Wenn es sich dagegen um eine bestimmte Ansicht oder Vision über religiöse Tatbestände, religiöse Systeme und die Religion als solche handelt, fällt sie aus der Religionswissenschaft selbst heraus, kann aber andere als rein wissenschaftliche Funktionen erfüllen.³⁰

3) Ein letzter Beitrag unseres Ansatzes für das Verständnis von Religionen soll noch genannt werden. In der Schule haben wir alle gelernt, Religionen als mehr oder weniger geschlossene Systeme zu fassen. Entspricht dies der Wirklichkeit? Die Frage ist nicht unwichtig in einem Zeitalter fortgeschrittener Forschung und fortschreitenden Dialogs. Wie alle Systeme können auch religiöse Systeme zu geschlossenen Systemen gemacht werden, zum Beispiel im Kampf gegen rivalisierende Ideologien oder im Fall von Minderheitsgruppen, die ihre Existenz mit Hilfe ihrer Religion verteidigen müssen. Aber bevor solche Reduzierungen und Abgrenzungen vorgenommen werden, sind Religionen grundsätzlich als offene Zeichen- und Symbolsammlungen anzusehen, die verschieden gedeutet werden können. Das gilt auch dann, wenn im Laufe der Geschichte nicht nur solche Zeichen und Symbole, sondern auch die davon gegebenen Interpretationen endgültige und unveränderliche Formen erhalten oder zumindest scheinbar erhalten haben.³¹

Letzten Endes sind es die den Tatbeständen und den Zeichen- und Symbolsystemen gegebenen Interpretationen und Anwendungen, die uns interessieren, einschließlich der sich selbst als »endgültig« ansehenden Interpretationen und Anwendungen. Denn sie alle haben die großen Orientierungen des geistigen Abenteuers der Menschheit geprägt und prägen es noch heute.³²

³⁰ Eine Theologie der Religion bzw. der Religionen, eine geistig-spirituelle Deutung der Religion, aber auch eine rein materielle Deutung religiöser Erscheinungen fallen also aus dem Bereich der Religionswissenschaft, wo gerade Forscher verschiedener Herkunft und Gesinnung sich empirisch-wissenschaftlich verständigen und zusammenarbeiten müssen.

³¹ Unser Ausgangspunkt, daß Religionen sowie ideologische Systeme bei ihrem geistigen Entwurf wesentlich Horizonte eröffnen und alles andere als geschlossene Systeme sind, bewährt sich in der Erforschung neuer religiöser Bewegungen. Unter bestimmten sozial-politischen Bedingungen schließen solche Bewegungen sich ab, so wie Religionen unter bestimmten sozial-politischen Bedingungen einer »Fundamentalisierung«, »Integrierung«, »Aktivierung«, »Ideologisierung« usw. erliegen können. Unsere These, daß Religionen wesentlich offene Symbol- und Zeichensysteme sind, mag gegen das übliche westliche Religionsverständnis stehen, aber sie läßt sich durchhalten. Zwar hat sich Religion gerade im geschichtlichen Christentum, Judentum und Islam abgeschlossen, aber dies ist unseres Erachtens wesentlich durch äußere Bedingungen verursacht worden.

³² Diese Forschung, die sich auf die Interpretationen und Deutungen – sowie ihre Anwendungen – von Tatbeständen richtet, ist ein empirisches Vorgehen insoweit die betreffenden Interpretationen, Deutungen und Anwendungen religiöser und anderer Tatbestände empirisch feststellbar und verifizierbar sind. In dieser Forschung stellen wir nicht nur Tatsachen fest, sondern auch die diesen von bestimmten Personen und Gruppen verliehenen Interpretationen, Deutungen und Anwendungen. Hier liegt unser Ansatz zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik.

FURUKAWA ROSEN¹ (1871–1899) UND DAS ZEITALTER DES SKEPTIZISMUS

von Gotelind Müller

Die Meiji-Zeit (1868–1912) spielte für den Westen und seine Suche nach Verständnis Japans eine besondere Rolle als Zeit des Umbruchs von Alt zu Neu und der intensiven Begegnung von Innen und Außen. Man suchte und sucht in ihr den Schlüssel zur Frage, wie Japan den »Sprung in die Moderne« schaffte und was andere Länder daraus lernen könnten. Diese Fragestellung bedeutete im Bereich der Ideengeschichte, daß sich die Aufmerksamkeit der Rezeption westlichen Gedankengutes zuwandte. Selbiges erschien wie im Zeitraffer vor den Augen des Betrachters: von Griechenland – unter Auslassung des Mittelalters – direkt zur Renaissance und dann im Eiltempo zu den neuesten Theorien. Religiöse Themen rückten dabei an den Rand. Was religionsgeschichtlich in der Meiji-Zeit interessierte, war in diesem Zusammenhang das Christentum, vornehmlich in seinem Einfluß auf die Erziehung und bezüglich seiner Verbindungen zum oppositionellen Denken.

Mit der Frage der Rezeption stellte sich aber auch die nach den autochthonen Elementen im Modernisierungsprozeß. Gerade im Hinblick auf die Ausbildung des japanischen Nationalismus und schließlich des Faschismus wandte sich die Forschung daher der Entwicklung des Shintô zu. Die Entwicklung des Buddhismus der Meiji-Zeit hingegen erregte bislang sehr viel weniger Aufmerksamkeit,² war er doch weder »westlich« und »neu« wie das Christentum, noch galt er als »typisch japanisch« wie der Shintô. Vielmehr schien der Buddhismus – bestenfalls mit Ausnahme des Nichirenismus, der sich mit nationalistischer Ideologie verbinden konnte – ein Relikt zu sein, das nur noch schemenhaft durch ein sich modernisierendes Japan geisterte.

¹ Personennamen werden in der in Japan üblichen Reihenfolge genannt, d.h. der Familienname steht voran.

² Der m. W. erste Autor, der sich dennoch für diese Thematik zu interessieren begann, ist der bereits emeritierte YOSHIDA KYŪICHI, und bis heute können seine Publikationen als grundlegend gelten. (Derzeit wird an der Herausgabe seines Gesamtwerkes gearbeitet.) Er verfaßte u.a. das 1959 erschienene *Nihon kindai bukk'yōshi kenkyū*. Der zweite bedeutende Autor ist der etwas jüngere IKEDA EISHUN, der 1976 zwei Bücher herausbrachte: *Meiji no bukk'yō – sono kōdō to shisō* und *Meiji no shinbukk'yō undō*. Er ist außerdem der Herausgeber des Bandes über die Meiji-Zeit in der Reihe *Ronshū nihon bukk'yōshi* (Bd. 8, 1987). Auch der inzwischen ebenfalls emeritierte KASHIWARA YŪSEN publizierte mehrfach über die neuere Geschichte des Buddhismus, u.a. *Nihon bukk'yōshi – kindai* (1990). Speziell mit der Frage der Modernisierung im buddhistischen Denken befaßte sich der Religionswissenschaftler SERIKAWA HIROMICHI in seinem 1989 erschienenen *Kindaika no bukk'yō shisō*. (Erscheinungsort jeweils Tōkyō.) Im westsprachigen Raum ist NOTTO R. THELLE mit seinem 1987 erschienenen *Buddhism and Christianity in Japan – From Conflict to Dialogue, 1854–1899* (Honolulu) zu nennen, der eine große Zahl bis dato verfügbarer japanischer Materialien und Ergebnisse zugrunde legt und eine gute Bibliographie bietet. Ansonsten sind sporadisch einzelne Meiji-Buddhisten Gegenstand japanischer Arbeiten geworden, und neuerdings zeichnet sich auch in der amerikanischen Japanologie ein zunehmendes Interesse ab.

Die Einschätzung, daß der Buddhismus nach den Höhen der Kamakura-Zeit im Grunde nur mehr und mehr seinem Ende entgegendämmerte, zermalmt unter den Rädern der einziehenden Moderne, ist noch nicht einmal ein neues Vorurteil, vielmehr teilten es nicht wenige führende Köpfe der damaligen Zeit. Für sie schien das Heil in allem anderen zu liegen als in solch einer verstaubten »Beerdigungs-Religion«.

Wie reagierten nun die Buddhisten auf die Infragestellung durch die Modernisierung? Die breite Ablehnung, die der Buddhismus nach dem Untergang des Tokugawa-Regimes erfuhr, löste ein Krisenbewußtsein aus. Das Wort vom *mappô* (Endzeit) machte wieder die Runde. Seine verbürgt geglaubte Stellung im Staate war dem Buddhismus entzogen worden, als er zwangsweise vom Shintô getrennt wurde und man in der Verfassung 1889 die allgemeine Religionsfreiheit (mit gewissen Einschränkungen) verankerte. Ja, zu Beginn der Meiji-Zeit erlebte er eine regelrechte Verfolgung. Das lang geschmähte Christentum etablierte sich zusehends und entpuppte sich als ernstzunehmende Konkurrenz, während der an Protektion gewöhnte Buddhismus sich meist mit den falschen Partnern in seinem Kampf um Selbstbehauptung liierte und so noch mehr ins Abseits zu geraten drohte.

Langsam setzte sich daher unter den Buddhisten die Erkenntnis durch, daß es den »Weg zurück«, die schlichte Wiederbelebung des Alten (*fukko*), einfach nicht mehr geben konnte. Der Buddhismus war in Frage gestellt, zunächst nur äußerlich organisatorisch, dann aber auch zunehmend in seinen Inhalten. War seine ganze Lehre nicht überholt durch all die neuen Erkenntnisse der Wissenschaft?³ Wozu taugte er noch in einem sich wandelnden Japan?

Diese Fragen bedrängten die Buddhisten in ihrem Selbstverständnis. Die herkömmliche Apologetik fruchtete wenig, und die Beschwörung buddhistischer Moral und Lebensführung seitens der Traditionalisten ermüdete die meisten mehr, als daß sie dazu anspornte, die Krise zu bewältigen. Es mußte etwas geschehen, um aus der Rolle des Ewig-Gestrigen herauszukommen. Aber wie?

1894 erschien in der Zeitschrift *Buddhismus* ein programmatischer Artikel eines jungen Buddhisten, der eine neue Ära hereinbrechen sah: die des Skeptizismus. Der Autor, Furukawa Isamu (bekannter als Furukawa Rôsen), 1871 in Wakayama geboren, gehörte zur Nishi-Honganji-Linie der Shinshû. Im Laufe seiner Erziehung kam er am *Meiji gakuin* mit dem Christentum in Berührung. Nach dreimonatiger Ehe geschieden, starb er bereits im Jahre 1899 an einem Lungenleiden.⁴ Er war an der progressiven Zeitschrift *Hanseikai zasshi* beteiligt (später in *Chûô kôron* umbenannt), die vom Reformflügel des Nishi-Honganji getragen wurde und dem Christentum gegenüber relativ tolerant war. Später gründete er eine buddhistische Jugendbewegung (der Beginn der »Bewegung für einen neuen Buddhismus«) und die *Keiikai*, eine ebenfalls reformorientierte Gruppe, deren Organ die Zeitschrift *Buddhismus* war, aus der der im folgenden übersetzte Artikel stammt.

³ Einer der Hauptstreitpunkte war lange das eher mythische Weltbild des Buddhismus. (Vgl. N. R. THELLE, *Buddhism and Christianity in Japan*, 32)

⁴ Zur Biographie siehe »Furukawa Rôsen ryakuden« von seinem Freund SUGIMURA JÛÔ in dem von diesem herausgegebenen *Rôsen ikô*, Tôkyô 1901, 407–416.

Furukawa hatte sich bereits in der »Erziehungs-Debatte« profiliert. Dieser Streit hatte sich an einem Vorfall von 1893 entzündet, bei dem der Christ Uchimura Kanzô das kaiserliche Erziehungsedikt nicht gebührend geehrt haben soll. Die Debatte ging letztlich um die Vereinbarkeit von Christentum und Nationalismus. Als anti-christlicher Hetzer tat sich besonders Inoue Tetsujirô hervor, beklatscht vom Gros der japanischen Buddhisten. Furukawa hingegen warnte vor dieser unkritischen Parteinahme.⁵ Er setzte sich mit dem Christentum kritisch, doch unpolemisch und nicht ohne Sympathie auseinander. Besonders die 1887 nach Japan gekommene unitarische Bewegung fand seine Hochachtung aufgrund ihrer »modernen« Anschauungen, mit denen sie die christliche Lehre zu »bereinigen« suchte.

Der Unitarismus lehnte den trinitarischen Gottesbegriff ab und berief sich auf drei Standpunkte: 1. rational-wissenschaftliche Wahrheit statt Autorität der Tradition; 2. freie Untersuchung als Methode; 3. höchste moralische Entwicklung des einzelnen und der Gesellschaft als Ziel. Der Unitarismus verstand sich als modern, optimistisch, aktiv, und er glaubte an den steten Fortschritt.⁶ »Freies kritisches Denken« war das Schlagwort, mit dem die Tradition überwunden werden sollte. Doch für Furukawa sollte das Methode, nicht Prinzip sein, weswegen er auch Kritik an den Unitariern übte. Ganz im evolutionistischen Denken seiner Zeit glaubte er an ein Drei-Phasen-Modell, einen dialektischen Prozeß, den jedes Denken unentwegt durchlaufen müsse, nämlich vom Dogmatismus über den Skeptizismus hin zum Kritizismus und daraus resultierend zu einem neuen Dogmatismus. Er versuchte auf diese Weise, die momentane kritische Situation des japanischen Buddhismus als notwendige Stufe eines unausweichlichen Prozesses zu begreifen.

Seine Ausführungen belegen ein sehr schematisches, eindimensionales und fortschrittsgläubiges Denken, das mit einer griffigen mechanischen Dialektik die gesamte Geistesgeschichte der Menschheit zu erfassen suchte und damit kulturelle Verschiedenheiten ausschloß. Demgemäß war auch Japan kein Sonderfall, sondern mußte sich den Zwängen dieser »Weltgesetze« beugen. Furukawa begründete das Schema im einzelnen nicht und blieb auf einer allgemeinen und provokativen Ebene stehen. Seine Darstellung der westlichen Philosophiegeschichte ist mehr als fragwürdig, ja teilweise geradezu falsch, die östliche, die ihm hätte vertrauter sein müssen, erwähnt er nur am Rande, was umso mehr beweist, wie vereinfachend und schematisch er mit der Tradition umging. Die Logik des Modells sollte die gesamte Geschichte zwingen, die damit rationalisiert und doch zugleich als große Zukunft glorifiziert wurde. Dieses Vorgehen läßt sich aus seiner Zielsetzung erklären, ging es Furukawa dabei doch letztlich darum, radikale Reformen im Buddhismus zu fordern, diese »Revolution« aber mit Verweis auf ihre »Natürlichkeit« zu entschärfen. Es war daher im Grunde ein Versuch, eigene Forderungen universal als Gesetzmäßigkeiten zu legitimieren, gegen die man nicht angehen könne und die im Sinne von Fortschritt zu verstehen seien und also auf etwas Höheres hienzielten – ein Argument, das Kritiker besänftigen sollte. Gewisse Entwick-

⁵ Zur gesamten Problematik vgl. YOSHIDA K., *Nihon kindai bukkuyôshi kenkyû*, 201–270.

⁶ N. R. THELLE, *Buddhism and Christianity in Japan*, 185 und 187.

lungen in der christlichen Theologie, die sich nach und nach die zunächst gegen sie gerichteten Kriterien der Aufklärung zu eigen zu machen suchten, sollten dabei Pate stehen.⁷

Furukawa, der mit 28 Jahren starb, gab mit diesem Artikel den offiziellen Startschuß für eine ganze Richtung innerhalb des Buddhismus, die sich schließlich als »Neuer Buddhismus« etablierte. Ihr Credo war ein »gesunder Glaube«, geläutert durch kritische Prüfung, sozial engagiert, optimistisch und aktiv.⁸ Dieser »Neue Buddhismus« sollte wie ein Phönix aus der Asche des alten, obsolet gewordenen Buddhismus entstehen und frei sein von all den Fehlern, die jener in vergangenen Zeiten angesammelt und mit sich getragen hatte. Die bloße Zerstörung war zuwenig, es sollte eben vielmehr etwas »Neues« und »Modernes« entstehen. Die Betonung liegt daher stets auf dem Ziel, das allein die Methode rechtfertige. Dennoch sollte dieses »Neue« eben »buddhistisch«, ja gar der geläuterte und eigentliche Buddhismus sein. Modernität und Authentizität wollte man so zur Deckung bringen.

Parallel zu dieser Richtung eines »Neuen Buddhismus« – sozusagen komplementär – trat Kiyozawa Manshi mit seinem mehr subjektiv verstandenen »Spiritualismus« (*seishin shugi*) hervor. Kiyozawa (1863–1903) gehörte – anders als Furukawa – zum *Otani*-Zweig der Shinshû, und auch er starb in jungen Jahren. Die Bewegung des »Spiritualismus« mit ihrem Organ *Seishinkai* entstand durch seine Initiative und versuchte, einen »modernen Glauben« – im Gegensatz, aber auch in Komplementarität zum »Neuen Buddhismus« – idealistisch auf die Subjektivität zu gründen. (Kiyozawa stand unter dem Einfluß Hegelschen Denkens.) Der »Neue Buddhismus« witterte darin Weltflucht und Irrationalität.⁹ Im übrigen schöpfte auch der »Spiritualismus« reichlich aus christlichen Vorbildern.

Der »Neue Buddhismus« und der »Spiritualismus« stellten gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille dar als Ausdruck des Versuches, den Buddhismus in einer sich modernisierenden Welt erneut bedeutungsvoll zu machen, wobei die einen den »äußeren«, die anderen den »inneren« Weg wählten. (Beide basierten auf der Shinshû-Tradition, also der Richtung im Buddhismus, die immer schon die größte Nähe zur »Welt« gehabt hatte.) Auch die großen buddhologischen Publikationen, allen voran die historisch-wissenschaftlich orientierte Zeitschrift *Bukkyô shirin*, gehören in diesen Zusammenhang.¹⁰ Dies zeigt, daß die Infragestellung der Tradition durch eine Art »Aufklärung«, wie man sie vom Westen als modern übernahm, zu einer Rationalisierung (Neuer

⁷ Gemeint sind hier die historisch-kritische Exegese und die »Leben-Jesu-Forschung«. Der explizite Begriff »Entmythologisierung« verbindet sich zwar erst mit Bultmann, scheint mir diese Tendenz aber treffend zu beschreiben.

⁸ Nach Furukawas Tod wurde Sakaino Kôyô der Wortführer der Bewegung. Sie geriet zunehmend in den Bannkreis sozialistischer Ideen und spaltete sich endgültig vom buddhistischen Establishment ab. (Genauere Informationen bei YOSHIDA K., *Nihon kindai bukkuyôshi kenkyû*, 355–433.)

⁹ IKEDA faßt den Gegensatz knapp zusammen in *Meiji no bukkuyô*, 227–229.

¹⁰ Diese Zeitschrift, 1894 gegründet, setzte sich – in Anlehnung an die westliche Buddhologie – die Erforschung des Buddhismus unter streng historischen Kriterien zum Ziel. Murakami Senshō, ihr Gründer, der übrigens ebenso aus der Shinshû-Tradition stammte, profilierte sich kritisch in der großen Debatte um die Authentizität des Mahâyāna.

Buddhismus) oder einem Subjektivismus (Spiritualismus) führte, in jedem Falle aber die Gefahr eines Reduktionismus mit sich brachte und daher von den traditionellen Buddhisten mit Argwohn betrachtet wurde.

Furukawas Artikel, der, um seinen Freund Sugimura Kôtarô (bzw. Jûô) zu zitieren, »die bigotten Anhänger des alten Buddhismus aufschreckte«,¹¹ als Programm Motto einer ganzen buddhistischen Generation wurde und über seine Zeit hinaus als Beschreibung einer Grundtendenz im modernen Buddhismus Bedeutung behielt, soll im Folgenden in Übersetzung wiedergegeben werden als »epochemachendes Dokument«¹² des Meiji-Buddhismus in seiner Auseinandersetzung mit »der Moderne«. Der Text,¹³ der im übrigen stilistisch wenig ausgefeilt ist, aber gerade wegen seiner Plakativität wirkungsvoll war und mit seiner Zielrichtung so recht die Stimmungslage vieler insbesondere junger intellektueller Buddhisten traf, ist in sich selbst einerseits Zeugnis der Simplifizierungsgefahr, der diese Auseinandersetzung mit »der Moderne« in ihrer frühen Phase unterlag; andererseits zeigt er die Gefahr auf, dabei nur alte »Mythen« durch den modernen Mythos vom Fortschritt zu ersetzen.

Der Eintritt ins Zeitalter des Skeptizismus¹⁴

von Furukawa Isamu

In welcher Zeit befindet sich gedanklich die religiöse Welt des Jahres Meiji 27 [1894]? Meinem Eindruck nach haben die Christen bereits das Zeitalter des Skeptizismus durchlaufen und sind dabei, ins Zeitalter des Kritizismus einzutreten; die Buddhisten haben das Zeitalter des Dogmatismus vollendet und kommen in das des Skeptizismus.

Wer die Geschichte der Philosophie liest, wird zugestehen müssen, daß es in der Abfolge der Entwicklung philosophischen Denkens drei Phasen gibt: Dogmatismus – Skeptizismus – Kritizismus. Die Philosophie der Zeit des Dogmatismus nimmt an, daß das Wesen des Universums, die Unvergänglichkeit der Seele usw. die Fragen seien, die

¹¹ In SUGIMURA J., *Rôsen ikô*, 407.

¹² IKEDA in ders. (Hg.), *Nihon bukkyôshi*, Bd. 8, 46. THELLE bringt, wie die japanischen Autoren, eine knappe Paraphrase (*Buddhism and Christianity in Japan*, 206).

¹³ Für die Übersetzung wurde der Abdruck in SUGIMURA J., *Rôsen ikô*, 106–111, zugrunde gelegt. Es sei noch darauf hingewiesen, daß zur Entstehungszeit des Artikels, Januar 1894, das »Weltparlament der Religionen« in Chicago (1893) erst kurz zurücklag und der Chinesisch-Japanische Krieg vor der Tür stand. Die »Erziehungs-Debatte« war noch nicht abgeklungen, und auch die oben angeführte Zeitschrift *Bukkyô shirin* sollte in diesem Jahr zum ersten Mal erscheinen.

¹⁴ Furukawa benutzt die Endung »shugi«(-ismus) nicht, doch sind – wie aus dem Text hervorgeht – nicht nur »Zweifel« gemeint, vielmehr geht es ihm um eine grundsätzliche Haltung der Skepsis, daher wurde in der Übersetzung »Skeptizismus« gewählt. (Analog bei Dogmatismus und Kritizismus.)

menschliches Wissen erkennen können müsse. Die Philosophie der Zeit des Skeptizismus bezweifelt demgegenüber, ob menschliches Wissen tatsächlich solches erkennen könne. In der Philosophie der Zeit des Kritizismus schließlich wird beides gleichsam verbunden, indem man mit Hilfe menschlichen Wissens den Charakter [eben dieses] menschlichen Wissens untersucht, ermißt, was es erkennen könne und was nicht, und so ermittelt, welchen Grad an Erkenntnisfähigkeit es besitze. Die Philosophie des Dogmatismus geht in die des Skeptizismus über, die des Skeptizismus in die des Kritizismus und die des Kritizismus wiederum in eine neue Philosophie des Dogmatismus. Die neue dogmatistische Philosophie ist das Ergebnis der kritizistischen Philosophie; sie übernimmt, was zu übernehmen ist, und läßt beiseite, was beiseite zu lassen ist. Sie ist gegenüber der früheren dogmatistischen Philosophie um eine Stufe fortgeschritten. Diese dogmatistische Philosophie geht ebenfalls in eine skeptizistische über und weiter in eine kritizistische, genau wie zuvor. Betrachtet man die älteste Philosophiegeschichte, die mittelalterliche oder neuzeitliche, so fällt es nicht schwer, diese Abfolge anzuerkennen. Sieht man das nicht beispielsweise an der griechischen Philosophie? Die vorsophistische Philosophie ist eine dogmatistische; die sophistische eine skeptizistische; die Philosophie des Sokrates ist eine Philosophie des Kritizismus und die des Platon und des Aristoteles eine aus dieser kritizistischen Philosophie hervorgegangene neue dogmatistische. In der Folge wird mit der Philosophie der Post-Aristoteliker die dogmatistische zu einer post-skeptizistischen, und bei der Philosophie der Neuplatoniker entstehen nacheinander skeptizistische und kritizistische Philosophien. In der mittelalterlichen Philosophie werden die drei vermischt, doch bleibt ihre [innere] Abfolge unschwer zu erkennen.

In der neuzeitlichen Philosophie verband sich die skeptizistische Philosophie des Descartes mit der dogmatistischen Spinozas und brachte die kritizistische des Leibniz hervor. Die dogmatistische Philosophie Wolffs verband sich mit der skeptizistischen Humes und ließ Kants kritizistische Philosophie entstehen. Die mehrtausendjährige Entwicklung der westlichen Philosophie durchlief demgemäß die Abfolge dieser drei Phasen.

Auch im Osten bei der Entwicklung der beiden Religionen Brahmanismus und Buddhismus in Indien und der des Daoismus und Konfuzianismus in China ist es nicht vonnöten, dies hier im einzelnen anzuführen und detailliert darzulegen. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß der Fortschritt sich durch das immerwährende Durchlaufen der obigen drei Phasen vollzieht.

Nun gilt der Übergang vom Dogmatismus zum Skeptizismus, von diesem zum Kritizismus und von diesem wiederum zu einem neuen Dogmatismus nicht nur für die Entwicklung des philosophischen Denkens allein, sondern ebenso für die Entwicklung anderen Denkens; und dies nicht nur für die Entwicklung des Denkens einer Gesellschaft, sondern ebenso für die des Denkens eines Individuums. Daher möchte ich hier die Entwicklung des Denkens unserer Meiji-Gesellschaft erörtern, insbesondere die des religiösen Denkens. Es gibt jedoch zwei Entwicklungen im religiösen Denken unserer Meiji-Gesellschaft. Die erste ist die des Denkens christlicher Kreise, die zweite die des Denkens der buddhistischen. Ich möchte zunächst von ersterem ausgehen und mich dann dem letzteren zuwenden.

Betrachtet man aufmerksam die Veränderungen im Denken der christlichen Kreise bei uns in den letzten Jahren, so hielten sie [die Christen] zu Anfang jedes Wort und jeden Satz der gesamten Bibel mit beiden Testamenten für unfehlbar. Was dieser entsprach, war absolut wahr, was ihr zuwiderlief, galt sämtlich als unwahr, so daß es zu keinem Fehlglauben und Streit kam. Dies halte ich für ihre Zeit des Dogmatismus. Doch gab es mittlerweile unter den Buddhisten zunehmend Gelehrte, die in Vorlesungen und Aufsätzen die Unvernünftigkeit jener Religion angriffen bis hin zur Verspottung ihrer Torheit und Illusion. Auch bei jenen [den Christen] begannen sich Zweifel zu regen hinsichtlich der Erklärungen der Bibel, und bange Gedanken entstanden einer nach dem anderen, so daß sie zwar äußerlich das Christentum verehrten, im Innersten aber gänzlich Zweifel am Christentum bekamen. Dies ist nun wahrlich ihre Haltung bis auf den heutigen Tag, so daß sie im extremen Fall ihre Denomination verlassen und aus der Kirche austreten. Man muß das in der Tat als ihre Zeit des Skeptizismus bezeichnen. Jedoch gehört auch diese Zeit des Skeptizismus bereits der Vergangenheit an. In jüngster Zeit haben sie den früheren übertriebenen Glauben dem späteren übertriebenen Zweifel gegenübergestellt, beide verbunden und die Methode der Schriftauslegung verändert, so daß sie schließlich das zu Übernehmende übernahmen und das beiseite zu Lassende beiseite ließen. Dies ist nun der Eintritt ins Zeitalter des Kritizismus, weswegen ich zu Anfang proklamierte, daß heute das Christentum bereits die Zeit des Skeptizismus durchlaufen hat und dabei ist, ins Zeitalter des Kritizismus einzutreten. Wenn dies ohne teuflische Machenschaften vorangeht, wird ohne Zweifel in Bälde das, was zu übernehmen ist, übernommen und als Neo-Christentum wiederum in einen zweiten Dogmatismus übergehen.

Wenden wir uns dem Denken der buddhistischen Kreise zu, so wird sein Drei-Phasen-Muster der Entwicklung des Denkens der christlichen Kreise gleichen. Sie [die Buddhisten] haben die Überlieferung der Altvorderen empfangen und hielten den Buddhismus für die höchste unvergleichliche Lehre. Sie glaubten, daß sie vom Liebesstrahl des unendlichen Sâkyamuni beschienen seien und daß Buddhas Worte ohne Wenn und Aber Wahrheit sind. Es wurde ihnen gesagt, daß der Buddhismus eine wissenschaftlichen Prinzipien [folgende] Religion und seine Ethik die überlegene sei,¹⁵ so daß sie außerhalb des Buddhismus nichts anderes beachteten. Das ist in der Tat eine dogmatische Phase. Aber selbst wenn der Buddhismus das ist, was Sâkyamuni darzulegen geruhte, so gibt es doch auch von späteren Leuten Hinzugefügtes, und selbst wenn er von Indien überliefert wurde, so gibt es doch auch in China und Japan Entwickeltes. Wenn er sich Zeit und Ort anpaßt, sich je nach Umstand wandelt und wie eine Medizin der Krankheit entspricht, so sind doch seine grundlegenden wahren Lehrinhalte durch alle Zeiten und Zeitalter hindurch gänzlich unwandelbar. Aber auch wenn in diesen kein einziger Irrtum enthalten sein kann, so bürgen sie doch nicht dafür, daß es bis hin zu all den Detail- und Hilfsinterpretationen mit Sicherheit nicht zu einem Konflikt mit der Wissenschaft und zu einem Widerspruch zur Vernunft kommt. Wenn die heutigen Buddhi-

¹⁵ Die 1880er waren geprägt von Darstellungen des Buddhismus als philosophisch-wissenschaftlich, vernünftig und Höchstform menschlicher Ethik. (Man denke etwa an Autoren wie Inoue Enryô oder Hara Tanzan.)

sten dahin gelangen würden, die Geschichte des Buddhismus genau zu kennen, die Spuren der Entfaltung seiner Glaubenssätze gründlich zu untersuchen, mit kristallklarem Blick die Schriften zu lesen und sie kritisch beurteilen zu können, würde dieser Berg von Wissen zwar ihren Sinn auch verwirren müssen; doch die heute so zahlreichen Buddhologen, die meist nur vertieft sind ins Auslegen von Sätzen aus einem Teil des Kanon, müßten bestimmt erkennen, daß nun eine große Überraschung kommt. Insbesondere Probleme wie jenes, daß das Mahâyâna nicht von Buddha gepredigt sei,¹⁶ werden über kurz oder lang zu großen Themen in unseren buddhistischen Kreisen. Dies entweder zurückzuweisen oder aber anzunehmen, führt geradezu zu einem Kampf auf Leben und Tod. Selbst wenn man es [das Mahâyâna] als ursprünglichen Lehrinhalt des Buddhismus versteht und sich so von der Fragestellung nicht im geringsten berühren läßt, kann man doch nicht abstreiten, daß das Ergebnis der Auseinandersetzung, je nachdem, wie es ausfällt, im Glauben der gewöhnlichen Gläubigen eine ernstzunehmende große Revolution verursachen wird. Von einem Problem wie diesem angefangen, häufen sich nun andere unzählige große Schwierigkeiten wie Wolken auf dem vor uns Gläubigen liegenden Weg und erwarten uns mit knirschenden Zähnen. Dies ist natürlich eine ausgesprochen schwierige Zeit, aufgrund derer unser Glaube mit Sicherheit in große Zweifel und Verwirrung stürzt. Dieses liegt gewiß nicht erst in ferner Zukunft, und es scheint, daß die jüngste Lage bereits in dieses Umfeld geraten ist. Deswegen proklamierte ich zu Anfang, daß die Buddhisten heute bereits das Zeitalter des Dogmatismus durchlaufen hätten und im Begriff seien, in das des Skeptizismus einzutreten. Doch es ist klar, daß dieser Skeptizismus weiter fortschreitend zum Kritizismus werden muß und der Kritizismus dann zu einem neuen Dogmatismus.

Zur Zeit hat der japanische Buddhismus bereits eine Wendung vollzogen und ist wohl im Begriff, zu einem Weltbuddhismus zu werden. Wenn dem so ist, dann hat man bereits das dogmatistische Zeitalter des japanischen Buddhismus hinter sich gelassen, und es muß nun das dogmatistische Zeitalter des Weltbuddhismus kommen. Auch wenn beides dogmatistische Phasen sind, so sollte man sich doch entsprechend freuen, die alte zu verabschieden, und die neue voller Spannung willkommen heißen. Aber seid gewahr: wenn Ihr auch wünscht, in dieses strahlend helle Zeitalter des neuen Dogmatismus zu gelangen, so müßt Ihr doch von nun an erst durch die heiklen, beschwerlichen Phasen des Skeptizismus und Kritizismus hindurch!

Einige Autoren hoffen inständig, zum ursprünglichen dogmatistischen Zeitalter zurückzukehren, statt sich dafür einzusetzen, daß wir, die in der Phase des Skeptizismus sind, von nun an durch die kritizistische Phase hindurch die eines neuen Dogmatismus erreichen können. Andere Autoren wiederum vergessen, daß der Durchgang durch das skeptizistische und kritizistische Zeitalter die Vorstufe bildet für den Eintritt ins Zeitalter eines neuen Dogmatismus, und sie nehmen vielmehr eine Haltung der Aversion gegen das Kommen des neuen dogmatistischen Zeitalters ein. Es versteht sich von selbst, daß

¹⁶ Die Behauptung, das Mahâyâna sei nicht von Buddha gepredigt, war schon in innerschulischen Debatten im Buddhismus und von anderen traditionellen Kritikern erhoben worden, bekam aber neue Vehemenz, unterstützt von der westlichen Buddhologie und ihren japanischen Rezeptoren, insbesondere Murakami Senshō und Anesaki Masaharu. (Dazu etwa SERIKAWA H., *Kindaika no bukk'yō shisō*, 123–149).

beide die Abfolge der Entwicklung menschlichen Denkens nicht erfaßt haben. Erstere kennen nur das Verharren, nicht die Bewegung, letztere die Bewegung, nicht das Verharren. Jene sind gefangen in Sturheit, diese neigen zur Heftigkeit. In meinen Augen kann man beides nicht als gesundes Denken bezeichnen. Jedoch gehören heute die meisten Buddhisten zu den ersteren, die meisten Unitarier zu den letzteren.

Bei dieser Gelegenheit muß ich die Unitarier ernstlich ermahnen. Der Unitarismus ist die Brücke, die von einem Dogmatismus zu einem anderen führt, und ist keinesfalls eine Behausung, in der man es sich gemütlich machen könnte. Wenn dem so ist, dann dürfen die Unitarier von nun an, wenn sie die Kritik vermeiden wollen, als positive Religion wertlos zu sein, aber bitte nicht vergessen, daß aus dem jetzigen Skeptizismus und Kritizismus ein neuer Dogmatismus wird. Auch einen Großteil der Buddhisten muß ich warnen. Auch wenn von nun an immer wieder Buddhisten mit neuen Ideen auftauchen, die des öfteren heikle Dinge aussprechen, soll man sie nicht von vorneherein als Parasiten im Leib des Löwen beschimpfen, als Verbrecher schelten, die die Lehre zerstörten, oder des Ausverkaufs des Dharma bezichtigen. Vielmehr sollte man erkennen, daß es letztlich nur die gesellschaftliche Gesamtlage ist, die sie treibt und in diese hohen Wellen und rollenden Wogen wirft, sie anstelle ihrer Brüder die Mühsal immer wieder kosten und durch die Aufopferung ihrer selbst das große Schiff des Buddhismus ans glückliche andere Ufer bringen läßt. Die Christen also müssen weitergehen, wie auch die Buddhisten weitergehen müssen. Die materielle Kultur ist bereits mit großen Schritten vorgegangen. Muß es da nicht erstaunen, daß die geistige Kultur allein hinterher ist?

Das religiöse Denken des Jahres Meiji 27 bedeutet in der Tat für die Christen, daß sie das Zeitalter des Skeptizismus durchlaufen haben und dabei sind, in das des Kritizismus einzutreten; für die Buddhisten bedeutet es, daß sie das Zeitalter des Dogmatismus hinter sich haben und in das des Skeptizismus kommen.

Buchbesprechungen

Burridge, Kenelm: *In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours*, UBC Press / Vancouver 1991; 323 S.

Literatur über Missionare dürfte heutzutage, schon angesichts der fatalen Geschichte der iberischen Kolonialmission im Zusammenhang mit der sogenannten Entdeckung Amerikas, eher Skepsis als freudige Erwartung wecken. Die Vorurteile liegen sozusagen griffbereit: Wer über Missionare schreibt, kann, so scheint es, nur in einer von zwei Fallen hängenbleiben – entweder er vermehrt die ohnehin schon zu große Kollektion unkritischer Hagiographie über Missionare, oder er stimmt in den wachsenden Chor derer ein, die im Stil von Norman Lewis (*Die Missionare*, Stuttgart 1991) alle Missionare kurzerhand als böswillige Vernichter fremder Kulturen denunzieren. Wer es auf sich nimmt, die Extreme zu meiden, hat es schwer. Vor zwei Jahrzehnten hat dies der britische Journalist Geoffrey Moorhouse mit seinem auf Amerika beschränkten großen Werk »The Missionaries« erfahren. Es paßte in kein Schema, verteilte Licht und Schatten nach bestem Wissen und Gewissen, wurde aber auf dem europäischen Kontinent unverdientermaßen ignoriert. Die Frage legt sich nahe: Wer bietet mehr?

Die neueste Antwort kommt aus dem fernen Vancouver, im äußersten Westen Canadas, hat aber die ganze Welt im Blick. Der Verfasser, emeritierter Professor der Anthropologie und Soziologie an der Universität von British Columbia, steht ein für alles das, was nach gängiger Meinung Wissenschaftlichkeit garantiert: Spezialisierung, Säkularisierung, Theoretisierung. Er schreibt auch nicht nur als sachferner Beobachter, sondern kann sich durchaus als »insider« präsentieren. Kennern der pazifischen Szene sind sein opus magnum über die zu den Cargo-Kulten gehörende Bewegung des Papua-Propheten Jeremiah Mambu (London 1960) sowie seine Studien über die Aborigines in Australien geläufig. Stand er schon damals den Missionen und ihren Mitarbeitern mit Sympathie gegenüber, so ist dieser Grundton auch jetzt nicht zu überhören, ohne daß unkritische Erbaulichkeit die Feder führte. Dafür sorgt schon die fachliche Spezialisierung, die um so mehr imponieren kann, als sie der sonst in der Kulturanthropologie verbreiteten Geringschätzung des Gegenstandes eine wissenschaftliche Durchdringung der Materie entgegensetzt, die Vorurteilen, von welcher Seite auch immer, kaum eine Chance läßt. Freilich erweist sich die Theoretisierung als der Preis, dem gegenüber sich nicht wenige Leser überfordern fühlen werden. Sie müssen nämlich mit den Abstraktionen einer Systemtheorie rechnen, die, wohl überwiegend an Talcott Parsons orientiert, zugleich eine Fachterminologie mitbringt, der nicht-initiierte Nicht-Angelsachsen kaum gewachsen sind. Wie unterscheidet man *system*, *systemic*, *systematic* (wohlgemerkt, jeder der drei Begriffe als Nomen)? Was sind *supposals*, *moralities*, *epiphenomenals*, *literation* und manches andere, vor dem auch ein sehr gutes Lexikon versagt (z.o B. *shiralee*, *gew-gaw*, *mother-hubbards*), ganz zu schweigen von dem höchst komplizierten Stil?

Genug davon – wer sich an Joseph Oldhams berühmtes Wort erinnert, daß nur das Wagnis zum Wissen führt, wird die Mühe der Lektüre nicht bereuen. Es ist dem Verfasser nicht zu bestreiten, daß er das Dilemma, das bereits der Titel des Werks andeutet, mit dem gebotenen Ernst behandelt: Missionare sind zwangsläufig »*in the way*«, nicht nur als Emissäre dessen, der von sich selbst sagte, daß er »der Weg« sei, sondern auch weil sie als solche eben allenthalben »im Weg« sind, stören und anecken. Hier deckt sich das Urteil des Kulturanthropologen mit dem des Missiologen, den es ebenfalls beschäftigt, daß die Missionare als »Klasse« selbst ein Dilemma sind – weil sie leben wie die Menschen, unter denen sie wirken, oder weil sie es nicht tun; weil

sie sich den jeweils herrschenden Instanzen unterordnen, oder auch nicht; weil sie die Menschen anderer Kulturen europäisieren, oder weil sie dies unterlassen (Per Hassing, *Missiology* 19, 1991, 359). Das ist, auf den knappsten Nenner gebracht, der Befund, mit dem sich Burridge in fast überwältigender Akribie, Vielseitigkeit und Differenzierung auseinandersetzt. Die Resultate lassen sich im Rahmen einer Rezension nicht mehr annähernd wiedergeben – dazu sind sie zu sperrig, vielleicht auch zu abstrakt und ihrerseits zu sehr »in the way« alles dessen, was man erwartet, auch wenn man nicht gerade Kulturanthropologe ist.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Hagemann, Ludwig: *Was glauben Christen? Die Grundaussagen einer Weltreligion* (Herder Taschenbuch 1729) Herder / Freiburg 1991; 191 S.

L. HAGEMANN schreibt im Vorwort zur Intention seines Buches: »Es versteht sich als eine erste Hinführung zum Verständnis des christlichen Glaubens, seiner Herkunft und seiner Geschichte. Es will ebenso dazu anleiten, den weitgehend in den Kirchenraum abgedrängten Glauben wieder in den konkreten Alltag zurückzuholen.« Wird dieser Anspruch eingelöst? Blicken wir zunächst auf den Inhalt. Nach der Darstellung der Ausbreitung des Christentums heute anhand von Karten und Statistiken (Kap. 1) befaßt sich das 2. Kap. mit der Bibel als Offenbarungsquelle und Glaubensgrundlage. Kap. 3 behandelt den Glauben an Jesus Christus, wie ihn die Evangelisten in den Evangelien bekannt und bezeugt haben. Die Ausformung des Glaubens auf den ersten großen Konzilien ist Inhalt von Kap. 4. Die Kirche nach ihrem theologischen Verständnis und die Kirche zwischen Auftrag und Erfüllung behandeln die Kap. 5 und 6. Wie das Leben aus dem Glauben sich niederschlägt und welche ethischen Konsequenzen sich daraus ergeben, damit beschäftigt sich Kap. 7. Mit der bleibenden Aufgabe der Evangelisierung (Kap. 8), der Mission, endet das Buch inhaltlich. Ein kurzes Glossar und ein Literaturverzeichnis schließen sich an. Anhand von Schriftzitaten, der Zitation von Konzilsdokumenten und lehramtlichen Verlautbarungen wird in den einzelnen Kapiteln der christliche Glaube dargelegt und dem Leser – Christ wie Nicht-Christ – eine Orientierung gegeben, sich auf das Wagnis des christlichen Glaubens einzulassen. Insgesamt hat HAGEMANN ein ergänzendes, hilfreiches und informatives Buch zum Einsatz in der Katechese vorgelegt.

Bonn

Günter Riße

Holm, Nils G.: *Einführung in die Religionspsychologie* (UTB 1592) Ernst Reinhardt Verlag / München-Basel 1990; 159 S.

Das hier zu besprechende Buch erfüllt in idealer Weise alle Desiderate, die man an ein Lehrbuch stellen kann. Es ist didaktisch hervorragend aufgebaut, erläutert knapp, Wichtigstes durch Fettdruck hervorhebend und sich insgesamt einer einfachen, dem Nichtfachmann bestens verständlichen Sprache bedienend, worauf es bei den wichtigsten Theorieansätzen ankommt, welches ihre Ergebnisse sind und wo ihre Unzulänglichkeiten bzw. Ansätze für die Kritik liegen.

In sechs Schritten (Ziel und Geschichte der Religionspsychologie; Religion als soziales Phänomen; Religion als Erlebnis; Religion und Entwicklungspsychologie; Religion und Persönlichkeitspsychologie; Religion und psychische Gesundheit) wird ein ausgezeichnete Überblick über die gegenwärtige Forschung, die diesbezüglichen Theorien und die Forschungsergebnisse geboten,

der auf dem deutschen Buchmarkt m.W. ohne vergleichbare Parallele ist. Hinzu kommt noch als besonderes Positivum, daß der schwedische Autor auch eine ganze Reihe hiezulande weniger bekannter Arbeiten aus der skandinavischen Religionspsychologie referiert und damit den bisherigen religionspsychologischen Kenntnisstand – wie er etwa in dem beachtenswerten Beitrag »Religionspsychologie« von Hartmut Zinser (Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 1988) zusammengefaßt ist – beträchtlich erweitert. Die Lektüre dieses Buches ist daher dem fachextern Interessierten ebenso nachdrücklich zu empfehlen wie dem Fachmann, der neue Bereiche in dem in Deutschland bislang recht vernachlässigten, aber wichtigen Gebiet der Religionspsychologie erschließen will.

Hannover

Peter Antes

Jongeneel, Jan A. B.: *Missiologie. I. Zendingwetenschap. II. Missionarie Theologie*, Uitgeverij Boekencentrum / 's-Gravenshage 1991; 208 u. 401 S.

This two-volume work (now available bound into a single volume) by the Utrecht Ordinarius for missiology is presented as a handbook for the study of missiology, rather than a synthetic missiology as such. The need for such a volume arises out of the peculiarities of theological study in the Dutch universities. Alongside the course of study in the state universities, a parallel set of courses is offered to prepare students for ordination in the Reformed Church. Volume I of JONGENEEL'S work orients the student for the required area of missiology in the Church curriculum; volume II may be used for the area of »Nature and History of the Apostolate«. There is a history of such handbooks in Dutch history, and they correspond in some measure to the German tradition of the Enzyklopadie in orienting students to the study of a specific area in theology.

Consequently, this book does not intend to provide the student with a material missiology (one could turn profitably to F. J. VERSTRAELEN et al., *Oekumenische Inleiding in de Missiologie* Kampen 1988 for such a work). Rather, JONGENEEL'S work is a formal guide to the study of missiology; that is, an attempt to outline the nature, scope and methods of missiology.

The work is intended to be ecumenical and comprehensive, and succeeds on both counts. A wide range of authors is cited, representing Roman Catholic, Anglican, Lutheran and Reformed points of view. The extensive bibliographies draw from all the western European languages. The author decided not to include any periodical literature, an understandable but somewhat unfortunate choice, since often important material can only be found there.

JONGENEEL sees missiology as the most comprehensive discipline in the study of theology, since it includes not only the traditional theological disciplines, but also the widest range of interdisciplinary connections to history, geography, sociology, psychology, linguistics and other fields of study. Many missiologists would agree with his assessment. The traditional concerns of missiology are rapidly becoming the best way of entering theology as it is now being studied in a world-church.

Volume I, first published in 1986, covers the variety of names given to the area that missiology studies, the concept of missiology itself, its methods of study, and the way that it is subdivided into fields of study. JONGENEEL is concerned that missiology be a scientific study suitable to a university curriculum. Oddly however he uses an antiquated, Comtean understanding of science to frame his presentation. This may please more rigid colleagues in other disciplines, but it does not serve his subject matter well.

Volume II outlines a missionary focus on all areas of theology, in both the classical and the practical dimensions: ascetics, dogmatics, ethics, church administration, catechetics, liturgy,

homiletics, pastoral care, and apologetics. For reasons of length, he did not include a history of the study of missiology in this volume, but there are ample references to this throughout the work. In both volumes, his intention of making this handbook a formal introduction ends up, in many places, working against him. What he offers the reader is not so much what is happening in missiology as what missiologists ought to be addressing. It becomes, therefore, more of a program for future development in missiology than a picture of what is indeed already the case. Inasmuch as this is intended to introduce students to the field of missiology, it is likely either to confuse the student or to convince the student that missiologists have imperial pretensions on all fields of theology. Part of the difficulty is the genre of such handbooks; another part is a rather outdated notion of what counts for scientific investigation. Sociologists and anthropologists are coming around to a far more positive evaluation of missiology than had been the case in the past (cf. e.g., J. and J. Camaroff, *Of Reasons and Revelation: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago 1991).

What JONGENEEL gives us, therefore, is more of a program for future missiology than an assessment of where it now is. In doing that, he is making a contribution. Likewise, the bibliographies he has gathered are enormously helpful. But the work will not provide a guide to the perplexed.

Chicago

Robert Schreiter

Kantowsky, Detlef: *Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis* (Forschungsberichte 4 des Projektes »Buddhistischer Modernismus« der Universität Konstanz) Konstanz 1991; 235 S.

Die buddhistische Bewegung in der Bundesrepublik hat einen deutlichen Aufschwung genommen, die Zahl ihrer Gruppen und Zentren vervielfachte sich seit 1975 auf über 200. KANTOWSKY, Professor für Soziologie an der Universität Konstanz im Arbeitsbereich »Entwicklungsländer/Interkultureller Vergleich«, hat zehn Buddhistinnen und Buddhisten interviewt, die prägend oder in verantwortlicher Stellung an diesem Zuwachs beteiligt waren und sind. Drei Nonnen bzw. Priesterinnen und drei Mönche bzw. Lehrer aus den buddhistischen Haupttraditionen sowie vier »Laien« geben Auskunft über ihren Weg in den Buddhismus und darüber, wie sie, zumeist gebürtige Deutsche, ein buddhistisches Leben gestalten.

Die Gespräche verdeutlichen, daß die Annahme der buddhistischen Lebensorientierung keine plötzliche Konversion nach paulinischem Muster war, sondern daß das neue Weltbild in schrittweisen Prozessen angenommen wurde. Die buddhistische Lehre hat für die Interviewten eine größere Plausibilität gewonnen als die Religion der eigenen Kind- und Jugendzeit, das Christentum oder Judentum. Die Auseinandersetzung mit der christlichen Überzeugung war dabei für einige sehr intensiv. Die spätere tibetisch-buddhistische Nonne Jampa Tsedroen (Carola Roloff) war stark in der evangelischen Jugendarbeit engagiert, ein Interviewter hatte vorgehabt, Pfarrer zu werden, ein anderer, als Mönch in ein katholisches Kloster einzutreten.

Folgerichtig fehlt in den Gesprächen auch nicht die Thematik des christlich-buddhistischen Dialogs. Nyānaponika (Siegfried Feniger), seit 1936 Mönch in Ceylon, begrüßt die Kenntnis und Aufnahme buddhistischer Meditationsformen in christlichen Kreisen. Zugleich verschweigt er jedoch nicht die Möglichkeit, daß die Meditation, da sie in einem buddhistischen Kontext steht, den »Glauben an eine ewige Seele gefährden« könne (15). KANTOWSKY widmete Nyānaponika eine Festschrift zum 90. Geburtstag, in der er diese große buddhistische Persönlichkeit mit Leben und Werk vorstellt (Forschungsberichte 3, Konstanz 1991).

Beinahe in jedem Interview fragt KANTOWSKY nach Ansätzen eines eigenständigen Buddhismus im Westen, der sich von kulturbedingten Formen Asiens unterscheidet. Die Frage ist früh, vielleicht zu früh gestellt, da Adaptionsformen in Tibet oder Japan erst Jahrhunderte nach der Kontaktnahme entstanden. Dennoch nennen die Interviewten schon einzelne Bereiche, so die geänderte Position und Rolle buddhistischer Frauen oder die Entwicklung westlicher Formen buddhistischen Lebens etwa in Wohngemeinschaften. Eher indirekt zeichnen sich weitere »Wegzeichen« ab, so eine Wiedergeburtskonzeption, die nicht Rekurs auf kosmologische Daseinsbereiche nimmt, sondern die Lehre der Wiederverkörperung im diesseitigen Leben als Dynamik der persönlichen Veränderungen interpretiert. Die für den Buddhismus typische Methode der Hereinnahme fremder Symbole, Figuren oder Bilder in das buddhistische Interpretationssystem erläutert Jampa Tsedroen anschaulich, die die Spannungen von christlicher Sozialisation und jetzigem buddhistischen Leben dadurch für sich löste, »daß Jesus Christus für mich nach buddhistischer Lehre ein Bodhisattva und, Gott ähnlich, wie der Buddha ein erleuchtetes Wesen sei« (192).

KANTOWSKY hat aufgrund seiner persönlichen Beziehungen zu den Interviewten einfühlsame Gespräche führen können, die vielfältige Eindrücke vom gegenwärtigen buddhistischen Leben in der Bundesrepublik geben. In der Reihe Forschungsberichte erschienen die ebenso interessanten Lebensbilder deutscher Buddhisten, in denen Hellmuth Hecker über 100 verstorbene Buddhistinnen und Buddhisten mit Kurzporträt und Schriftenverzeichnis vorstellt (Band 1, 1990, und Band 5, 1992). Die Selbstdokumentation der deutschen buddhistischen Bewegung hat mit Hilfe der Schriftenreihe einen hohen Differenzierungsgrad erreicht, der einen fakten- und impressionsreichen Eindruck von der Rezeption und Adaption des Buddhismus im deutschsprachigen Raum vermittelt.

Bielefeld

Martin Baumann

Kippenberg, Hans G. / Luchesi, Brigitte (Hg.): *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, diagonal-Verlag / Marburg 1991; 399 S.

Vergewissert sich eine Fachdisziplin ihrer eigenen Wissenschaftsgeschichte, deutet dies nicht selten auf Krisenmomente der Disziplin hin, die durch ein Offenlegen und In-Erinnerung-Rufen bislang vernachlässigter Traditionsstränge möglicherweise zu beheben seien. Der vorliegende Band deckt einen solch vergessenen Strang auf: den der Kritik und Distanz des einzelnen Religionswissenschaftlers zu seiner eigenen Kultur. Eben diese kulturkritische Perspektive teilte Gerardus van der Leeuw, der von 1918–1950 Professor an der theologischen Fakultät der Universität Groningen war und als einer der Klassiker der Fachdisziplin gilt. Zum Gedenken seines 100. Geburtstages richtete die Fachgruppe Religionswissenschaft der Reichsuniversität Groningen eine Konferenz aus (siehe Bericht in *ZMR* 73 (1989) 4, 309–311), deren Vorträge nun dankenswerterweise in 22 Beiträgen publiziert wurden.

Mitherausgeber KIPPENBERG verdeutlicht in seinem Einleitungsartikel, daß van der Leeuws Ansatz, Kenntnisse über nicht-christliche Religionen zu einer Kritik an der europäischen Kultur heranzuziehen, einen in dessen Werk bislang weitestgehend übersehenen Bestandteil darstellt. Wie viele Intellektuelle des beginnenden 20. Jahrhunderts betrachtete van der Leeuw die Errungenschaften und Auswirkungen von Aufklärung und Rationalismus mit großer Skepsis. Die Zeit der Jahrhundertwende deutete er, in der Tradition romantischer Gegenkritik, als eine Krisensituation (WERBLOWSKY). In der Auseinandersetzung mit ägyptischer Kultur (TE VELDE), antiker Religion (BREMNER, SCHLESIER) oder in Lévy-Bruhls Kategorie der »primitiven Mentalität«

(HOFSTEE, KUIPER) suchte er nach Alternativen zu den Bewußtseinsmodalitäten, die Positivismus und Rationalismus anboten. Der von vielen damaligen Religionswissenschaftlern vollzogene »Bruch mit dem Vernunftglauben« (24), um möglicherweise doch noch Auswege aus dem von Max Weber prophetisch-düster herangezogenen Gleichnis des »stahlharten Gehäuses« okzidentaler Entwicklung aufzufinden, mündete in einer Hervorhebung von intuitiver Schau, religiösem Erleben und sensitiver Erfahrung. Diese verstehende Methodik führte jedoch zu einem »Irrationalismus in der Religionswissenschaft« (243), der die Disziplin in enger Anlehnung an geistige Strömungen der 20er und 30er Jahre dieses Jahrhunderts zur Weltanschauungslehre werden ließ (FLASCHE).

Im Gegensatz zu der Sichtweise, die Anfänge der Religionswissenschaft in einer romantischen und kulturkritischen Perspektive zu sehen, betont RUDOLPH hingegen, daß die Disziplin ihren Ausgang in der europäischen Aufklärungsperiode habe. »Distanz, Kritik und Toleranz sind die Wurzeln der Religionswissenschaft aus der Zeit der Aufklärung« (150). Bei der Debatte um den Beginn der modernen Religionsforschung – Aufklärung oder Romantik? – wird die jeweilige Bezugsgröße und Schwerpunktsetzung entscheidend: ist es der gesellschafts- und ideologiekritische Charakter der Disziplin oder eher das gegenaufklärerische Unbehagen früher Fachvertreter mit den Bedingungen der Moderne, wie auch PLANTINGA und GLADIGOW in ihren Beiträgen herausarbeiten?

Der Band ist in die zwei hier thematisierten Bereiche »Gerardus van der Leeuw als Kulturkritiker« und »Aufklärung und romantische Vernunftkritik in der Religionswissenschaft« sowie einen dritten Bereich, »Vergangene und fremde Religionen als eigene Optionen«, übersichtlich gegliedert. Er dürfte zur Grundlagenliteratur über die kulturkritisch-romantischen Anteile bei der Entstehung der Religionswissenschaft avancieren. Ist hier ein bisher versäumter Bereich religionswissenschaftlicher Geschichte offengelegt worden, so weist Mitherausgeber KIPPENBERG schon auf einen weiteren hin: »Es ist ein großes Manko aller Wissenschaftsgeschichten unseres Faches, daß diese an dem Punkte, wo die Religionswissenschaft politisch und praktisch rezipiert wurde, schleunigst abbrechen« (27). Man darf auf eine Folgekonferenz nur hoffen!

Bielefeld

Silke Busch

Lee, Chwen Jiuan A. / Hand, Thomas G.: *A Taste of Water. Christianity through Taoist-Buddhist Eyes*, Paulist Press / New York-Mahwah 1990; 224 S.

Eine chinesische Ordensfrau, geboren in Taiwan, mit einer akademischen Karriere bis zum Ph. D. in den USA, und ein amerikanischer Jesuit, der 29 Jahre in Japan lebte und seit 14 Jahren Zen praktiziert, haben ein Stück ihres christlichen Weges im Lichte ihrer taoistisch-zenbuddhistischen Erfahrungen niedergeschrieben. Ihr Zeugnis: »Keine der größeren spirituellen Wege stellen eine Bedrohung für die christliche Kirche dar. Sie sind vielmehr eine Herausforderung, ihr Licht anzunehmen; denn sie können auf wunderbare Weise helfen zu erkennen, was das menschliche Leben ist, und Jesus Christus tiefer zu verstehen«(4). Das Buch, wie es vorliegt, ist ein geistliches Tagebuch, das anderen in seinen 15 Kapiteln zum Anlaß der Überprüfung ihres eigenen Weges werden kann. Auf eine solche Überprüfung ist es nicht zuletzt durch den Fragebogen im Anhang hingeordnet. Was es heißt, daß eine Reihe von Formulierungen von der konventionellen christlichen Lehre abweicht (vgl. 2), ist nicht ganz verständlich. Gerade weil bei Skeptikern nach wie vor der Verdacht besteht, daß die Beschreitung fremder Wege vom Wege Christi wegführt und nicht tiefer in ihn einweist, sollten solche Aussagen weniger leichthin gemacht werden; wenn

sie aber schon gemacht werden, kann der Leser genauere Auskünfte erwarten. Persönlich halte ich solche Hinweise nach der Lektüre des Buches für überflüssig.

Bonn

Hans Waldenfels

Lubac, Henri de: *Geheimnis, aus dem wir leben*, eingeleitet von Hans Urs von Balthasar (Kriterien 6) Johannes Verlag / Einsiedeln-Freiburg ²1990; 163 S.

Gegen die Gefahr einer »selbstgefälligen« Konzentration der Kirche auf sich selbst, eines »eklesiologischen Rationalismus«, der aus einem nurmehr »juridischen« Blickwinkel die theologische Qualität der Kirche und damit ihre »göttliche Sendung« aus den Augen verliert, schreibt HENRI DE LUBAC über die Konstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanums im Jahr 1966, dieses »Meisterstück« des Konzils zeige »seitens der Kirche eine ... offenkundigere und entschiedene Loslösung von sich selbst ... als je zuvor. Die Kirche erscheint im Mittelpunkt der dogmatischen Darlegung, aber nur um besser zu verkündigen, daß sie nicht der Mittelpunkt des Glaubens ist. Sie beschreibt sich in ihrem wahren Wesen nur dazu, um die Kräfte der Abweichung oder die Widerstände der Trägheit, die ihren Schwung brechen könnten, besser zu bekämpfen. Schließlich gibt sie eine umfassendere Formulierung der Wahrheit über das, was sie ist, nur, indem sie das Bewußtsein ihres Geheimnisses zeitnäher und lebendiger gestaltet – dieses Geheimnisses, welches sie sozusagen unablässig aus sich selbst herausreißt.« (Einleitung zu: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*, Freiburg 1966, 17 f). DE LUBAC hatte als Peritus am Konzil teilgenommen und dort – nach den vorausgegangenen Auseinandersetzungen um die sog. »nouvelle théologie« – die bahnbrechende Rückbesinnung seines theologischen Denkens auf die biblischen und patristischen Quellen Früchte tragen sehen. Sein Urteil über die Leistung der Kirchenkonstitution kommt somit nicht nur aus einer genauen Kenntnis der Konzilsentwicklung selbst, sondern spiegelt zugleich die tiefsten ekklesiologischen Anliegen des theologischen Werkes von DE LUBAC wider. In der unmittelbaren Nachkonzilszeit hat er sie in verschiedenen Beiträgen weiter entfaltet, von denen sechs unter dem Titel »Paradoxe et mystère de l'Eglise« 1967 erschienen (Paris, Aubier) und – in etwas veränderter Zusammenstellung – durch Hans Urs von Balthasar 1968 in deutscher Sprache zugänglich gemacht wurden. Das unter dem Titel »Geheimnis, aus dem wir leben« veröffentlichte Bändchen wurde 1990 praktisch unverändert noch einmal aufgelegt. Fast 30 Jahre nach der Verabschiedung der Kirchenkonstitution kann es heute nicht nur als ein Stück lebendiger Theologiegeschichte, sondern zugleich als eine wertvolle, bisweilen provozierende »Lesehilfe« zu *Lumen Gentium* aufgenommen werden.

Eine Meditation über die Kirche als Mutter der Glaubenden eröffnet den Band, in dem dann eine Reflexion auf den Mysterium-Charakter der Kirche folgt: Abgeleitet von Christus, dem »Licht der Völker«, bleibt die Kirche als Geheimnis letztlich undefinierbar und nur in der Fülle von Bildern, Analogien und Symbolen aussagbar, die Bibel und Kirchenväter bereithalten, um eines vom anderen ergänzen und korrigieren zu lassen. Verwiesen auf die Aussageform des Paradox (die Kirche ist von Gott und zugleich aus Menschen gebildet; sie ist als Institution sichtbar und als Wirkung des Geistes unsichtbar; sie ist zeitlich und ewig zugleich) bleibt die Geheimnishaftigkeit der Kirche gewahrt. Der dritte Beitrag entfaltet die Mehrdeutigkeit des Wortes »Glauben« im Rückgriff auf die schon von den frühen Kirchenvätern wahrgenommene und von Augustinus prägend formulierte Unterscheidung von *credere Deum/credere Deo/credere in Deum* und birgt diese verschiedenen Glaubensvollzüge ein in den Glauben der Kirche, an dem die einzelnen Gläubigen teilnehmen. Eine Art »Relecture« von *Lumen Gentium* vor dem Hintergrund der Ekklesiologie der Kirchenväter unternimmt der vierte Beitrag, dessen Leistung vor

allem darin besteht, das vom Konzil zum ekklesiologischen Leitmotiv erhobene Bild der Kirche als »Volk Gottes« theologisch zu evaluieren und seine Ergänzungsbedürftigkeit durch andere Bilder (z.B. das der Mutter) darzulegen, die auch – allerdings in weniger exponierter Weise – in *Lumen Gentium* aufgenommen sind. Der fünfte Beitrag zielt auf die Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Mit der Kategorie der »Neuheit« des Evangeliums argumentierend und Christus als »Prinzip« der christlichen Synthese (aller auch außerhalb des Christentums vorkommenden »Funken der Wahrheit«) in Erinnerung rufend, weist er methodisch einen Systemvergleich der Religionen und inhaltlich die Theorie eines anonymen Christentums zurück (ohne Rahner explizit zu nennen). Der kurze sechste Beitrag erwägt schließlich die Frage nach der Gestalt des »Heiligen von morgen«, der sich im vorhinein aber jeder Beschreibung entziehe, sei er doch »die Neuheit selbst, die ewige und unfassbare Neuheit Gottes« (155). Wenn DE LUBAC dennoch eine Skizze wagt, so zeigt sie die immer neu sich inkarnierenden Züge des (oder der) Heiligen aller Zeiten, die ohne in irgendeiner Weise uniform zu sein etwas Wesentliches miteinander gemein haben, was heute gerne mit dem Stichwort vom »Primat der Praxis« umschrieben wird: »Es wird auch unter ihnen sicherlich Gelehrte geben und andere, die es nicht sind; aber auch die Gelehrtesten und am freudigsten allen menschlichen Fortschritten ihrer Zeit Zugewandten werden in ihrem Glauben kein Überlegenheitsgefühl den früheren Gläubigen gegenüber besitzen; die weniger Gelehrten aber werden allen, die es hören wollen, ohne Minderwertigkeitskomplexe sagen können, was ein Christ aus der Frühzeit der Kirche gesagt hat: ›Wir diskutieren wenig – wir leben‹« (157).

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Meier, Johannes: *Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln. Die Geschichte der Bistümer Santo Domingo, Concepción de la Vega, San Juan de Puerto Rico und Santiago de Cuba von ihrer Entstehung (1511/22) bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, Vol. XXXVIII) Immensee 1991, XXXIV u. 314 S., 4 Abb., 9 Karten.

Gerade rechtzeitig zum Papstbesuch in Santo Domingo erscheint ein Buch, aus dem, wer immer an ernsthafter Information interessiert ist, entnehmen kann, »wie es wirklich gewesen ist« in den ersten 150 Jahren der »Evangelisierung« jenes Raumes, der das Einfallstor der Europäer nach Lateinamerika gebildet hat. Mit einer in diesem Fall äußerst wohltuenden Trockenheit wird die Geschichte dieser vier Bistümer dargestellt, gleichermaßen er-nüchternd für Euphorie jeder Richtung. Nachdem nämlich der erste Schwung erlahmt oder in erfolgversprechendere Gebiete übertragen worden und die Karibik aus wirtschaftlichen Gründen zu einem unwichtigen, stagnierenden Teil des spanischen Imperiums geworden war, bot auch die Entwicklung der Kirche ein eher klägliches Bild. Dabei hat MEIER doch das gedruckte Material, soviel ich sehen kann, lückenlos zusammengesucht und darüber hinaus Archivalien aus den Sektionen »Patronato« und »Gobierno« des Indias-Archivs in Sevilla herangezogen. Man hätte sich freilich gerade wegen der bisher vergleichsweise unzulänglichen Untersuchung dieses Raumes einen kleinen Archivbericht gewünscht: Sollte es in Sevilla keine anderen Bestände zu diesem Thema geben? Und existieren in der Karibik keinerlei einschlägige kirchliche oder staatliche Archive? Nichtsdestoweniger gelingt MEIER eine zwar nicht lückenlose, aber äußerst detaillierte Schilderung der Verhältnisse. Er geht dabei streng systematisch vor, indem er in fünf Kapiteln nacheinander zunächst die vier Diözesen aus institutionengeschichtlicher Sicht untersucht, einschließlich des königlichen Patronats und der Entwicklung des Kirchenbaus, dann die Bischöfe, den Weltklerus, die Orden (das

waren vor allem die Franziskaner, Dominikaner und Merzedarier, doch fällt auch ein Blick auf die Frauenklöster) und zum Schluß »Das christliche Volk«, reinlich geschieden in Indios, Weiße und Afroamerikaner. Vor allem bei Behandlung der Bischöfe, aber auch bei den übrigen Geistlichen geht MEIER immer wieder auf Leben und Leistungen einzelner bemerkenswerter Personen ein. Dieses Verfahren ist der Sache zwar angemessen, es führt aber doch zu gelegentlichen Wiederholungen. Vor allem aber vermißt der des Gegenstandes noch nicht kundige Leser, aber nicht nur dieser, einen (kirchen-)historischen Bezugsrahmen. Mit erschöpfender Gründlichkeit und bestechender Solidität werden alle nur erdenklichen Detailinformationen zusammengetragen, von denen viele schon an und für sich geeignet sind, die Verhältnisse zu erhellen. Ich denke dabei an die Ausübung des königlichen Patronats, aber einschließlich wiederholter finanzieller Beihilfen der Krone, wo Kirchen oder Klöster sich nicht mehr zu helfen wußten. Oder an die bemerkenswerte Tatsache, daß umgehend und immer wieder von handfesten materiellen Interessen getragene Jurisdiktionskonflikte zwischen den jungen kirchlichen Institutionen ausbrechen. Dies erinnert ebenso wie die kirchliche Konzentration in den Städten bei Unterversorgung des Landes und kläglichem Zustand vieler Kirchen, und zwar nicht nur nach Naturkatastrophen und Piratenüberfällen, bedenklich an Befunde der kirchlichen Erneuerungsbewegung in der Alten Welt. Aufschlußreich ist auch die Selbstverständlichkeit, mit der geistliche und kirchliche Institutionen Negersklaven besitzen und einsetzen. Das Buch enthält eine wohlgelungene Zusammenfassung des Kampfes für die Rechte der Indianer, der ja von der Karibik ausgegangen ist. Auch die dafür grundlegenden Abschnitte über die Bevölkerungskatastrophe bei den Indios stehen auf der Höhe der profanhistorischen Forschung. Nur wo MEIER über sein Gebiet hinausgreift, erscheinen mir manche Details fragwürdig zu sein: Ob die Franziskaner in Mexiko mit der Gründung des Kollegs Santa Cruz de Tlatelolco tatsächlich Priesterausbildung bezweckten und ob damals tatsächlich Indianer zu Priestern geweiht wurden, bedarf m. E. trotz dieser ständig wiederholten Behauptung noch näherer Untersuchung (140). Die englische Revolution als Schrittmacher des Kapitalismus ist zumindest nicht unumstritten und die »Navigation Laws« wurden vor der Machtergreifung Cromwells erlassen (276 f). Schwerer als solche Bagatellen scheint mir allerdings der Einwand zu wiegen, daß der eindrucksvollen Gelehrsamkeit der Arbeit kein ebensolches Reflexionsniveau entspricht. Wenn gesagt wird, die Indios »hatten unterschiedliche Kulturstufen erreicht« (205), dann wird unreflektiert ein ethno-soziologisch höchst anfechtbarer Evolutionismus unterstellt. Wenn es heißt, mit ihrer Kritik »rissen die Dominikaner den Konquistadoren die Kreuzfahrermaske vom Gesicht« (212), dann ist dies eine bedenkliche Vereinfachung eines komplexen historischen Sachverhalts. Und wenn Indianersterben und Negerhandel schlicht als Tragödie bezeichnet werden (267), dann wird damit entgegen der Absicht des Autors die historische Verantwortung heruntergespielt und außerdem der sozio-ökonomische Erklärungsbedarf ignoriert. Tragödien passieren eben ... Solche Fehlleistungen mögen den Weg zur Erklärung der kirchen- und missionsgeschichtlichen Desiderate weisen. Es fehlen Überlegungen zur Struktur dieser neuen Kirche, zu ihrer Verschiedenheit von der kastilischen Kirche, obwohl doch zahllose Details vor allem im Pfründen- und Mentalitätsbereich solche Überlegungen geradezu herausfordern. Es fehlen Anläufe, unterschiedliche Missionskonzepte und deren spanischen Hintergrund herauszuarbeiten, vor allem bei den verschiedenen Orden – ein zugegebenermaßen schwieriges, aber sehr wichtiges Unternehmen. Es fehlen Versuche, die Angaben über Bruderschaften, Wallfahrten, afroamerikanische Volksreligion und dergleichen mit der neueren Forschung über Volksreligion einerseits, über den sogenannten Synkretismus andererseits zu verrechnen. Es fehlt schließlich ein zusammenfassender Überblick über den profangeschichtlichen Wandel, um nicht zu sagen, die Krise dieser Kolonien, der zur angemessenen Beurteilung der kirchlichen Entwicklung unbedingt erforderlich wäre, sind doch Kirche und Gesellschaft hier noch mehr als anderswo bis zur Ununterscheidbarkeit verflochten. So legt man das Buch zwar

mit großem Respekt vor einer gelehrten Leistung, aber auch mit einer gewissen Enttäuschung über sich aufdrängende, aber unbeantwortet bleibende Fragen beiseite.

Freiburg

Wolfgang Reinhard

Minnema, Lourens: *Bespiegelingen aan het venster. Anthropologische bouwstenen voor een vergelijkend godsdienstwetenschappelijke verheldering van interreligieuze dialoog naar aanleiding van K. Nishitani's boeddhistische en K. Rahner's christelijke godsdienstwijsbegeerte*, Uitgeverij Mondis / Kampen 1990; 329 S.

Ich habe bereits mehrmals geschrieben, daß es heutzutage not tut zu entdecken, was religiöse Menschen in aller Welt gemeinsam haben, und nicht nur die Differenzen zu betonen. Es freut mich, daß MINNEMA in seiner Doktorarbeit einen wichtigen Schritt auf diesem Weg macht. Das Thema des Religionsphilosophen ist: anthropologische Bausteine für eine vergleichend-religionswissenschaftliche Klärung des interreligiösen Dialogs über das Verhältnis des Menschen zu seiner Wirklichkeit zu sammeln. Konkret bedeutet dies: Karl Rahners Studie »Hörer des Wortes« und Keiji Nishitanis »Was ist Religion?« zusammenzufassen und anschließend religionswissenschaftlich zu vergleichen. Im vorausgehenden ersten Teil macht MINNEMA einige wichtige kulturelle und persönliche Voraussetzungen bzw. Interessen seiner Annäherung explizit. Rahner und Nishitani waren gastfreundlich zueinander. Sie kannten ihre Publikationen und sie haben miteinander in Freiburg diskutiert. Beide haben verstanden, daß sie sprachlich und kulturell in einem bestimmten Hause eingeschlossen waren, aber sie haben auch das Fenster, das immer wieder freie Luft und Lebensraum eröffnet, gefunden. Diese Erfahrung, nicht das allerletzte Wort zu besitzen und doch ein eigenes Wort sprechen zu dürfen, hat das Verständnis zwischen beiden ermöglicht und für MINNEMA ist gerade dies die wichtigste Voraussetzung eines Dialoges. Es würde zu weit führen, hier diese Studie MINNEMAS zu analysieren. Es wäre zu überlegen, diese ausgezeichnete Dissertation auf Deutsch oder Englisch zu übersetzen, weil der Autor für das Verständnis des Dialogs Wesentliches beigetragen hat.

Wijchen

Arnulf Camps

Nirumand, Bahman (Hg.): *Im Namen Allahs. Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland*, Dreisam Verlag / Köln 1990; 163 S.

Die Renaissance des Islam und dessen fundamentalistischer Strömungen sind in aller Munde. Seit dem von Khomeini Islam-theologisch sanktionierten Todesurteil gegen Salman Rushdie ist man aufgrund des öffentlichen Auftretens moslemischer Arbeiter und Emigranten in England, Frankreich und der Bundesrepublik auf die Anwesenheit islamischer Gruppen und Gemeinden aufmerksam geworden.

Verdienstvoll erscheint es daher, daß BAHMAN NIRUMAND, iranischer Schriftsteller und Journalist, der 1965 vor dem Schah und 1981 vor dem Khomeini-Regime aus dem Iran floh, Publizisten, Sozialarbeiter und Islamwissenschaftler versammelt, um den Einflüssen des weltweiten Aufschwungs des Islam auf moslemische Gruppen in der Bundesrepublik nachzugehen.

Um den Kontext der Thematik abzustecken, erläutert REINHARD SCHULZE im Anfangskapitel fachkundig den sozialgeschichtlichen Hintergrund, der zur Entwicklung islamischer politischer Bewegungen im 20. Jahrhundert führte. KARL BINSWANGER gibt in drei Kapiteln einen Überblick

über den islamischen Fundamentalismus in der Bundesrepublik, über dessen finanzielle Unterstützung und personelle Zusammensetzung (»Fundamentalisten-Filz«, 129 ff). Bereichert wird das Bild durch die Einzelfallbeispiele zur islamisch-türkischen Szene in West-Berlin (H. G. KLEFF) und durch die Schilderung der alltäglichen Probleme einer jungen türkischen Muslima in Berlin-Kreuzberg (U. FÜLLING).

Der Herausgeber selbst thematisiert anhand eines Interviews mit einer zum Islam konvertierten deutschen Frau stereotype Vorstellungen und Vorbehalte gegenüber der islamischen Lebensweise. Aufgrund der mitunter aggressiven und pejorativen Fragen gleicht das Interview jedoch eher einer Diskussion, in der die Befragte ihren Muslima-Status rechtfertigen und gegen Unterstellungen verteidigen muß.

PETER HEINE schlüsselt eingehend die unterschiedlichen islamischen Gruppierungen und ihre Beziehungen zu verschiedenen fundamentalistischen Strömungen auf. HEINE unterscheidet für die Bundesrepublik vier Gruppen nach ihren Herkunftsländern, nämlich türkische, arabische, iranische und jugoslawische Gruppierungen. Sein Ergebnis mag überraschen, ist aber um so dringender wahrzunehmen: »Die einzelnen ethnischen Gruppen betonen ihre Ethnizität gegenüber den anders-ethnischen Muslimen. Auch dazu dient der Islam. (...) Türkische und arabische Fundamentalisten meiden sich, Iraner bleiben unter sich. Die Idee der fundamentalistischen Einheit stellt sich als eine Illusion heraus« (113). Dieses differenzierte Bild wird durch den Schlußessay BABAK BAMDADANS leider jedoch wieder verwischt. BAMDADAN zeichnet, möglicherweise aufgrund eigener Betroffenheit, ein unisones Schreckensbild vom Islam.

Leider rechtfertigen nur wenige Beiträge das dem Buch entgegengebrachte Interesse. Denn den im Vorwort aufgestellten Anspruch zu differenzieren konterkariert geradezu das Schlußkapitel. Doch auch der Orientalist und Journalist BINSWANGER, immerhin mit drei von neun Beiträgen vertreten, verläßt wiederholt die Ebene der deskriptiven Darstellung und engagierten Auseinandersetzung. Stellt er in seinem ersten Aufsatz islamische Aktivitäten in der Bundesrepublik unterschwellig negativ dar, so entwickelt er sich in seinen beiden nachfolgenden Beiträgen quasi zu einem »Fundamentalisten-Ankläger«. Doch wird hier der Leser nicht nur von Fakten, Aufzählungen und der polemischen Sprache BINSWANGERS erschlagen, sondern die überwiegend auf Pressemeldungen basierenden Darstellungen schüren auch heimliche Ängste und Vorurteile gegenüber hiesigen Moslems. Die Vorgehensweise und Darstellung BINSWANGERS erinnert leider an ein Verfahren, das frappierend der Stigmatisierung Neuer Religiöser Bewegungen seinerzeit durch kirchliche »Sektenexperten« ähnelt. Wohltuend heben sich dagegen die Beiträge von SCHULZE und HEINE ab. Vom Untertitel und Anspruch her hätte man einiges mehr erwarten dürfen.

Bielefeld

Martin Baumann

Nolan, Albert: *Gott in Südafrika. Die Herausforderung des Evangeliums*, Edition Exodus / Fribourg-Brig 1989; 270 S.

Zum Verständnis des Buches des 1934 in Südafrika geborenen ALBERT NOLAN, Dominikaner und Dozent am Institut für Kontextuelle Theologie in Johannesburg, ist das Vorwort unverzichtbar. Sein Buch, so NOLAN, sei keine »akademische Theologie«, sondern »ein Versuch, das Evangelium in Südafrika zu verkünden« (13). Es richtet sich deshalb an südafrikanische Christen, und alle anderen Leser »müssen sich so verstehen, als ob sie einem Gespräch zuhören« (ebd.). Das Verfolgen des Gesprächs wird uns durch Angaben zur Biographie NOLANS (in der Einführung von EDMUND ARENS, 5–10, und auch vom Autor selbst, 72 f), durch Informationen zur Ge-

schichte und Situation Südafrikas (in der Einführung von ARENS und fortlaufend im Text) und durch den Anhang mit den Texten der Freiheitscharta von 1955 und der Frauencharta von 1954 erleichtert.

NOLANS Grundduktus ist, die Verkündigung des Evangeliums im Kontext der politischen Krise Südafrikas zu betreiben, und das heißt, auf das zu reflektieren, »was Gott heute in unserem Land tut« (22). Diese Formel »Was Gott in Südafrika tut« durchzieht das ganze Buch und bestimmt NOLANS Verständnis von kontextueller Evangelisierung. »Nicht wir müssen das Evangelium in unsere Situation hinein inkarnieren, Gott tut dies und ist schon eifrig dabei, es zu tun. Wir entdecken das Wort Gottes, wir entdecken, was Gott heute tut und sagt, in den Zeichen unserer Zeit« (46). So entnimmt NOLAN die Inhalte des Evangeliums als »einer guten Nachricht für die Armen und einer prophetischen Botschaft für unsere Zeit« nicht nur der Bibel, sondern auch »unserer Erfahrung und (...) unserer Lektüre der Zeichen der Zeit« (49). Entlang einiger zentraler Begriffe wie »Sünde und Schuld«, »gekreuzigtes Volk«, »Erlösung«, »Hoffnung«, »Kampf«, »Entlarvung des Systems« entfaltet NOLAN seinen Versuch der Evangelisierung. Wir europäischen Zuhörer lernen dabei das Leiden als Ansatzpunkt von Theologie verstehen: Gott ist in den Opfern sichtbar (Mt 25), das »Leiden macht Gott sichtbar als den, gegen den gesündigt wird« (90). Wir begegnen im ganzen Buch einer unwiderstehlichen Hoffnung, Hoffnung auf »Erlösung von unten« (224). Die europäischen Leser hören auch NOLANS Kritik an europäischen Christen und ihrer Theologie (vgl. 136), und sie sind mitbetroffen, wenn NOLAN von seinen Problemen mit den Kirchen selbst (deren fehlender Demokratie und mangelnder Parteilichkeit) spricht und die »Zuflucht zu Abstraktionen« brandmarkt (180; 244–256).

Theologisch kritisieren möchte ich NOLANS Konstruktion eines jüdischen »Reinheits- oder Heiligkeitssystems« (92), das zur Zeit Jesu geherrscht und die Menschen unterdrückt haben soll. NOLAN setzt dieses System in Beziehung zum System der Apartheid mit seinen Formen der Ausgrenzung, Erniedrigung und Unterdrückung. Diese Parallelisierung ist NOLAN aufgrund seiner eigenen Kontextualisierungsmethode möglich. Die Gefahr einer antijudaistischen Bibellektüre, die auch ARENS in seiner Einführung anspricht (9), sehe ich hier leider gegeben. Jesus, so NOLAN, »erhob sich gegen das jüdische System seiner Zeit, weil es in sich selbst ein System der Unterdrückung war, das unerträgliches Leiden verursachte. Er wollte es durch etwas ersetzen, das er Gottesherrschaft nannte« (84). Man kann das mosaische Gesetz niemals als »totales System« (57) bezeichnen und schon gar nicht die biblischen Kategorien »Heiligkeit« und »Reinheit« in Gegensatz zur »Gottesherrschaft« bringen. Es ist ja gerade so, daß »Heiligkeit« und Exodus untrennbar zusammengehören! »Ich bin der Herr, der euch heiligt, der euch aus dem Land Ägypten herausgeführt hat, um euer Gott zu sein, ich der Herr« (Lev 22,32f). Israels Befreiung aus der Unterdrückung ist »Heiligung« und ist Grundlage für die Heiligkeitsforderungen, die nicht zuletzt soziale Gerechtigkeit einklagen (Lev 19!).

Münster

Andrea Tafferner

Pieris, Aloysius: *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Siepen, Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1989; 203 S.

Wenn es wahr ist, daß westliche Theologen an den asiatischen Theologen nicht länger vorbei kommen können, dann gilt dies insbesondere für einen Theologen aus Sri Lanka, ALOYSIUS PIERIS SJ (1934). Man spürt seinen Einfluß in Ost und West und die Veröffentlichungen der Federation der Asiatischen Bischofskonferenzen zeigen, wie viele Gedanken von PIERIS übernommen wurden. PIERIS hat viele Aufsätze publiziert, die in vielen Sprachen in vielen Zeitschrif-

ten gedruckt und übersetzt wurden. Erst vor kurzem hat PIERIS zwei Bücher zusammengestellt und zwar als Sammelbände seiner Aufsätze. Das erste Buch »Theologie der Befreiung in Asien« wurde in Freiburg 1986 herausgegeben. Das zweite Buch, das hier besprochen wird, ist auch auf Englisch veröffentlicht. Beide Bücher zusammen genommen vermitteln uns eine gute Einsicht in seine Theologie.

PIERIS führt nie einen nur intellektuellen Dialog. Er spricht aus sehr persönliche Erfahrungen mit der buddhistischen Welt, in der er längere Zeit buddhistische Lehrer hatte. Der Weg der Begegnung ist für ihn der gelebte Dialog. Darum hat er sein Buch in drei Teile gegliedert. Zuerst versucht er uns den Buddhismus von geschichtlichen, politischen und spirituellen Gesichtspunkten aus erfahrbar zu machen. Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs sowie eine Beurteilung der historischen Begegnungen von Christentum und Buddhismus werden ausführlich behandelt. Im zweiten Teil versucht PIERIS, den Christen eine Darlegung der buddhistischen Lehre und vor allem der Bedeutung des Mönchtums zu geben. Im dritten Abschnitt wird dies alles ausgewertet für eine Neuorientierung in der Begegnung zwischen Christentum und Buddhismus. Es ist bekannt, daß asiatische Theologen für uns schwieriger verständlich sind als z.B. die lateinamerikanischen Kollegen. Aber es lohnt sich, Ausdauer zu haben. Freiwillige Armut zur Überwindung des Konsumtriebes oder des Mammons werden von Buddha und Jesus als Ideale vorgelebt, und diese Spiritualität ist angesichts der weltweiten Armut heute unbedingt notwendig. PIERIS ist imstande, der monastischen Armut im asiatischen Kontext Hand und Fuß zu geben. Wichtig sind seine Auffassungen über die Sprachbarriere: Er vermittelt uns neue Einsichten über gnosis und agape. Wichtig sind auch seine Ausführungen über *communicatio in sacris*. Damit ist gemeint »eine überkirchliche Gemeinschaft mit den Nichtchristen in deren Erfahrung von Erlösung – selbst dann, wenn die Fragen nach dem Urheber, nach Art und Weise und nach dem Empfänger der Erlösung für einen, der sie erlangt, übertrieben oder sogar irreführend klingen mag.« (175) Menschliche Basisgemeinschaften sind in Asien im Werden, und sie können nur von der gemeinschaftlichen Erfahrung der Befreiung und Erlösung verstanden werden. Erst dann müssen Buddha und Jesus nicht miteinander in Konkurrenz stehen, sondern können ihre wesentliche Aufgabe erfüllen: Sie können den Weg der Befreiung für die Menschen begehbar machen.

Es ist erfreulich, daß im deutschen Sprachgebiet wenigstens dieser Autor aus Asien eine Chance bekommen hat, mit uns ins Gespräch zu kommen. Licht aus dem Osten bleibt willkommen!

Wijchen

Arnulf Camps

Pötscher, Walter: *Aspekte und Probleme der minoischen Religion. Ein Versuch* (Religionswissenschaftliche Texte und Studien, Bd. 4) Georg Olms Verlag / Hildesheim-Zürich-New York 1990; 282 S.

Die vorliegende Untersuchung vermittelt mit ihren wichtigen Forschungsergebnissen einen grundlegenden Einblick in das Gesamtphänomen sowie in zentrale Aspekte der minoischen Religion. Das ursprüngliche Interesse an der Beschäftigung mit diesem Themenbereich ergab sich aus der Einsicht in die Notwendigkeit einer grundlegenden Kenntnis der Texte griechischer, aber auch lateinischer Autoren, um sie angemessen zu verstehen. Es ist eine religionsgeschichtliche Darstellung, für die zwar der Blickwinkel der Klassischen Philologie eine heuristisch leitende Perspektive darstellt, doch weitet sich dieser Ansatz über eine einzelne Disziplin hinaus; er ist eine interdisziplinäre umfassende religionsgeschichtliche Darstellung. Die in diesem Buch gegebenen Ausführungen sind darum für eine große Anzahl von Disziplinen von Relevanz; neben den Althistorikern und Orientalisten sind Völkerkundler und Kunsthistoriker angesprochen; ebenso

sind in besonderer Weise in der Studie sehr stark archäologische Materialien verarbeitet, was durch zahlreiche Darstellungen in vorzüglicher Weise präsentiert ist.

Das umfangreiche Material wird in vier Abschnitten nach unterschiedlichen Perspektiven und mit mannigfachen Querbezügen behandelt. Im *ersten Abschnitt* werden zentrale Symbole, die – wie im einzelnen überzeugend dargelegt wird – als Kultobjekte gedeutet werden, nach ihrem religiösen Sinngehalt hin untersucht: es sind zuerst die Doppelaxt, dann die mit dem Stier zusammenhängenden Symbole (Stierhörner, Stierkopf), schließlich Bäume und Zweige und davon abgeleitete architektonische Darstellungen wie Säulen und Bilder und schließlich Vogel und Schlange. Die leitende Frage, die bei diesen Symbolen verfolgt wird, besteht darin, inwiefern die dingliche, theriomorphe oder pflanzliche Erscheinungsform der Göttin oder des Gottes erlebt wurde und wie diese einer Göttin oder einem Gott zugeordnet werden könne. Die Forschungslage wird bei jeder dieser Fragestellungen ausführlich dargestellt. Davon ausgehend wird im Detail überlegt, welche Zuordnung die zutreffende ist. Im Zusammenhang mit dieser Fragestellung kommen Überlegungen zum Themenbereich der Zeugung durch Berührung oder Behauchung zur Sprache, wobei zahlreiche Texte der klassischen griechischen Literatur herangezogen werden. Schon in diesem Punkt zeigt sich der weite religionsgeschichtliche Horizont der Darlegungen, in denen insbesondere auch die ägyptischen Vorstellungen einer Zeugung durch einen Lichtstrahl, durch Berührung und Behauchung zur Sprache kommen und der Gedanke der Heiligen Hochzeit behandelt wird (vgl. 36; 42 ff). Ausführlich kommen auch die Themen, die mit der Muttergotttheit in Zusammenhang stehen, zur Sprache, und die Querverbindungen zur ägäischen und kretischen Kultur mit den neolithischen Kulturen von Çatal Hüyük und Haçılar werden oftmals angesprochen.

Auf der Grundlage der im ersten Abschnitt herausgestellten Erscheinungsformen des Göttlichen wird in dem umfassenden und wichtigen *zweiten Abschnitt* eine Kombination dieser Kultobjekte vor Augen gestellt, wobei der Autor die Grunddifferenzierung darin erblickt, das gleichgeschlechtliche (von ihm auch »synonym« genannte) von jenen unterschieden werden, die männliches und weibliches Element im Sinne der Heiligen Hochzeit verbinden (vgl. 110; hier auch eine interessante Tabelle über anthropomorphe, theriomorphe, pflanzliche und dingliche Erscheinungsformen der Objekte).

Sorgfältig werden die einzelnen Motive interpretiert; eine Reihe von diesen, wie z.B. Doppelaxt und Vogel, Göttin und Doppelaxt, schließlich auch die Kombination dieser mit dem Baum und Gott oder mit Doppelhörnern und dem Vogel (vgl. 151 ff), führen hin zur Thematik des *dritten Abschnitts*, in dem es vor allem um eine Interpretation des Sarkophags von Hagia Triada, des mykenischen Sarkophags von Tanakra sowie anderer Darstellungen auf Sarkophagen geht, wobei ebenfalls die religionsgeschichtlichen Parallelen und Beziehungen zwischen Çatal Hüyük und Kreta, zwischen der minoischen Religion und ägäischen Kultur erörtert werden und nach dem Zusammenhang mit der mykenischen Religion gefragt wird. Bei der Deutung des minoischen Sarkophags von Hagia Triada werden neben den Symbolen auch der Hintergrund gedeutet und die Farben interpretiert, wodurch gleichsam der Zeitablauf der Opferdarstellung zum Vorschein kommt; es ist höchst aufschlußreich, wie hier die Farben den Tageszeiten bzw. Tagen zugeordnet werden (>gelb< für die Morgenfrühe, >weiß< für den hellen Tag, >blau< für die Nacht und >rot< für die göttliche Zeit als »Zeit der Epiphanie«: vgl. 90 und 173). – Eine interessante Lösung findet das Problem der Lustrationsbäder, bei denen bisher noch immer nicht eindeutig geklärt ist, warum ein Abfluß *fehlt*; der Vf. geht davon aus, daß dies mit Absicht so ist, und zwar nicht damit das abfließende Wasser nicht durch mögliche Berührungen mit unreinen Terrains hätte entweiht werden können, »sondern damit das Wasser, welches zur karthatischen Zeremonie verwendet worden ist und daher als Träger des abgewaschenen Übels angesehen wurde, nicht die Erde, die göttliche Erde, beflecke« (236).

Von großem Interesse ist ein Annex zum dritten Abschnitt, in dem auf Gemälde der Gotik und der Renaissance eingegangen wird, die die Verkündigung Mariens darstellen. Hier wird die Symbolik ausgehend von der genannten Zeugung durch bloße Berührung oder Behauchung verstanden, in der von der Hand Gottes eine Taube oder Strahlen auf Mariens Kopf und Leib hingehen. Der Vf. interpretiert dies als eine bloß andeutende Darstellung eines in diesem Falle jungfräulichen Zeugungsvorganges (vgl. 242). Es wäre von religionsgeschichtlich hohem Interesse über die Bildsymbolik hinaus noch weitere textliche Parallelen zu erörtern (z.B. mit dem Text betr. die Zeugung des Epaphos, vgl. 36).

Der *vierte Abschnitt* bietet einen zusammenfassenden Rückblick, der die innere Einheit der minoischen Religion nochmals betont, auch das Problem der persönlichen Religiosität kurz anspricht und die geringen Möglichkeiten nennt, diese im einzelnen zu erforschen. Der Autor weist zu Recht auf die Bedeutung hin, die in der gegebenen Interpretation der Farben besteht, da sie es ermöglicht, einen *Geschehensablauf* zu verstehen (vgl. 250).

Ein umfassendes Literaturverzeichnis (257 ff) und ein recht genaues Sachregister (271 ff) schließen das Werk ab.

Der religionswissenschaftlich und religionsgeschichtlich interessierte Leser wird in diesem Werk mit einer Fülle von grundlegenden Symbolen (Gebilden) vertraut gemacht, die in ihrer Bedeutung weit über den Bereich der minoischen Religion hinausreichen. Mit diesem Buch liegt zweifelsohne eine vorzügliche und sehr umfassende Monographie zu dieser für die Religionsgeschichte des Mittelmeerraumes so wichtigen Religion vor. Im ganzen handelt es sich um eine interdisziplinäre Arbeit, in der u.a. überzeugend die Fruchtbarkeit der klassisch-philologischen Texte für die Interpretation von bildlichen Darstellungen der minoischen Kultur demonstriert wird. Die Lektüre der vorliegenden Untersuchung bildet nicht nur einen Gewinn für die wissenschaftliche Befassung mit der antiken Religionsgeschichte, sondern für die Wissenschaft von den Religionen überhaupt; darüber hinaus bietet sie – nicht zuletzt aufgrund ihrer plastischen Darstellung – auch für den allgemein an religionsgeschichtlichen Fragen Interessierten eine grundlegende Orientierung.

Wien

Johann Figl

Snela, Bogdan (Hg.): *Der Ochs und sein Hirte. Zen-Augenblicke*, Kösel / München 1990; 152 S.

Die Zehn Ochsenbilder gehören zu den klassischen Einführungen in den Weg des Zen. Seit ihrer Niederschrift und ihrer bildlichen Darstellung sind sie von den großen Meistern des Zen immer wieder kommentiert worden. Der Lektor des Kösel-Verlags, B. SNELA, hat mit der vorliegenden Ausgabe ein Meditationsbuch geschaffen, das sich an H. M. Enomiya-Lassalle orientiert und wie ein Abschied an den großen Wanderer zwischen Europa und dem Fernen Osten wirkt. Unbestreitbar geleitet vom Worte Gottes, wie es in Jesus Christus ergangen und in seiner Nachfolge in die Welt verkündet ist, hatte er sich der meditativen Tiefe des Zen-Buddhismus geöffnet. SNELA hat 100 Texte aus den Schriften Enomiya-Lassalles zu den 10 Bildstationen zusammengestellt, die selbst zunächst von deutschen Textübersetzungen von Guido Joos begleitet sind. Ein gutes hilfreiches Buch!

Bonn

Hans Waldenfels

Williams, C. Peter: *The Ideal of the Self-Governing Church. A Study in Victorian Missionary Strategy* (Studies in Christian Mission, vol. 1) E. J. Brill / Leiden 1990; 293 S.

Mit diesem Band hat die neue, unter der kompetenten Leitung von Prof. Marc Spindler in Leiden stehende Reihe »Studies in Christian Mission« einen vielversprechenden Anfang genommen. Zu gratulieren ist neben den Herausgebern auch dem Verlag, der dem Buch ein so ansprechendes Erscheinungsbild mitgegeben hat, wie man es heute nur noch selten antrifft. Vollends bleibt der Inhalt dem Äußeren nichts schuldig. Der Autor, Dozent für Kirchengeschichte am Trinity College der Church of England in Bristol, behandelt eines der großen, fast klassischen Themen der Missionsgeschichte und -theorie, das in anderer Form die bisherige Forschung bereits mehrfach beschäftigt hat. Seine besondere Meisterschaft zeigt sich allerdings gerade in der Beschränkung auf eine der großen englischen Missionsgesellschaften der Viktorianischen Epoche, die anglikanische Church Missionary Society, die dabei von Anfang an eine maßgebende Rolle spielte und in deren Archiven dafür ein nahezu unerschöpflicher Fundus von dokumentarischen Materialien zur Verfügung steht. Damit ist in gewisser Weise auch die sehr übersichtliche und einleuchtende Gliederung des riesigen Stoffes vorgegeben: 1. Die Definition des Ideals der selbständigen Kirche (durch Henry Venn, den langjährigen, bedeutenden Sekretär der CMS seit 1841); 2. Die Erweiterung; 3. Die Gefährdung; 4. Die Erosion; 5. Der Ersatz; 6. Kompromisse. Thematisch liefert also die Konzentration auf das Problem der selbständigen einheimischen Kirche die durchlaufende Leitlinie. Die Darstellung der Auswirkungen folgt aber auch dem Geschehen in den unterschiedlichen Arbeitsgebieten der CMS – vom Niger-Gebiet, Sierra Leone und Uganda bis nach Indien, Ceylon und Japan. Insofern greift das Werk über die vergleichbaren bisherigen Darstellungen hinaus.

Die Hauptthese des Vf. besagt, daß es bis etwa 1900 in der CMS eine Art »Venn-Orthodoxie« gab, die mit Nachdruck eigenständige Kirchenstrukturen für die »eingeborenen« Christen forderte und durchsetzte. Danach macht sich eine gegenläufige Unterströmung bemerkbar, die, auch vorher nie ganz unterdrückt, allmählich eine neu akzentuierte Dominanz der Missionare zur Geltung brachte, da diese sich als »auf die Dauer unentbehrliches Gerüst« (Louise Pirouet) der einheimischen Kirche betrachteten. Die Gesamtentwicklung entbehrt nicht der dramatischen Höhepunkte, wie etwa in der Epoche des ersten afrikanischen Bischofs Samuel Crowther oder wie in Tinnevely (Südindien) im frühen 20. Jahrhundert oder auch, etwa im gleichen Zeitraum, in Uganda. Auf Grund seiner souveränen Quellenbeherrschung vermag der Vf. auch dafür Akzente zu setzen und Einblicke zu erschließen, die bis in die gegenwärtige Situation aufschlußreich sind.

So gewiß, wie schon angedeutet, die Meisterschaft der Darstellung in der festen Bindung an den »official mind of the CMS« liegt, so gewiß stellt sich doch auch die Frage, ob die Einbeziehung weiterreichender weltpolitischer, sozialer, kultureller und geistesgeschichtlicher Perspektiven dem gesamten Entwurf nicht noch zusätzliche Tragweite hätte verleihen können. Den kontinental-europäischen Leser mag verwundern, daß die Bibliographie sich nahezu ausnahmslos auf englisch geschriebene Werke beschränkt. Die einschlägige kontinental-europäische Literatur – von K. Graul bis P. Beyerhaus (dessen Dissertation von 1956 nur in der verkürzten englischen Version erscheint), W. Freytag, B. Sundkler und J. C. Hoekendijk, um nur einige wenige zu nennen – bleibt unberücksichtigt. Der kleine Hinweis auf »Charles Gutzlaff« (sic, 2) fällt demgegenüber kaum ins Gewicht – was jedoch der Dankbarkeit für das ganze Werk keinen Abbruch tun soll.

Yagi, Seiichi / Swidler, Leonard: *A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue*, Paulist Press / New York-Mahwah, N.J. 1990; 152 S.

Das Buch erfüllt eine mehrfache Funktion. Es bietet einmal aus der Feder eines amerikanischen Katholiken eine Hinführung zum christlich-buddhistischen Dialog, wobei beide Religionen allerdings ihre konkreten Orte, nämlich die USA und Japan, haben. Die christliche Theologie, wie sie hier in Erscheinung tritt, ist stark bestimmt von den in den USA vorherrschenden Themenstellungen. Der Buddhismus trägt vor allem ein japanisches Gesicht und wird im Blick auf die japanische Geschichte dargestellt. SWIDLER nennt folglich zunächst die Themenbereiche des Dialogs, schildert dann die japanische Situation und stellt schließlich S. YAGI'S Theologie vor. Damit ist das Buch an zweiter Stelle eine Vorstellung des japanischen Christen und Theologen S. YAGI. Schließlich kommt YAGI selbst in der zweiten Hälfte des Buches mit einem Beitrag zu Wort, der in deutscher Sprache unter dem Titel: *Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken* (München 1988) erschienen ist. Damit stellen sich die beiden Autoren am Ende gemeinsam der Aufgabe, eine Brücke zum Dialog zu schlagen und ihn zumindest von christlicher Seite her vorzubereiten.

Bonn

Hans Waldenfels

Die Anschriften der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes:

Prof. Dr. Giancarlo Collet, Am Wittkamp 4, 48351 Everswinkel;

Dr. Mariano Delgado, Gardeschützenweg 126, 12203 Berlin;

Dr. Gotelind Müller, Reichsgrafenstr. 9, 79102 Freiburg;

Prof. Dr. Jacques Waardenburg, 175, Av. de Cour, Ap. 27, CH-1007 Lausanne.

EDITORIAL

Erwartungen

Afrika ist meistens nur gut für schlechte Nachrichten, sei es im politischen oder ökonomischen Bereich. Entsprechend sieht das Bild aus, das die Medien vom schwarzen Kontinent zeichnen: Hunger, Not, Rückständigkeit, Naturkatastrophen, Instabilität, Fanatismus und Fatalismus, Mißwirtschaft und Korruption. Positives liest und hört man über die christlichen Kirchen in diesem Teil der Welt. Die etwa 90 Millionen Katholiken Afrikas machen zwar nur 13 Prozent der Bevölkerung aus, stellen aber eine in den meisten schwarzafrikanischen Ländern einflußreiche und angesehene Gruppe dar. Für den europäischen Betrachter steht Afrikas Kirche für Jugend, Lebendigkeit, Freude am Glauben und mitreißende Gottesdienste. Auch dieses Bild hat seine Einseitigkeiten und Verzerrungen bis hin zum Klischee. Die afrikanische Kirche tanzt und singt nicht nur. Sie zieht zur Zeit eher die Stirne kraus im Nachdenken über ihre Identität. Nach 100 Jahren Missions- und Kirchengeschichte, 30 Jahre nach Erlangung der staatlichen Unabhängigkeit stellt sich die afrikanische Kirche die Frage, wer sie ist und wie sie sich weiterentwickeln soll. Es geht um den Platz der Kirche in der Gesellschaft und um ihren Beitrag für die Zukunft Afrikas. Auf diesem Hintergrund muß die am 10. April 1994 beginnende afrikanische Synode gesehen werden, die von vielen – gerade auch außerhalb des Kontinents – mit Spannung erwartet wird. Was ansteht wird am besten mit dem Begriff »Inkulturation« umschrieben, der immer mehr zum Synonym für Afrika wird. Wie kann und muß man das Evangelium in der afrikanischen Kultur verwurzeln?

Seit der Ankündigung der Synode durch Johannes Paul II. im Januar 1989 hat sich eine kaum mehr zu überblickende Flut von Veröffentlichungen mit dem Thema beschäftigt. Die Hoffnungen auf ein »Afrikanisches Konzil« haben bald schon einen Dämpfer erfahren. Es wird nur eine Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika geben, was vielen als zu wenig erscheint, wie die ersten Reaktionen aus Afrika und anderen Teilen der Welt zeigten. Sie sehen in der kommenden Synode nur einen ersten Schritt in Richtung auf eine wahrhaft afrikanische Kirche, deren Bild sich aber noch nicht klar abzeichnet. Besonders empfindlich haben viele Afrikaner reagiert, als sich herausstellte, daß die Synode nicht in Afrika, sondern in Rom stattfinden wird und daß römische Stellen auch die Zusammensetzung, die Tagesordnung und den Verlauf der Versammlung weitgehend bestimmen. Man fühlt sich in Rom nicht heimisch und auch nicht immer richtig verstanden. Man möchte endlich einmal unter sich sein und Eigenständigkeit beweisen, was nicht heißt, daß man sich von der Weltkirche absetzen oder Rom umgehen will. Zudem ist die Befürchtung berechtigt, daß ein so weit von Afrika entferntes für Afrika bestimmtes Ereignis in Afrika wenig Resonanz finden wird.

Die Vorbereitung auf die Synode war breit angelegt, um möglichst weite Kreise nicht nur des Klerus und der theologischen Hochschulen, sondern auch die Gemeinden

einzubinden. Die Lineamenta zählen die anstehenden Fragen auf; angesichts von deren Fülle muß man sich aber fragen, wie die Synode diese Arbeit bewältigen will. Inzwischen liegt auch ein Arbeitspapier (*Instrumentum laboris*) vor, das sich in einen einleitenden Teil über »Bedeutung und Notwendigkeit der Evangelisierung« und in einen zweiten Teil mit fünf Hauptthemen gliedert: 1. Die Verkündigung der Botschaft, 2. Das Problem der Inkulturation, 3. Der Dialog, 4. Gerechtigkeit und Frieden, 5. Gesellschaftliche Kommunikationsmittel.

Das Interesse konzentriert sich jetzt schon auf das Thema Inkulturation, bildet diese Frage doch so etwas wie den Schlüssel für die Zukunft der Kirche, und das nicht nur in Afrika. Wie das Thema behandelt werden wird und welche praktischen Konsequenzen aus der Bearbeitung gezogen werden, das hat zweifellos Beispielcharakter für die Diskussion des Themas weltweit. Es geht um das Verhältnis von Einheit und Pluriformität in der Weltkirche am Ende des zweiten Jahrtausends christlicher Geschichte. Und nicht nur die Katholiken werden sich dafür interessieren. Die kommende afrikanische Synode ist sich jetzt schon des großen Interesses der Ökumene sicher, und auch die politischen Führer Afrikas werden dieses binnenkirchliche Ereignis mit Aufmerksamkeit verfolgen, in erster Linie verständlicherweise die Überlegungen zu »Gerechtigkeit und Frieden«.

Die Aufgabe der Inkulturation ist nicht neu, und sie ist auch nicht typisch afrikanisch; sie stellte und stellt sich vielmehr zu jeder Zeit in jeder Gesellschaft, wobei für einen Kontinent, der sich wie Afrika in einem rasanten Umbruch befindet, die Brisanz besonders groß ist. Inkulturation setzt voraus, daß man weiß, was Kultur hier und jetzt ist. Das aber ist für Afrika immer schwieriger zu benennen. Es darf auf der Synode nicht zu einer Nostalgie afrikanischer Tradition kommen; vielmehr muß im einzelnen geprüft werden, was noch gilt und als Grundlage dienen kann. Von daher liegt es nahe, darauf zu verzichten, pauschale Aussagen über das, was »afrikanisch« ist, machen zu wollen. Die Synode wird sich darauf beschränken müssen, einen Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die regionalen und nationalen Bischofskonferenzen und andere Gremien das Thema Inkulturation weiter behandeln und konkretisieren. Von daher sollte man von der Synode nicht zuviel Konkretes oder gar Spektakuläres erwarten. Den größten Dienst wird die Synode Afrika leisten, wenn es ihr gelingt, dem Kontinent zu einer deutlicheren Identität zu verhelfen, zu einem gesunden Bewußtsein seiner selbst, jenseits aller politischen und ideologischen Schlagworte. Für die gesamte katholische Welt kann die afrikanische Synode zu einem Pilotprojekt werden in Sachen Inkulturation. Wir werden hoffentlich von Afrika lernen können, wie auch wir uns der Frage zu stellen haben nach der Inkulturation, nach der Verwurzelung des Evangeliums in unserer nachchristlichen Kultur.

DAS VERSPRECHEN NEUEN LEBENS

Zur Dynamik des Christentums in Ozeanien

von Theodor Ahrens

1. Der Südpazifik als Mythos, als religionsgeographische Region und als Forschungsgegenstand

1.1 Der Südpazifik als Mythos

Die berühmten Reisen des Franzosen Louis Antoine de Bougainville (1766–1768) und des englischen Kapitäns James Cook (1768–1779) markieren nicht nur eine neue Phase europäischer Entdeckungsreisen und Kolonisierung;¹ die Berichterstattung über diese Reisen verleiht den Inseln des Südpazifik, vor allem Tahiti auch den Schein einer realen Gegenwelt zum alten Europa.²

In der Fantasie der europäischen Jugend tritt Tahiti an die Stelle Arkadiens. Nur wenige Jahre nach Cooks Reisen und Georg Forsters Reisebericht schreibt Adolf Overbeck an Johann Heinrich Voß: Laßt uns »der verderbten Brut Europens den Rücken ... kehren«. Mit H. W. Gerstenberg wollen sie nach Tahiti. Dort ist »das zweite Paradies ... der Lustgarten Gottes ...«, wo Adams Bild noch nicht gänzlich verloren und »sehr reine Begriffe einer natürlichen Religion« kultiviert werden. Als ein »kleiner Haufen neuer Israeliten, die von Ägypten nach Kanaan ziehen«, wollen sie den Tahitianern aus Gewissenspflicht helfen, »ihre Regierung zu formen«.³

Im Jahr 1832 erscheint im Basler Missionsinstitut eine »Kurze Rechtfertigung der evangelischen Südsee-Missionen gegen die Verunglimpfungen des Herrn Otto von Kotzebue in seiner Schrift: »Neue Reise um die Welt«. Otto von Kotzebue, der zwischen 1815 und 1818 im Verfolg russischer Pazifikambitionen als Kapitän den Ozean bereist und darüber berichtet hatte,⁴ präsentiert schon damals die Anschuldigung eines politischen, sozialen und religiösen Kahlschlags durch die Mission. Nicht nur – behauptet er – seien »der Missionar-Religion auf diesen Inseln unendlich viel mehr

¹ Vgl. U. BITTERLI 1976, 19ff, 81–179; DERS. 1981, 221ff; PH. SNOW/ST. WAINE 1986, 43ff.

² Vgl. G. FORSTER 1983, K. H. KOHL 1986, 33ff, 202ff; K. H. BÖRNER 1984, 91ff, 121ff; I. HEERMANN 1987, 42ff.

³ Bei G. STEIN 1984, 109–110, 113; vgl. auch Lit. Anm. 2.

⁴ U. DEGENHARDT 1987, 149ff.

Menschen geopfert worden ... als jemals den heidnischen Göttern der früheren Zeit«, nämlich etwa 70.000 Seelen;⁵ vielmehr scheint ihn darüber hinaus besonders erbittert zu haben, daß eine Gruppe seines Schiffes gelegentlich eines Landausfluges die Morgendandacht eines Insulaners namens Tibu über sich ergehen lassen mußte, was sie in der Hoffnung erduldet zu haben scheint, diesen unvermuteten Mitchristen und dessen Angehörige anschließend für Träger- und Führungsdienste gewinnen zu können, um dann zu erfahren, daß diese sich der Sonntagsruhe wegen überhaupt nicht zu bewegen gedachten und »weder durch Bitten noch durch Drohungen« umgestimmt werden konnten.⁶ Der Edle Wilde war nicht aufzufinden – was auch nicht gut möglich war, weil diese Gestalt vor allem in den Salons Europas kreiert worden war.⁷

Aber auch dessen Zwilling, den authentischen Christen, fand und findet man in Ozeanien nicht häufiger als irgendwo anders. Dennoch sind, seit die ersten protestantischen Missionare, die auf einem von der London Missionary Society gekauften und ausgerüsteten Schiff, der Duff, im März 1797 vor den bezaubernden Küsten Tahitis Anker warfen und deren hoffnungsvolles Unternehmen, den Menschen im Südpazifik das Evangelium der Gnade Gottes zu vergegenwärtigen, schon bald in einer mittleren Katastrophe endete,⁸ Kirchen entstanden. Diese Kirchen haben sich trotz ihrer – aus eurozentrischer Perspektive gesehenen – Randlage während der Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 1983 und in Canberra 1991 mit ihrem Einspruch gegen eine nukleare und ökologische Rekolonisierung des Pazifik ökumenisch bemerkbar gemacht. Sie haben – was wichtiger ist – auch auf den Südpazifik einen profunden Einfluß gehabt. Ronald Crocombe, Nestor südpazifischer Politologie, meinte gesprächsweise: »Ohne die Kirchen läuft im Südpazifik nichts!«⁹ Das mag man je nach Standpunkt begrüßen oder bedauern, festzuhalten bleibt, daß nach 200 Jahren Kolonisierung und Mission der Südpazifik zwar kein christlicher, aber ein christianisierter, übrigens mehrheitlich protestantischer Ozean ist. Die überwältigende Mehrheit der Bewohner Ozeaniens beansprucht Mitgliedschaft in einer der christlichen Kirchen.

1.2 Die Region

Bezeichnungen wie Südpazifik oder Ozeanien beziehen sich auf eine in ihrer Weite nahezu unvorstellbare ozeanische Region, die sich ungefähr 10.000 Kilometer von Hawaii und den Osterinseln im Osten bis nach Papua Neuguinea im Westen erstreckt und 4.000 Kilometer von den Marianen und Hawaii im Norden bis nach Tonga und Kanaky (Neukaledonien) am Ende des Melanesischen Inselbogens im Süden – wenn

⁵ Der Kapitän der Duff (s. u.), J. Wilson, hatte 1797 die Gesamtbevölkerung auf ca. 16.000 Menschen geschätzt.

⁶ N.N., *Kurze Rechtfertigung der evangelischen Südsee-Missionen* 1832, 28.

⁷ Dazu bes. U. BITTERLI 1976, 367ff; K. H. KOHL 1986, 12ff, 202ff.

⁸ Vgl. dazu J. WILSON 1799, 3, sowie J. GARRETT 1982b, 7ff.

⁹ Persönliche Mitteilung an den Vf., März 1985, Suva. Vgl. auch R. G. CROCOMBE 1987, 64ff.

man nicht Neuseeland (Aotearoa) noch mit einbeziehen will! Man unterscheidet eine melanesische, polynesische und mikronesische Inselgruppe.¹⁰

Auch zusammengenommen bilden die Inseln eine verschwindend kleine Landmasse. Etwa 85 % aller Bewohner Ozeaniens sind Melanesier und bewohnen die großen Inseln im melanesischen Inselbogen: Papua Neuguinea (3.5 Mio. Einwohner), Solomonen (260.000), Fiji (670.000), Vanuatu (120.000) sowie Kanaky-Neukaledonien (40.000).

Im Blick auf Größe, Bevölkerung und Bodenschätze ist das melanesische Papua Neuguinea am bedeutendsten, um so mehr, wenn man es zusammen sieht mit dem Westteil der großen Insel, Irian Jaya, mit dem es bislang kulturell zusammengehörte, als koloniale Besitzung zuerst der Niederlande, nun Indonesiens, aber seit langem getrennt ist.

Auf Fiji und in Kanaky ist die melanesische Bevölkerung in eine Minderheitensituation geraten. Die Nachkommen der indischen Plantagenarbeiter, die die Engländer im vorigen Jahrhundert auf die Fiji-Inseln brachten, bilden heute etwa die Hälfte der Bevölkerung Fijis und als Hindus, Muslime und Sikhs auch den größten nichtchristlichen Block Ozeaniens.¹¹ Der religiöse Faktor im ethnischen Konflikt ist erheblich.¹² In anderer Weise gilt dies auch für Kanaky. Die etwa 40.000 melanesischen Kanaks gehören mehrheitlich zur protestantischen Kirche, die – anders als die römisch-katholische Kirche, die ihren Rückhalt bei polynesischen und europäischen Einwanderern hat – seit langem für eine Unabhängigkeit Kanakys von Frankreich eingetreten ist.¹³

Auch in Irian Jaya könnten die 700.000 Melanesier in absehbarer Zeit eine Minderheit in ihrem Stammland sein, wenn das von der Weltbank geförderte Umsiedlungsprojekt Transmigrasi weiterhin muslimische Indonesier vor allem im Grenzland zu Papua Neuguinea ansiedelt.¹⁴ Der Schein leeren Raums lockt fremde Kräfte.

Das gilt auch für Mikronesien – die weite Welt der 2.000 kleinen Inseln mit nur etwa 350.000 Einwohnern. Doch weder die Zerstretheit der Inseln noch die Kleinheit der Landfläche oder auch die geringe Zahl der Bevölkerung reflektiert die Bedeutung der Region: Guam ist ein wichtiger Militärstützpunkt der USA. Zu Mikronesien gehören weiter das Treuhandgebiet der Marshall Lagoon Inseln, Palau sowie die nördlichen Marianen, dazu die Vereinigten Staaten von Mikronesien. Das nun schon über 15jährige Ringen der Vertreter dieser Region mit den Vereinigten Staaten von Amerika um eine Vereinbarung, die ihnen einen unabhängigen politischen Status gewährt, und das Ringen der Vereinigten Staaten um eine bleibende militärische Kontrolle dieser Region, vor allem um das Recht nuklearer Präsenz, veranschaulicht, daß Mikronesien unscheinbar sein mag, aber nicht unbedeutend ist. Damit sind wir beim Thema Entkolonialisierung:

¹⁰ Zur allgemeinen politischen Orientierung vgl. z. B. F. v. KROSIGK u. a. (Hg.) 1988, G. SIEMERS 1989, 309ff; R. G. CROCOMBE (Hg.) 1983a, 1983b.

¹¹ Vgl. zum religiösen Pluralismus J. MAY 1990, 84ff.

¹² JOHN GARRETT 1988.

¹³ Dazu J. M. KOHLER 1981 sowie E. WEINGÄRTNER/F. TRAUTMANN 1984.

¹⁴ Dazu: U. BEYER 1988 (apologetisch); N. SHARP 1982, auch M. DEBOUT 1991, 18 (kritisch).

Als das Deutsche Reich – damals schon im Zwielficht des imperialen Zeitalters – einige Inseln Ozeaniens an sich brachte (u. a. die Karolinen, Samoa, den Nordteil Papua Neuguineas) und solche Inseln Kaiser-Wilhelmsland, Bismarckarchipel oder auch Neu-Mecklenburg und ähnlich benannte,¹⁵ konnte noch für eine kleine Weile auch bei uns der Eindruck entstehen, der Südpazifik sei Mare Nostrum – unser Meer. Ungeachtet mancher Schwierigkeiten war die Kolonisierung des Südpazifik machtpolitisch gesehen ein relativ problemloses Unterfangen. Mit Ausnahme Frankreichs, das an Tahiti, Kanaky, Wallis und Futuna wie an eigenen Territorien festhält, haben sich die anderen pazifischen Kolonialmächte aus der direkten politischen Kontrolle zurückgezogen. Doch die wirtschaftliche und militärische Dekolonisierung erweist sich als schwierig. Die Ressourcen der meisten dieser Inselstaaten sind so bescheiden, daß sie wie Armenhäuser auf eine Alimentierung durch die reichen Randstaaten des Pazifik angewiesen bleiben werden. Papua Neuguinea mit seinen reichen Rohstoffvorkommen bildet eine mögliche Ausnahme. Die mit erheblichem propagandistischem Aufwand¹⁶ betriebene Entwicklungspolitik führte allerdings zu einer verbreiteten Destabilisierung an der Basis und zur weitgehenden Korruption der politischen Eliten.¹⁷

Der innere Zustand dieser Gesellschaften provoziert die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Entwicklung und spezieller nach der Funktion der Kirchen in den Modernisierungskonflikten dieser Gesellschaften. Die Verfassungen von Papua Neuguinea, den Solomonen und Vanuatu nehmen nicht nur auf das verpflichtende Erbe melanesischer Traditionen, sondern auch auf die christlichen Werte, »die nun unser eigen sind« Bezug.¹⁸

Das Christentum hat in Ozeanien nachhaltige Wirkung erzielt, sei es, daß es wie z. B. in Tonga zu konstantinischen Arrangements zwischen Thron und Altar gekommen ist oder wie beispielsweise in Kanaky oder auch teilweise in Vanuatu antikonkoloniale Kräfte entband – die ebenfalls in ein konstantinisches Arrangement münden können! Es bleibt aber die Frage, wie Christentum künftig im Pazifik zur Wirkung kommt. Könnte es sein, daß die Christianisierung des Südpazifik nur ein Durchgangsstadium im Prozeß seiner Kolonisierung und Dekolonisierung gewesen ist?

Die Beantwortung dieser Frage hängt nicht nur von den Kräften ab, die die Kirchen innerhalb der Region freisetzen können. Sie wird in erheblichem Umfang auch durch Außenfaktoren mitbestimmt werden. Sieht man sich die Karte des Südpazifik aus einiger Distanz an, wird zunächst deutlich, daß der Südpazifik der Süden des Nordpazifik ist, jenes neuen ökonomischen Zentrums der Welt, dessen Entwicklung uns alle zu bestimmen begonnen hat: Die wirtschaftliche Macht Japans und Taiwans wird nicht nur in den Ministerien, in den Presseberichten über Korruptionsskandale (übrigens einer aus kirchlichen Entwicklungsgeldern aus Deutschland finanzierten Presse), sondern auch in den letzten melanesischen Dörfern für die Bauern deutlich, die sich wirtschaftlichen

¹⁵ Zur deutschen Kolonialgeschichte im Südpazifik: P. J. HEMPENSTALL 1978; Überblick bei H. GRÜNDER 1985, 169–188.

¹⁶ Zu den nationalen Entwicklungszielen vgl. die bei G. FUGMANN (Hg.) 1986a abgedruckten Quellen.

¹⁷ Dazu G. RATH bei F. v. KROSIGK u. a. 1988, 298ff.

¹⁸ Vgl. dazu B. NAROKOBI bei G. FUGMANN (Hg.) 1986, 3–16 sowie XI; WAGNER u. a. 1989, 13–16.

Fortschritt wünschen und sich darum ihre Zustimmung zu Abholzungsprojekten abkaufen lassen, um eben dies hinterher im vergeblichen Protest bitter zu bereuen.

Ein Blick auf die Karte des Pazifik veranschaulicht auch die Brückenlage dieser Inselwelt. Im Nordwesten Indonesien mit ca. 180 Mio. Einwohnern, im Süden der ungeheuer große, scheinbar ›weiße‹, dominant angelsächsisch-protestantische, tatsächlich multikulturelle australische Kontinent mit etwa 20. Mio. Einwohnern.¹⁹

Dazwischen die südpazifische, vor allem melanesische Inselwelt. Ob es in 500 Jahren noch eine nennenswerte Bevölkerungsgruppe mit melanesisch-christlicher bzw. polynesisch-christlicher Identität gibt, wird nicht nur von dieser selbst entschieden werden. Allerdings zeigen die erfolgreichen Auseinandersetzungen einiger pazifischer Inselstaaten mit den großen Wirtschaftsmächten, beispielsweise um Fischereiabkommen, daß es durchaus auch Möglichkeiten der Selbstbehauptung für die Kleinen gibt. Diese Möglichkeiten hat es auch in der Vergangenheit gegeben, und dazu hat das Christentum in erheblichem Maße beigetragen.

1.3 Die Christenheit des Südpazifik als Forschungsgegenstand

Im folgenden geht es uns nicht um eine Rekapitulation der res gestae pazifischer Christentums Geschichte im allgemeinen,²⁰ sondern speziell um Beispiele der Interaktion zwischen Missionaren und indigener Bevölkerung sowie die Themen, die dabei virulent wurden – ein Gesichtspunkt, den Garrett und Pech in ihren Werken immer wieder einfangen²¹ und der in manchen älteren Arbeiten fehlt.²²

Das grundlegende Vertrauen der Missionare in die Übersetzbarkeit des Evangeliums in jede Sprache und der christliche Pluralismus, der sich seither ergeben hat,²³ drängen über die alte missionsgeschichtliche Alternativfrage hinaus, ob es die Strategie der Missionare gewesen sei, die politische und soziale Ordnung indigener Kulturen zu zerstören, um so ihr Christentum akzeptabel zu machen, oder ob das Eigentliche der Mission sich jenseits aller Geschichte vollziehe,²⁴ zu der anderen Frage nach den Indigenen: Waren sie nur Opfer oder auch Akteure? Welchen Beitrag leisteten sie zur

¹⁹ Zur religiösen Lage in Australien: I. BREWARD 1988 und M. PORTER 1990.

²⁰ Die beste, dazu unterhaltsame Gesamtdarstellung: J. GARRETT 1982b, demnächst Band II, Suva Fiji 1991, und Band III, Suva Fiji 1992. Zusammenfassungen: DERS. 1982a, ferner: DERS. 1982c. Zur Geschichte der Kirche im Pazifik: DERS. 1982, 399–417. Besonders R. PECH 1985, 17–71; DERS. 1989, 111–144. Ferner: K. S. LATOURETTE 1943. Einzeldarstellungen: R. JASPERS 1972 sowie R. M. WILTGEN 1979. Zur Geschichte der Neuendettelsauer Mission: G. PILHOFER 1961–63; mit stärkerer Betonung der Kirchwerdung die Selbstdarstellung der methodistischen und presbyterianischen Mission durch R. G. WILLIAMS 1972; D. WETHERELL 1977; J. GRAHAM MILLER (s. a.) 1978; A. R. TIPPETT 1967. Instruktive missionarische Selbstzeugnisse: W. W. GILL: J. P. SUNDERLAND 1985. C. KEYSER 1950; DERS. 1958; G. KUNZE 1926.

²¹ siehe Lit. Anm. 20, dazu R. PECH 1991.

²² z. B. bei K. LATOURETTE und R. WILTGEN.

²³ Eine Perspektive, die neuerdings LAMIN SANNEH 1989, 1ff, 192ff, zu Recht wieder geltend macht.

²⁴ Vgl. E. KAMPHAUSEN und W. USTORF 1977, 2–57, bes. 36f gegen W. FREYTAG, *Reden und Aufsätze*, 1961, 214; vgl. W. FREYTAG 1938, 265.

Christentumsgeschichte? Lamin Sanneh²⁵ erneuert auf seine Weise eine Perspektive, die Walter Freytag schon 1938 geltend gemacht und nicht zuletzt an der Christentumsgeschichte des Südpazifik gewonnen hat. Freytag sah, daß sich die Christianisierung des Südpazifik in einer kolonial verursachten Geltungskrise indigener Traditionen und Institutionen vollzog. Er wußte, daß es den Missionaren nicht möglich war, das Evangelium aus seiner westlichen Verklammerung zu lösen, und er beobachtete genau, daß dies westlich durchdrungene Evangelium vom Hörer sofort in eine neue von herkömmlichen Traditionen und Wertvorstellungen geprägte Plausibilitätsstruktur eingezeichnet wurde. Die Rezipienten waren von vornherein als Interpreten der Botschaft aktiv. Eine solche Beteiligung konnte sie nicht schon bewahren vor möglichen Mißverständnissen des Christentums beispielsweise als Glücksreligion. Es bedurfte einer aus dem Gewissen des Hörers erwachsenen Antwort des Glaubens, in der sich der Durchbruch des Geistes vollzog. Eben dies Wirken des Geistes wollte Freytag nie nur suchen, er setzte es in seinem Umgang mit den Kirchen im Umbruch des Ostens voraus. Freilich meinte er, daß dieser Durchbruch des Geistes schließlich zu einer Neugestaltung auch der Sitte führen müsse.²⁶

Das Eigentliche ist also nicht einfach jenseits der Geschichte, sondern in dieser Geschichte jenseitig, freilich politisch durchaus wirksam. John Garrett hat diesen politischen Aspekt herausgearbeitet, und zwar nicht nur, daß die missionarische Situation tiefgreifend von politischen Entscheidungen in Berlin, London und Sydney beeinflusst wurde, sondern dazu den schwieriger zu eruierenden Tatbestand, daß auch indigene Lokalpolitiker die Missionen benutzten, um neue Allianzen zu formen und ihre politischen Ambitionen wie kriegereischen Aktionen im Namen des neuen Herrn der Heerscharen auszutragen.²⁷

War das alles? Dann hätte die Sache schließlich nur in einem großen Mißverständnis geendet, und das ist auch die Auffassung mancher bedeutender Forscher gewesen, z. B. des Sozialanthropologen Peter Lawrence, dessen Werk *Road belong Cargo*²⁸ durchaus als ein Beitrag zur Christentumsgeschichte Melanesiens gelesen werden sollte. Er kam zu dem Ergebnis, es habe sich, wiewohl die Beziehungen zwischen Einheimischen und Missionaren insgesamt außerordentlich herzlich gewesen seien, nichtsdestoweniger um ein vollständiges gegenseitiges Mißverständnis gehandelt;²⁹ und sein Kriterium in diesem Urteil: Die Missionare glaubten, eine himmlische Wahrheit zu bringen. Ihre Hörer mißverstanden und benutzten sie als Ressourcen neuer, bislang ungeahnter Kräfte

²⁵ L. SANNEH 1989, 4ff.

²⁶ Vgl. W. FREYTAG 1938, 14ff, 24ff; *Reden und Aufsätze* I, 1961, 19ff, 46ff, 54ff.

²⁷ Vgl. GARRETT 1982b, 401ff. Ferner: H. SCHÜTTE 1986 und T. AHRENS 1988, 2, 94–110; DERS. 4, 1989, 284–302.

²⁸ P. LAWRENCE 1967.

²⁹ Ebd.: »complete mutual misunderstanding«, 84/85. Zu einem ähnlichen Urteil kommt R. M. SMITH 1981. Während SMITH urteilt, das Christentum habe im Leben der von ihm untersuchten Hochlandbewohner weder auf der Ebene rituellen Handelns noch in der Alltagswelt eine Verankerung gefunden, argumentiert G. RENCK im Blick auf dieselbe Ethnie entgegengesetzt und macht dies etymologisch an der Wandlung der Sprache unter dem Einfluß christlicher Verkündigung und Übersetzungsarbeit fest. G. RENCK 1990, 85–148, besonders 102ff.

und Technologien. Das ist zutreffend, und manche Missionare waren hinsichtlich dieses Mißverständnisses auch nicht völlig ahnungslos.³⁰

Doch wie kommt es, daß ein so eminenter Beobachter wie Ian H. Hogbin,³¹ ebenfalls Sozialanthropologe, nach sorgfältiger Analyse einer nicht völlig anderen Situation, als sie Lawrence in Betracht zog, wohl bemerkt, daß das Christentum in Bukawa sich z. T. erheblich von dem Christentum der Missionare unterscheidet. Aber er kommt dann doch zu dem Schluß, daß der Meister, der seinen Jüngern die Bergpredigt hinterließ, sollte er am Ende der Tage tatsächlich wiederkommen, auch in Melanesien das Werk seiner Hände wiedererkennen dürfte. Hogbin schließt dies aus der Beobachtung, daß aus dem Qualm des Feuers und Schwefels gesetzlicher Sonntagspredigten ab und zu das Recht der Gnade aufleuchtet und inspirierte Agape den Nächsten nun auch jenseits der Grenzen ethnischer Zugehörigkeit erkennen läßt.³²

Der Durchgang könnte fortgesetzt werden. Es reicht für den Hinweis, daß die Urteile der Forscher nicht unerheblich von ihrem jeweiligen Vorverständnis dessen, was das Christliche ausmacht, beeinflusst sind. Was das Christliche ausmacht, mag für Missionare wie für Sozialanthropologen im vornherein feststehen. Die Betroffenen ringen, wie Walter Freytag gezeigt hat, um *ihre* Antwort auf diese Frage. Es werden nicht mehr ein angeblich eindeutiges Wort und ein in Kritik gestellter Kontext einander gegenübergestellt. Vielmehr fragen die Indigenen selbst in tastendem Zugriff, welche Version der Christusstory gelten soll bzw. in welchem Sinne sie gelten soll. Text und Kontext werden miteinander strittig.³³

Dies könnte uns verleiten, die Frage für ausschlaggebend zu halten, in welchen Versionen die Christusstory denn angeboten wurde – z. B. lutherisch-volkserzieherisch-deutsch oder lutherisch-pietistisch-amerikanisch oder lutherisch-konfessionell-australisch. Ähnlich differenzierend könnte man im Blick auf die römisch-katholischen Missionare der martyriumsbereiten Maristen aus Frankreich oder der erdnah-handwerklichen Societas Verbi Divini aus Deutschland fragen oder im Blick auf jede andere Mission.³⁴

Die Unterschiedlichkeit der angebotenen Versionen des Christlichen schlägt in der Neuprägung religiöser Identität und in der Ausbildung christlichen Selbstverständnisses freilich nur als ein nicht einmal ausschlaggebender Faktor³⁵ zu Buch, wie die bei Ian Hogbin eruierte Ähnlichkeit anglikanisch-melanesischen Christentums auf den Solomonen und lutherisch-melanesischen Christentums auf Papua Neuguinea veranschaulicht.³⁶

Doch weder die Streubreite angebotener Versionen des Christlichen noch im regionalen Kontext verankerte, kirchenübergreifende soziokulturelle Prägestempel erschließen eine hinreichende Deutung der missionarischen Situation. Vielmehr ist dieser Situation

³⁰ Vgl. dazu und für Lit. T. AHRENS 1986, 81ff.

³¹ IAN H. HOGBIN 1951, 204–289; vgl. DERS. 1969.

³² IAN H. HOGBIN 1951, 257.

³³ Das wird auch in evangelikaler Forschung erkannt. Vgl. A. R. TIPPETT 1967, D. L. WHITEMAN 1983.

³⁴ Ein feines Gespür für diese Unterschiede immer bei J. GARRETT 1982a und 1982b.

³⁵ Vgl. dazu schon ST. MACKIES Forschungsbericht zum Ertrag der Studie des ÖRK über »Kirchen in Mission« 1970.

³⁶ IAN H. HOGBIN 1969, 173–228; DERS. 1951, 204–289.

selbst – und dies gilt m. E. für den ganzen Südpazifik – ein Thema schon vorgegeben: der homo novus – der Traum vom Neuen Menschen.³⁷

2. Experimente mit Stories vom ›Neuen Menschen‹ – einige Themen und Perspektiven südpazifischen Christentums

2.1 Fremde am Horizont – oder: Das Thema wird etabliert

Bei dem homo novus scheint es sich um ein der Theologie ureigenstes Thema zu handeln. Was Ozeanien angeht, läßt sich freilich zeigen, daß dies Thema zwar nicht ohne Verankerung in kultureller Tradition, erst angesichts kultureller und religiöser Alternativen jedoch eindeutig vor dem Eintreffen der Missionen, ja auch der deutschen und anderer Kolonialverwaltungen angeschlagen und auch wirklich bestimmend wurde und seither den cantus firmus in den unterschiedlichen Phasen des Kulturkontaktes, Kulturkonfliktes und schließlich beginnender kultureller Verflechtung bildet.³⁸

Angeschlagen wurde das Thema z. B. durch die sog. Beach Comber, kulturelle Grenzgänger oder gar Überläufer, die zwischen europäischen Schiffen und indigenen Gruppen und deren jeweiligen Interessen vermittelten – falls es ihnen nach der Strandung gelungen war, erste Kontakte mit der indigenen Bevölkerung zu überleben, sowie andere, die dort freiwillig landeten, manchmal kulturelle Überläufer wurden,³⁹ in der Regel aber kulturelle Grenzgänger blieben. Papalagi wurden sie auf Samoa genannt, jene, die durch den Horizont hereinbrachen.⁴⁰

Ein gut dokumentiertes Beispiel bietet der Russe Nikolai Mikloucho Maclay.⁴¹

Nikolai Mikloucho, wie er eigentlich hieß, war getrieben von der Sehnsucht nach dem Dortsein und wußte diese Sehnsucht zu verkleiden in seine naturwissenschaftlichen Interessen und für beides auch Financiers zu finden. Eine russische Corvette setzte ihn 1871 zum ersten Mal in Nordost-Neuguinea an der Astrolabe Bay ab. Es gelang ihm, dort 14 Monate zu überdauern und dann später noch einmal für einen längeren und für einen dritten kürzeren Aufenthalt zurückzukehren. Die ersten delikaten Kontakte besteht er wie viele vor ihm und nach ihm: Er bietet Tand wie Stoffe, Spiegel, Nägel – obwohl er dies in anderem Zusammenhang als bekennder Antikolonialist verurteilt hatte. Die Einheimischen bringen ihm nach angemessener Zeit eine Gegengabe und versuchen, ihn so als potentiellen Handelspartner einzuordnen, kalkulierbar zu machen und auf Distanz zu halten. Beide Seiten verstehen und mißverstehen sich. Miklouchos Auftreten und Ausstattung können im Rahmen bisheriger Vorstellungen nicht untergebracht werden. Manche Nachbarn halten ihn für den nunmehr zurückgekehrten Bruder

³⁷ Nachweise bei K. BURRIDGE, 1960, 276ff; T. AHRENS 1986, 11–70, neuerdings R. PECH 1991, sowie auch P. LAWRENCE 1967. Demnächst: T. AHRENS, *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielficht*, Hamburg 1993.

³⁸ Vgl. dazu vor allem die vorzügliche Analyse von R. PECH sowie Lit. Anm. 37.

³⁹ Zum Phänomen des kulturellen Überläufers vgl. K. H. KOHL 1987, 7–38.

⁴⁰ Vgl. PH. SNOW/ST. WAINE 1986, 89ff.

⁴¹ Vgl. N. MIKLOUCHO-MACLAY 1975 sowie E. M. WEBSTER 1984 (Lit.).

eines der beiden Kulturhéroen und Stammväter, die in unvordenklichen Tagen die Kulturen der Küste Nordost-Neuguineas begründet hatten, dann aber im Streit voneinander geschieden waren. Der jüngere, smartere der Brüder war unbekannt über den Ozean verschwunden. War Mikloucho-Maclay der zurückgekehrte jüngere Bruder, der Mann vom Mond?⁴²

Mikloucho-Maclay spürte diese Fragen und ließ sie absichtlich offen, um seine Situation zu stabilisieren. Eine Antwort wurde vorerst nicht gegeben, aber das Thema war etabliert. Am Anfang steht nicht das Wunder des Wortes, sondern das Wunder der Präsenz der Weißen.⁴³

War das Kommen der Weißen ein Heilsereignis? Noch heute werden Kinder in Nordost-Neuguinea Maklai genannt. Ein Hinweis darauf, daß das Gewebe der Legenden und Mythen, an denen beide Seiten gesponnen haben, noch nicht ganz zerfallen ist. Wenn Mikloucho-Maclay nicht der Mann vom Mond war, wer war er dann?

Man wird ihm ein antikoloniales Wollen nicht ganz absprechen können, aber doch nicht übersehen dürfen, daß auch er bei Hofe in Petersburg antichambrierte, um die Einheimischen vor der deutschen Kolonisierung zu bewahren, indem er für eine russische Kolonisierung warb. Er warb beim Zaren um die Erlaubnis, mit einigen hundert Russen eine utopische Kolonie auf der Insel »M« im Südpazifik gründen zu können – Utopia im Sinne des Grafen Leo Tolstoi.⁴⁴

Nicht nur die deutsche Kolonisierung, die 1886 in Neuguinea einsetzte, machte dies unmöglich:

Schon im Jahre 1606 hatte der Kapitän De Quirós, in Nachfolge von Kapitän Alvaro de Mendanâ, der 1568 die Solomon-Inseln kontaktiert und nach dem biblischen König Solomon genannt hatte, versucht, auf friedliche Weise und mit Hilfe franziskanischer Missionare zugleich im Glauben, den seit langer Zeit vermuteten südlichen Kontinent, die Terra Australis, gefunden zu haben, auf der Insel Espiritu Santu eine Kolonie zu gründen, in der Schwarz und Weiß in Liebe und Frieden miteinander leben sollten. Während sein Auftraggeber, Philip II. von Spanien, auch an den Ausbau seines großen Kolonialreiches gedacht haben mag, träumte De Qirós davon, »zwischen den Flüssen Jordan und Salvador im Hafen von Veracruz ... den Grundstein zur endzeitlichen Stadt Neu-Jerusalem« legen zu können.⁴⁵

Espiritu Santu, der Name der Insel, war Programm: das Zeitalter des heiligen Geistes im Sinne des Joachim von Fiore sollte dort Gestalt gewinnen, die Phantasie von Eldorado, die immer den Anziehungspunkt am Ende des Weges der Conquistadores gebildet hatte, noch einmal zurückgebogen werden in ihren religiösen Ursprung: die Vision vom neuen Jerusalem. Schon nach kurzer Zeit war das Experiment gescheitert.

Nikolai Mikloucho steht im Erbe dieser bei ihm freilich säkularisierten Vision. Er sammelt nicht Gold, sondern Spezies aus Flora und Fauna. Nikolai Mikloucho steht am Anfang der Kolonialgeschichte. Er mag geträumt haben, sie verhindern, auf der Insel

⁴² Vgl. R. PECH und T. AHRENS (Anm. 38).

⁴³ AHRENS mit VAN BAAL 1986, 99.

⁴⁴ E. WEBSTER 1984, 310ff.

⁴⁵ Vgl. R. JASPERS 1972, 67, 64ff; K. BÖRNER 1984, 92ff; PH. SNOW/ST. WAINE 1986, 29–36.

»M« jedenfalls exemplarisch widerlegen zu können, so wie die Melanesier in Astrolabe Bay mutmaßten, in Maklai könnte ihr Urahn, Kilibob redivivus, der Neue Mensch, durch den Horizont zu ihnen gestoßen sein. Nikolai Mikloucho muß aber auch erkannt haben, daß die Bewohner der Astrolabe Bay mit seiner Ankunft unumkehrbar in die europäische Kolonialgeschichte, in eine nun unwiderruflich unteilbare Geschichte einbezogen worden waren. Würde sich das Ankommen der Weißen als Heilsereignis bewahrheiten? Läßt sich der Neue Mensch gesellschaftlich abbilden, oder bleibt es in der zunächst einmal nur kolonialgeschichtlich aufgeworfenen Strittigkeit dessen, was das Menschliche (und das Göttliche) ausmacht, nur bei der Möglichkeit träumerischer Erinnerung an das Bild des Menschen, das in den eigenen Mythen aufbewahrt wurde? Die Christentumsgeschichte im Südpazifik läßt sich in weiten Teilen deuten als eine Kette von Experimenten, um zu erproben, wie eigene Erfahrungen sich in den biblischen (und in eigenen) Stories unterbringen lassen.⁴⁶

2.2 Einkehr in die Missionskirche und Taufe: Siegel der Unterwerfung oder Sakrament der Befreiung?

In der Regel war die Taufe der Heiden durch die Missionare natürlich beides! Die Taufe als Symbol der Einkehr in die Missionskirche erfolgte in einem Kontext, in dem herkömmliche, soziale und religiöse Ordnungen oft schwer erschüttert waren. Gelegentlich erfolgte die Wendung zur Missionskirche nach gewaltsamen Beendigungen lokaler Aufstände oder der Erfahrung anderer Formen kolonialer Gewalt,⁴⁷ und dieser Aspekt der Sache hat nicht wenig zu der Ansicht beigetragen, daß die Missionare – über die wir nun doch ein paar Worte verlieren müssen – politische, soziale und kulturelle Destabilisierung programmatisch betrieben hätten, um die so Unterworfenen für den neuen Glauben gefügig zu machen. Es ist wohl zutreffend, daß diese Pioniere oft Gefangene ihrer eigenen kulturellen Voreingenommenheiten waren und es manchmal auch blieben. Andere waren eben dies und zugleich bedeutende Übersetzer, Schiffbauer, Navigatoren und Hobby-Ethnologen, die in persönlicher Wertschätzung der Lebensart und Gedankenwelt der Melanesier und Polynesier und für diese jedenfalls auf den zweiten Blick auch erkennbar ein anderes Ethos lebten: »Für die Händler und Pflanzler waren wir wie Hunde; die Missionare kamen zu uns, wenn wir krank waren, versorgten uns und beteten mit uns.«⁴⁸

Natürlich unterliefen den Missionaren politische Fehltritte und auch Fehlverhalten. Manchmal wollte es ihnen kaum gelingen, zwischen säkularen Sendungsideen und christlichem Zeugnis, zwischen der Konkurrenz englischer, französischer und deutscher kolonialer Ambitionen einen eigenen Weg zu finden. Dennoch kann die Stellung der

⁴⁶ Zur Deutkraft der Story vgl. T. AHRENS 1986, 45ff, 58ff; S. HAUERWAS 1990, 338–381.

⁴⁷ Den Zusammenhang von Bekehrung und Gewalt hat P. LAWRENCE 1967 herausgearbeitet. Vgl. auch T. AHRENS 1988, DERS. 1989b.

⁴⁸ Pers. Kommunikation von Waga Miridj, Astrolabe Bay 1974, zur Schwierigkeit der einheimischen Bevölkerung, die Rolle der Missionare und die der Angestellten der Kolonialverwaltung einzuschätzen.

Missionare im Kontext von Handel, kolonialer Unterwerfung und Mission nicht einfach als programmatische oder auch nur naive Komplizenschaft beschrieben werden. Es war, wie John Garrett immer wieder nachgewiesen hat, ein mehrdimensionales Miteinander und Gegeneinander, in dem die einheimischen politischen Machthaber Missionare wie Kolonisatoren oft in brillanter Weise zu handhaben, ja zu manipulieren wußten.⁴⁹ Entsprechend vielschichtig waren die Prozesse der Bekehrung und Gemeindebildung.

Als Gruppe gesehen waren es freilich auf Jahrzehnte allein die Missionare, die sich bemühten, den Einheimischen einen Weg in die Zukunft zu erschließen, die gerade über diese Gesellschaften hereingebrochen war. Sie waren der Auffassung, daß die Melanesier in dieser Zukunft ihren Bestand nicht allein auf der Grundlage materieller und intellektueller Innovationen in ihrer Gesellschaft gewinnen könnten – obwohl sie auch dazu erheblich beitrugen, sondern vor allem, indem ihnen die Möglichkeit erschlossen würde, auf das Evangelium von Jesus Christus als dem Heil Gottes für alle Menschen selbst zu antworten. An diesem Punkt verstanden sich Melanesier bzw. Polynesier und Missionare. Auch die Melanesier haben der Religion im Kulturkonflikt einen erheblich höheren Stellenwert zugeschrieben, als es die meisten anderen Weißen getan haben. Der französische Anthropologe Jean Guiart⁵⁰ formuliert im Blick auf Kanaky/Neukaledonien, was auch für andere Regionen Geltung beanspruchen kann: Angesichts der Erfahrung, daß die alte Ordnung bröckelt, eine neue noch unbegreifliche Welt unwiderruflich hereingebrochen ist, sahen die weitsichtigeren Lokalpolitiker – den sozio-kulturellen Tod vor Augen –, daß der Kulturkonflikt nicht nur mit neuen Technologien bewältigt werden konnte. In dieser Situation kam es zur Verstoßung der eigenen Ahnen und Kulturhéroen.⁵¹

Der Vergleich der Segenskraft der göttlichen Mächte führt zur Verstoßung der eigenen Ahnen und der von ihnen sanktionierten Ordnung. Dafür unten ein Beispiel. Hier genügt der Hinweis, daß der Prozeß der Christianisierung in Momenten der Krisiserfahrung in Fahrt kam. Einzelne, die weiter sahen und die Krise benennen konnten, nahmen das Wort des Evangeliums ›Ich bin das Brot des Lebens‹ wörtlich im Sinne eines sozialen und kulturellen Überlebens für das Morgen (vgl. Joh 6,35.51). Insofern war die Einkehr in die Missionskirche eine subtile Form antikolonialen Widerstands und verband sich mit der Hoffnung, daß in der Kirche nicht nur der soziale Zusammenhalt innerhalb der traditionellen Gesellschaft reetabliert, sondern, wie das Bild vom Abendmahlstisch unmißverständlich sagt, ein geschwisterliches Miteinander von Schwarz und Weiß an einem Tisch eingelöst werden könnte.

In diesem grundlegenden Sinne hat man nicht nur einen subtilen Widerspruch gegen die koloniale Situation, auch die in der Missionskirche angemeldet, sondern auch eine Story gewählt, ein grundlegendes biblisches Paradigma, in dem man die eigene Erfahrung aufgehoben sah.

⁴⁹ J. GARRETT 1982b, passim; H. SCHÜTTE 1986, T. AHRENS 1989b.

⁵⁰ J. GUIART bei C. D. ROWLEY 1972, 140.

⁵¹ Vgl. Lit. Anm. 49 sowie G. FUGMANN (Hg.) 1986b, 137f, vgl. 124.

2.3 »... was ihr uns gebracht habt, das ist der Körper« – die Wahl einer eigenen Story und der Beginn geschichtlicher Existenz

Es ist manchmal behauptet worden, in der ersten christlichen Generation habe ein inhaltliches Verstehen des Evangeliums bei der Einkehr in die Missionskirche keine oder allenfalls eine nachgeordnete Rolle gespielt. Wir können über den unvermeidlich groben Zugriff hinaus, den wir eben gewagt haben und der immerhin die Wahl eines zentralen biblischen Paradigmas zur Deutung der eigenen Situation belegt, Lebenszeugnisse befragen, die christliche Erstgestalten aus dem Südpazifik uns hinterlassen haben.⁵²

Die Kapelle des Pacific Theological College (PTC) in Suva Fiji gilt dem Gedächtnis der etwa 1.200 polynesischen und melanesischen Evangelisten, die mit ihren Familien meist entlang den Routen traditioneller Handelsbeziehungen den Ozean kreuzten, um die Gottesgeschichte des Evangeliums zu vergegenwärtigen.

Maretu, 1802–1880, als Sohn eines Unterhäuptlings auf Rarotonga geboren, berichtet von der Einführung des Christentums auf den Cook Inseln (1833) folgendes:

»Nach der Gründung der Kirchengemeinde begannen wir, die Leute zu besuchen und ihnen vom Tode Jesu und von seiner Geburt zu erzählen. Sie waren sehr an dem Ort seines Sterbens und dem Ort seines Begräbnisses interessiert. Sie wollten gern die Auferstehung Jesu sehen und den Ort, an dem er in den Himmel gefahren war.«⁵³

Die Gottesgeschichte hat Haftpunkte in dieser Welt. An konkretem Ort, in konkreter Zeit berühren sich Himmel und Erde, und nicht nur in mythischer Vorzeit. Jerusalem und Bethlehem sind Orte, auf die man sich beziehen kann als Orte, an denen neues Leben von Gott her in diese Welt gekommen ist. Weil man davon gerne mehr wüßte, verlassen die Leute ihre Weiler und siedeln auf Dauer im Dorf um zu lernen, um die Gottesdienste zu besuchen und an Unterweisungen teilzunehmen. Es ist nicht nur eine von den Missionaren gewünschte, sondern eine von den Leuten jetzt für erforderlich gehaltene gesellschaftliche Neuordnung. Ja mehr! Auf die Frage, was das Christentum Neues gebracht habe, erhält Maurice Leenhardt eine Antwort, die ihn auch nach Jahrzehnten missionarischer und anthropologischer Arbeit noch erstaunte, nämlich: »Die Wahrnehmung (der Konturen) des eigenen Körpers«.⁵⁴

Die Übergänge zwischen der Person und dem Kosmos sowie zwischen dem Selbst und den mythischen Figuren der Vergangenheit sind nicht mehr unbestimmt. Die Person entdeckt ihren Ort und ihre Zeit als Forum einer unverwechselbaren eigenen Geschichte, und zwar aufgrund eines *gewählten* Bezuges zu der im Evangelium erzähl-

⁵² Quellen: z. B. Gapenuo Ngizaki (W. FUGMANN 1985); Gejammalo Apo (J. F. STREICHER 1964); Maretu (M. CROCOMBE 1983); Ta'unga (R. G. UND M. CROCOMBE 1984; vgl. M. CROCOMBE (sine anno); vgl. M. CROCOMBE 1964). Zur Interpretation der polynesischen Quellen vgl. T. AHRENS: »Bethlehem, Jerusalem und die Entdeckung des eigenen Körpers«. Zum Beitrag polynesischer Missionare in der Christianisierung Ozeaniens«, in: T. AHRENS (Hg.), *Vom Gehorsam des Glaubens. Festschrift für Paul-Gerhardt Buttler*, Hamburg 1991.

⁵³ Bei M. CROCOMBE 1983, 86.

⁵⁴ M. LEENHARDT 1984, 216ff, 234.

ten Gottesgeschichte, die die Geschichte Jesu Christi ist mit ihrem Ort und ihrer Zeit zwischen Bethlechem und Jerusalem.

Maretu schildert dann die für seinen späteren Weg wichtige Bekehrung seines Vaters: »Er hatte es eilig, die Idole und seine Opferplätze zu verbrennen, denn er hatte einen Groll gegen seine Götter im Herzen ...«. ⁵⁵

In dieser Situation erkrankt der Vater. Die Götter, die im Begriff waren, verstoßen zu werden, erfahren nun Versuche der Besänftigung. Allein, als das nicht hilft, werden alle Heiligtümer mit ihren Standbildern zerstört. Die Brüchigkeit der alten Ordnung und die Ohnmacht ihrer Garanten ist deutlich. Der Vater erholt sich und empfängt im Traum eine Botschaft: »Hättest du deine Opferplätze nicht zerstört, wärest du in drei Tagen tot gewesen. Erhebe dich und strecke deine Glieder, deine Krankheit ist vollständig behoben«. ⁵⁶

Maretu ist nicht nur ein genauer Beobachter dieser Vorgänge. Als der Missionar Pitman erkrankt, vertritt er ihn als Prediger im Sonntagsgottesdienst. Wenig später wird ihm Gelegenheit zu weiterer Eigeninitiative zugespielt, als er in Vertretung eines ebenfalls erkrankten Missionars nach Mangaia entsandt wird, um einen Streit zu schlichten. Auf Veranlassung der Lokalpolitiker bleibt er, schlichtet den Streit ganz in polynesischer Manier und erzielt große Wirkung, ist vielleicht der bedeutendste Missionar der Cook Islands, nicht nur weil er die Krise seiner Gesellschaft auch als eine religiöse Grundlagenkrise begreift, sondern auch weil er mit sicherer Hand überkommene Muster kulturellen Verhaltens aufgreift und auf ein neues Fundament zu stellen vermag. Gott liebt euch, sonst wären wir nicht hier. Ihr seid Kinder Gottes. Seid Kinder Gottes. Das ist der Cantus firmus seiner Ansprachen. Immer wieder kommt er auf das Johannes-Evangelium zurück. Polynesischer Gastfreundschaft und Liebe, Aloha, Alopa, wandelt sich zur Agape, kommt so zu sich selbst.

Es hat andere gegeben wie beispielsweise Joeli Bulu (1810–1870), ein methodistischer Evangelist von der Insel Vava'u bei Tonga, der in seiner Biographie mehr über sich selbst und seine eigenen Emotionen verrät als der etwas herbe Maretu. ⁵⁷

Joeli Bulu hatte nicht nur ein, sondern zwei Bekehrungserlebnisse. Zunächst drängt sich ihm nach einem Abendgottesdienst und angesichts der überwältigenden Pracht der tropischen Nacht der Gedanke auf: »Wenn jenes Wort wirklich wahr ist ..., dann sind diese Lotumenschen wahrhaft glücklich. ... Ich werde mit den Sternen leben«. Hier ist tatsächlich einmal das Wort das Wunder! Es identifiziert ihn als einzelnen. Joeli Bulu fürchtet seinen Vater, tritt dennoch dem Lotu, der Gemeinde bei, hat später noch einmal ein tiefes religiöses Widerfahrnis, als er angefallen von einem Hai im flachen Gewässer mit diesem Tier kämpft und in seiner Todesangst eine Vision des Stephanus und der himmlischen Märtyrer in ihren weißen Kleidern hat. Er kann den Hai bezwingen und wankt zum Ufer. ⁵⁸

⁵⁵ Bei M. CROCOMBE 1983, 59.

⁵⁶ Bei M. CROCOMBE 1983, 62.

⁵⁷ J. BULU 1871, 10.

⁵⁸ J. BULU 1871, 29.

Er wird später ordiniert, wirkt lange in eigener Verantwortung als Kirchenkreismissionar auf Fiji, wird dort seiner polynesischen Herkunft wegen gelegentlich als Loyalist der lokalen Häuptlinge (die fijianische Häuptlingskultur ist ein polynesisches Erbe) verdächtigt. Er verwitwet. Seine zweite Heirat mit einer Frau aus Fiji integriert ihn stärker in die dortige Gesellschaft und bereitet ihn auf die versöhnende Rolle vor, die er als Verhandlungspartner der Häuptlinge, als Friedensstifter und später als Erzieher von Cakobao, dem späteren König von Fiji, spielen sollte.⁵⁹

Ein dritter, der zu würdigen ist, weil er für die vielen polynesischen Missionare steht, die das Evangelium nach Melanesien gebracht haben, ist Ta'unga. Er wirkte in Kanaky (Neukaledonien) und faßt in seiner Autobiographie seine Sicht des Christentums einmal etwa so zusammen: Die Preisgabe Jesu Christi durch Gott den Vater ist der Erweis seiner unendlichen Liebe. Und daraus folgt für Ta'unga der unendliche Wert einer jeden Person, die mit diesem Lebensopfer erkaufte wurde. Alle Menschen sollten dies »respektieren« und »erinnern«.⁶⁰

Eben dieser Zumutung sah Ta'unga sich eines Tages selbst ausgesetzt, als er zunächst mit Mühe dem Mordanschlag zweier unerkannter Gesellen entkommt, dies arglos in der Gemeinde berichtet, die darauf heimlich eine Truppe ausschickt, um die beiden zu ergreifen, zu töten und zu verzehren. Als Ta'unga dies erfährt, eilt er und findet die Krieger, sieht, daß der eine Gefangene schon getötet ist, der andere noch lebt und gebunden steht. Die überraschten Krieger wollen Ta'unga verscheuchen. Er besteht auf seinem Gastrecht. Als sie ihn abspesen wollen, verlangt er den lebenden Gefangenen als seinen Anteil. Es herrscht unmittelbar völlige Stille, bis jemand sagt: »Laßt ihn den lebenden Menschen nehmen«.⁶¹

Wie sehr auch immer wir diese Geschichten verkürzt haben, deutlich ist, daß Ta'unga konsequent in den Bahnen traditioneller Rechtsvorstellungen argumentiert. Aber diese Vorstellung des Rechts wird zentriert um eine neue Mitte: das Recht des unendlichen Wertes, den jedes menschliche Leben durch das Opfer Jesu Christi erfahren hat. Das Gottesrecht will nicht, daß menschliches Recht sich neue Opfer schafft. Die Logik der Retribution ist unaufhebbar. Aber diese Logik wird zentriert um einen neuen Mittelpunkt, das Recht der Gnade.

Gewiß hat es damals im Südpazifik Motive des Christwerdens gegeben, die sich heute nicht mehr aufrechterhalten lassen. Allerdings zeigen diese Beispiele auch, daß damals Maretu, Joeli, Bulu und Ta'unga in der nie aufhebbaren Ambiguität christlicher Mission den Faden der Christusgeschichte entdeckt und aufgegriffen haben. Sie sahen darin mehr als nur eine neue Bedeutung ihrer Krisenerfahrung. Sie sahen in der Geschichte Jesu Christi mit ihrer konkreten Zeit und ihrem konkreten Ort das anschauliche neue Leben von Gott und für Gott. Das stiftet Aufbruchsbereitschaft. Sie können auf ihre Weise die Fortsetzung dieser Gottesgeschichte an ihrem Ort glauben – und mitgestalten. Gott handelt eben nicht nur in mythischer Zeit, sondern in Bethlehem, Jerusalem und darum auch in Kanaky, auf Fiji und in Papua Neuguinea. Das Evangelium holt sie

⁵⁹ Dazu J. GARRETT 1982b, 281ff.

⁶⁰ Bei: R. G. CROCOMBE/M. CROCOMBE 1984, 6ff.

⁶¹ Ebd., 57ff.

als Versprechen neuen Lebens an ihrem Ort, in ihrer Zeit ein. Sie glauben, daß sie nicht festgelegt bleiben auf die scheinbar unwiderrufliche Verhängnisgeschichte der europäischen Kolonisierung. Sie reagieren also nicht nur auf die koloniale Einschüchterung und Unterdrückung, sie deuten die Krise ihrer Gesellschaft auch nicht nur als eine von außen induzierte, sondern auch als eine von ihnen zu verantwortende. Mitten im Tode wagen sie eine persönliche Antwort auf die Wahrnehmung neuen Lebens aus Gott in der Geschichte Jesu Christi.

Diese und mit ihnen tausende von anderen Evangelisten haben das Evangelium sicher in einer unvollkommenen Weise gelebt – unvollkommen polynesisch bzw. melanesisch im Unterschied zu einer unvollkommen europäischen oder nordamerikanischen Weise. Vielleicht war es aus der Perspektive der einheimischen Bevölkerung so, daß ein polynesischer oder melanesischer Missionar als Individuum überzeugen mußte, ein Europäer hingegen zunächst nur als Vertreter einer Gruppe bzw. einer Zivilisation.⁶²

Diese Vermutung unterstreicht die Bedeutung der indigenen Missionare. Traditionelle Identitäten waren ins Schwimmen geraten. An ihren Propheten konnten die Leute, wenn auch undeutlich, wahrnehmen, was das Bild vom neuen Menschen, zentrales Thema nicht nur des Kolonialkonfliktes, sondern auch heutiger Befreiungstheologie, besagen mochte. Am eigenen Ort, in eigener Zeit bezogen sie sich auf die Vorgabe jener Geschichte Jesu Christi und glaubten, daß der dort in Erscheinung getretene Gottesname sich in ihrer Geschichte bewahrheiten und sich so als *ihr* Gott erweisen werde.

Die Frage ist also, ob die biblischen Paradigmen sich in der Deutung in der eigenen Geschichte durchsetzen, und wenn, wie sie das tun. Ist der *homo novus* gesellschaftlich abbildbar? Dazu aus der Fülle möglicher Themen, an denen man die Eigenart polynesischer und melanesischer Kirchen- und Christentumsgeschichte veranschaulichen könnte, ein melanesisches Beispiel:

2.4 Die Religion des Gartens wird mit dem Reich-Gottes-Virus infiziert

Die Verstoßung der alten Götter ergibt keinen weltanschaulichen Kahlschlag – so als ob eine religiöse Tradition eine andere einfach ersetzte. Vielmehr reicht das Paradigma der alten Religion weit in die Geschichte der christlichen Kirchen Ozeaniens hinein:

Ein christlicher Lehrer und Gemeindeältester in Melanesien erklärte mir vor Jahren: »Wenn wir unserem *Lo* folgen, dann werden wir gesegnet sein. Wenn wir das nicht tun, wird es Mangel in der Gemeinschaft geben – keine Gesundheit, keine gute Ernte, keinen Fortschritt, keine Harmonie, kein Prestige, keine Macht im Blick auf die anderen«.

Lo ist ein Zentralbegriff der religiösen Terminologie im neomelanesischen Pidgin, diesem wichtigen Vehikel auch religiöser Innovation. In dem Wort *Lo* fließen zwei Traditionen zusammen. Einmal ist es verankert in der dörflichen Lebenswelt. *Lo* meint den gesamten Bereich moralischen und sozialen Verhaltens, wie er einer bestimmten

⁶² Vgl. J. GARRETT 1982a, 15ff, vgl. aber 47ff; 1982b passim.

Gruppe eigen ist und ihr von ihren Vorfahren verpflichtend hinterlassen wurde. Werden die das Zusammenleben im Dorf und die Beziehung zu anderen regelnden Verpflichtungen beachtet, folgen Wohlfahrt des Dorfes und ausgeglichene zwischenmenschliche Beziehungen. Werden diese Verpflichtungen mißachtet, dann sind Zerwürfnis, Schwäche, Krankheit, Zerspaltenheit, kurz, ein Zustand, der als *kros* bezeichnet wird, die Folge. Aus den fehlenden Manifestationen des Segens wird eine Störung zwischen den Lebenden und den Toten erschlossen (so erscheint die soziale Ordnung als ob in der kosmischen verankert). Ein Status von *kros* ist schwer zu ertragen, ja gefährlich, kann Gemeinschaften unter Umständen über Generationen hin zerstören. In der Dialektik von *Lo* und *Kros* geht es also um Leben und Tod.

Die Tradition – nach wie vor von oft zwingender Plausibilität – nährt die Vorstellung, daß die jeweilige Gruppe selbst und in ihr vor allem die Männer die Verantwortung für die Erneuerung von Lebenskraft tragen und über das Vermögen verfügen, die nahen und fernen Toten zum Vorteil der eigenen Gruppe zu beeinflussen. Das Verständnis von Heil ist familiär und lokal. Es hat keine universale Applikation über den jeweiligen Kontext hinaus. Im wesentlichen ist die Herstellung eines Heilszustandes eine Frage rechten Verhaltens und auf einer Ebene symbolischen Handelns – der Anwendung rechter Mittel. In diesem Sinne eines thaumaturgischen Umgangs mit Heil und Unheil⁶³ bleibt die *Lo*-Ideologie einer der beiden Pole im Kräftefeld der Christentums-, ja der Religionsgeschichte Melanesiens.

Der andere Pol wird, allgemein gesprochen, mit der Reich-Gottes-Thematik bereitgestellt, und zwar phasenweise jedenfalls in durchaus apokalyptischer Prägung. In den frühen Phasen der Kirchbildung hat es vielfach durchaus Zeiten chiliastischer Naherwartung gegeben.⁶⁴

›Das Morgen könnte ganz anders sein‹. Zukunft in diesem Sinne ist eine Vorstellung, die melanesische Kosmologie nicht nur modifiziert, sondern verändert. Hans Jochen Margull⁶⁵ hat dies richtig gesehen und die Spannung gespürt, die sich damit ergibt, daß die Botschaft von diesem kommenden Gott sich in der Kosmologie und Lebenspraxis einer Gartenbaukultur einnistet, für die ›Gott‹ als Quelle von Lebenskraft immer schon natürlich da ist, so daß es in dieser Religiosität »kein Problem des Glaubens« gibt.⁶⁶

Das ist scharf gesagt, aber auch scharf gesehen. Die Kombination thaumaturgischer Traditionen einerseits (in Zusammenarbeit mit den Ahnen/Gott wirken die Heiler besondere Wunder und schaffen Erleichterung im Hier und Jetzt) und chiliastisch-revolutionistischer Elemente andererseits (die Welt steht auf dem Kopf, doch in Antizipation des kommenden Gottes initiieren die Propheten den kollektiven Prozeß ihrer Erneuerung) – diese Kombination ist das Neue und betrifft das Ganze der religiösen Szene. Diese Kombination findet sich nicht nur in den sog. Cargokulturen und, was noch plausibel erscheinen mag, im enthusiastischen Christentum der Pfingstler, sondern auch in den Groß- bzw. Missionskirchen. Ja, die Verbindung dieser beiden Traditions-

⁶³ Vgl. B. R. WILSON 1973, 18ff.

⁶⁴ Hinweise bei T. AHRENS 1986, 107, 139, 143, 172; T. AHRENS 1989b, 293.

⁶⁵ H. J. MARGULL 1962, 113ff.

⁶⁶ Ebd., 114.

ströme läßt überhaupt erst begreiflich erscheinen, warum Cargoismus in Pentekostalismus überführt werden kann und umgekehrt. Im Cargoismus reagiert die zweite christliche Generation auf Enttäuschungserfahrungen nach der Einkehr ihrer Eltern in die Missionskirche und wendet sich wieder an die eigenen Kulturhéroen als Identifikationsfiguren und Heilandsgestalten. Weil Cargoismus gerade auch für seine eschatologischen Erwartungen auf thaumaturgische Praxis angewiesen bleibt, ist seine Krise unvermeidbar. Die pentekostalen Bewegungen der 80er Jahre, soweit sie sich nicht aus den Großkirchen, sondern aus dem Cargoismus rekrutieren, sind als Reaktion auf diese Krise anzusprechen: Man erkennt, daß die eigenen Kulturhéroen und Heilandsgestalten die schrecklich weiten Horizonte der eigenen Gesellschaft und der Menschheit, deren man ansichtig geworden ist, nur ungenügend ausleuchten. Wo Cargoismus in Pentekostalismus überführt wird, bleibt die *Lo*-Tradition – trotz der kulturkritischen Haltung der Pfingstler – natürlich virulent und sorgt für die Konkretheit der Heilsvorstellungen. Aber man greift nun erneut auf die Deutekraft und Reichweite der Christusstory⁶⁷ zurück. Für alle, ob Missionskirchen, Cargoisten oder Pfingstler, gilt gemeinsam: Melanesische Thaumaturgie ist durch biblische Eschatologie mit einem zweiten Pol versehen worden, der die Spannung für die Offenbarung des Neuen Menschen in der neuen Gottesstadt offenhält.

Das ist ein religionsgeschichtlich wichtiger, wenn auch vielleicht nicht irreversibler Vorgang. In den Großkirchen, um dies nachzuholen, bildet der Cargoismus das Sediment der Volksreligion, so wie umgekehrt die Reich-Gottes-Thematik, ja die Christologie auch in jenen cargoistischen Bewegungen präsent bleibt, die sich institutionell und organisatorisch von der Kirche absetzen und ihren eigenen schwarzen Messias erwarten oder auch schon geopfert haben.

Natürlich gibt es Unterschiede, die ins Gewicht fallen. In den Großkirchen ist die Eschatologie in eine nachgeordnete Position gebracht worden. Das ›Schon‹ geschehener Versöhnung wird betont. Über diese Welt kann man dort daher mehr sagen, als daß sie im Argen liegt, und es wird Raum gewonnen für die Vorstellung gesellschaftlicher Mitverantwortung der Christen. Die Pfingstler sehen wie die Cargoisten diese Welt im Argen, erwarten ihre Rettung aber nicht wie jene über das Wunder eines kollektiv in Szene gesetzten Heilungsverfahrens mit Hilfe ihrer Ahnen, sondern in persönlicher Zuwendung des Geistes Christi.

Wie auch immer, Großkirchen, Cargoismus und enthusiastisches Christentum kommen nicht los von dem biblischen Paradigma des Neuen Menschen, dessen Bild zwischen den Polen von Thaumaturgie und Chiliasmus freilich unterschiedlich ausgemalt wird.

Dabei hilft das chiliastische Element, eine weit über den Klan hinausgreifende Unheilserfahrung zu verarbeiten. Für kleine Leute, deren Existenz in einer äußerst spannungsvollen Situation niemand zu rechtfertigen bereit scheint, bewahrt das Bild der Gottesstadt bzw. des neuen Gartens Eden Hoffnung auf die Erneuerung aller Dinge; darüber hinaus erfahren sie schon jetzt in einer emotional tiefgehenden und symbolisch

⁶⁷ Vgl. T. AHRENS 1986, 71ff, 229ff.

vermittelten Weise ihre Akzeptanz in einer neuen Gemeinschaft des Geistes – ein Angeld jener Hoffnung. Am deutlichsten ausgeprägt ist dies gegenwärtig bei den Pfingstlern.

Die chiliastisch-nativistischen Bewegungen sind gelegentlich als vopolitische, religiöse Ausdrucksformen eigentlich politischer Aspirationen und insofern als zum Scheitern verurteilte Unternehmungen beurteilt worden.⁶⁸ Die Gegenfrage ist natürlich, warum sie trotz einer so langen Geschichte des Scheiterns für melanesische Menschen attraktiv bleiben. Nicht zuletzt, weil diese Bewegungen wie Initiationen in die neue Zeit gehandhabt werden. Die Gruppenbewegung als solche ist das therapeutische Verfahren, um den Übergang in eine komplexere Kultur zu bestehen (die großkirchliche Variante) bzw. in einer kollektiven Buß- und Heiligungsbewegung das Wunder gesellschaftlicher Erneuerung zu inszenieren (pfingstlerisch-cargoistische Variante). Mit Patrick Gesch⁶⁹ kann man in diesen Protest- und Anpassungsbewegungen so etwas wie Initiationsriten in die neue Zeit sehen. Die Menschen experimentieren zwischen den beiden Polen des religiösen Feldes *Lo* und Reich Gottes mit den kognitiven Anpassungen, die der Modernisierungskonflikt ihnen aufzudrängen scheint. Aus außenseiterischer Perspektive mag man das beurteilen, wie man will. Die Entwicklungsproblematik der südpazifischen Gesellschaften kann man nicht begreifen, ohne ihre religiöse Tiefenschicht zur Kenntnis zu nehmen, die hier greifbar geworden ist. Das Drama aus Mythos, Traum und biblischer Geschichte geht weiter – doch was wird aus dem *homo novus*?

2.5 ›Wer wollen wir morgen sein?‹

Zwischen Identitätsverlust und Identitätsgewinn

Die alte Heimat ist unwiederbringlich vergangen. Traditionelle Identitäten sind ins Schwimmen geraten. In den Versuchen der Betroffenen, die neue, konfliktive, noch unentschiedene Situation zu verarbeiten, war das Ankommen des *Lotu*, der christlichen Religion, das zentrale Ereignis und das Bild vom Neuen Menschen ›Christus Initiator‹⁷⁰ das zentrale Bild, das den Glauben an den in Christus erkennbaren Gott stiftete und zu geschichtlicher Existenz befreite. Was wird daraus? Ist Christus der Anfänger eines neuen Lebensstils und also der *homo novus*, gesellschaftlich abbildbar (cargoistisch-theokratische Version) oder nur in träumend-glaubender Erinnerung des biblischen Bildes vom Neuen Menschen zu vergegenwärtigen und allenfalls auf dem Wege persönlicher Nachfolge bzw. Heiligung zu gestalten? Das Spannungsfeld zwischen diesen beiden Polen bestimmt weiter die Christentumsgeschichte in Ozeanien, und zwischen diesen Polen ereignet sich selbstverständlich sehr viel mehr, als wir im folgenden anleuchten können:

⁶⁸ Vgl. z. B. P. WORSLEY 1973, B. WILSON 1973, R. J. MAY (Hg.) 1982.

⁶⁹ P. GESCH 1985.

⁷⁰ Vgl. J. D'MAY 1990, 120ff.

Die Anomie der Situation scheint immer noch eine Religion der Ordnung abzurufen, und entsprechend verbreiten Cargoismus und Pfingstlerum, aber auch die Großkirchen Gesetzlichkeit und Fundamentalismus als Scheinantwort auf die Identitätsfrage.⁷¹

Wer wollen wir morgen sein? Mit einer Antwort auf diese natürlich nie zu erledigende Frage wäre die Ratlosigkeit vor der Identitätsproblematik behoben. In der Reibungshitze zwischen *Lo*-Tradition und Eschatologie, zwischen ›Dorf‹ und ›Stadt‹, nicht als zwei Orten, sondern als zwei Lebensarten, zwischen der Religion, bei der jeder mitmachen kann, und der Religion der Spezialisten, zwischen Heil als Segen für die Familie und Heil als Gerechtigkeit für alle, zwischen den Gerechtigkeitsvorstellungen im Klan und den neuen Rechtserfordernissen, die der Nationalstaat und darüber hinaus die Weltgesellschaft geltend macht, radikalisiert sich für die Betroffenen die Frage nach den effektiven Quellen der Identitätsbildung und für die religiösen Gemeinschaften die Frage nach ihrem Beitrag zur politischen Kultur. Diese Fragen sind im Blick auf die sich zunehmend differenzierende melanesische Gesellschaft schwer zu verfolgen und wegen der gebotenen Kürze auch kaum hinreichend zu würdigen. Zwei Andeutungen müssen genügen:

Die Rollen von Frauen und Männern z. B. haben in den Modernisierungskonflikten Melanesiens erhebliche Modifikationen erfahren. Wertvorstellungen der Tradition wie der Moderne verknäueln sich und tragen dazu bei, den traditionellen Antagonismus zwischen Frauen und Männern melanesischer Gesellschaften zwar nicht aufzuheben, aber zu modifizieren.⁷²

Im Zentralen Hochland Papua Neuguineas kommt es beispielsweise vor, daß die Männer traditioneller Religion verpflichtet bleiben, weil in diesem ideologischen Kontext die Fiktion ihrer Alleinverantwortung für die Erneuerung der Kraft der Fruchtbarkeit aufrechterhalten werden kann, während die Frauen in pentekostalen Bewegungen engagiert sind, weil sie dort Prophetin, Priesterin und Manageress zugleich sein können. Aber auch in den Großkirchen ist die Situation ambivalent. Einerseits spielen sie mit ihrer Verweigerung des Ordinationsrechtes für Frauen den Vorurteilen der Tradition hinsichtlich der aktiven Kulturfähigkeit der Frauen in die Hände, andererseits wurden den Frauen auch in den Missionskirchen neue Ressourcen der Identitätsbildung erschlossen.

Insgesamt aber scheinen die Großkirchen trotz des enormen Potentials, über das sie nach wie vor verfügen (im Bereich der verantwortlichen Mitarbeit sog. Laien oder auch des Nachwuchses für kirchliche Mitarbeiter), vor allem hinsichtlich ihres Beitrages zur politischen Kultur, unentschlossen, ja wie gelähmt. Gern ziehen sie sich auf die schlichte Fortsetzung der in den 30er Jahren maßstabsetzenden Beiträge zur Bildungsarbeit und zum Gesundheitswesen zurück und weichen gegenwärtigen Herausforderungen aus.

Auch hierzu nur ein Beispiel: Ein Sezessionskrieg, der Papua Neuguinea seit 1988 für zwei Jahre politisch effektiv paralyisierte und der im wesentlichen um die Verteilung der Einkünfte aus einer der größten Kupferminen der Welt auf der Insel Bougainville zwischen dem Nationalstaat und der Provinz Bougainville geführt wurde, legte auch die

⁷¹ Zur Identitätsfrage vgl. J. D'MAY, 1990, 108ff und T. AHRENS 1986, 75ff.

⁷² Vgl. dazu und zum folgenden T. AHRENS 1989a, 197–207 (Lit.).

Unentschlossenheit, um nicht zu sagen Ratlosigkeit der Kirchen frei. Weder die methodistische United Church noch die römisch-katholische Kirche, ganz zu schweigen vom Melanesischen Kirchenrat, konnten sich zu einer klaren Stellungnahme durchringen. Teile der Kirchen sympathisierten mit den Sezessionisten, die entweder Methodisten oder Katholiken waren, oder man schwieg, obwohl der Krieg den jungen Nationalstaat wie die Insel Bougainville an den Rand des Ruins brachte.⁷³

Haben die Kirchen etwas zu sagen zu einem Bürgerkrieg, in dem eine kleine Insel den Ertrag einer Kupfermine im Sinne des alten Klan- und Landrechts für sich allein beansprucht?⁷⁴ Bislang reagieren sie unentschlossen und ratlos. Sie sind nicht nur gefragt, wie Ethnos und Ekklesia in ihrer Unterschiedenheit aufeinander bezogen bleiben. (Ratlosigkeit in dieser Frage muß auch die Eliten der Methodistenkirche, die auf Fiji für das Rabuka-Regime und gegen einen demokratischen Pluralismus optierte, befallen haben.⁷⁵) Sie sind darüber hinaus gefragt, ob sie aus den Ressourcen der trotz unterschiedlicher Versionen doch unverwechselbaren Christusstory, die das Leben der kirchlichen Gemeinschaften prägt, noch das Vermögen ziehen, ihre tribalistisch zersplitterte Welt anders zu interpretieren und »Alternativen zu den beengenden Loyalitäten der Welt anzubieten«, gleichzeitig jedoch der konstantinistischen Versuchung zu widerstehen.⁷⁶ Sonst verspielen sie die kostbare Perle, die Ta'unga, Ruatoka, Gapenuo und die vielen anderen Patriarchen der neuen Zeit für sich und die Ihren entdeckt hatten.

Summary

Western mission in general found Oceanic societies in an already colonized context and missionaries more often than not may have found it difficult to dissociate themselves from this colonial setting and its ideology. At the same time they were led by the assumption that the Gospel of Christ would contribute and could contribute decisively towards the wellbeing of their indigenous counterparts, and they assumed that religion was an important factor in that time of conflicts. The essay tries to concentrate on the indigenous recipients' perspective. Indigenous people and in particular their local politicians were of course victims of foreign conquest and also of foreign religious conquest. Missionaries contributed to the destruction of symbolic systems. So too, however, did local people right from the beginning. The so-called recipients of the message were actively involved in decoding and reshaping it. They were in fact the determinant factor. Contextualization of Christianity and syncretizing the message are references to the same process. This process has been interpreted in social anthropology within a wide range of parameters, some claiming that it resulted in nothing but

⁷³ Vgl. die in der *Times of New Guinea* ausgetragene Kontroverse zwischen dem Historiker und Politologen JIM GRIFFIN (1990a, 1990b, 1990c) und dem Priester-Politiker JOHN MOMIS (1990a, 1990b).

⁷⁴ M. MALIK 1990, 202–205.

⁷⁵ Zum politischen Methodismus, der in Fiji für das Militärregime eintritt, vgl. J. GARRETT 1988, 1–15.

⁷⁶ S. HAUERWAS 1990, 344.

misunderstanding of Christianity while others took a more positive view. What gave the history of religious change in Oceania its dynamics, was the issue: how to »put on the new man«. The theme of renewal may have been lying dormant in local mythical traditions. It became a life issue again after first contact and confrontation with the white men. Missionaries and even more so local evangelists did not provide a new theme. But they did provide a *new story* which could be read and was in fact read as a comment on this very question dominating the religious scene. In fact their own biographies were decoded as a comment on the Christ story, and as a comment on what it meant to put on »the new man«. The question in dispute was of course whether putting on the new man could be translated into a new social order or whether the new man could impact only as an eschatological vision, a vision commented upon at story level. Different answers are being worked out. Generally across Melanesia a religion of the garden has been infected by an eschatological virus, the kingdom virus. This applies across the board from local cargo cultists, pentecoastals and midline churches. The mixture varies, and the answers whether »new man« can be translated into a new societal order vary accordingly.

Literaturverzeichnis

A. Monographien

- THEODOR AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat. Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien*, Erlangen 1986.
- GEJAMMALO ACO, *Erinnerungen und Erfahrungen eines Evangelisten in Neuguinea, 1964*, nach Diktat des Vaters (F. Edward Pietz) und aus dem Englischen übersetzt (J. F. Streicher), hg. v. W. Fugmann, Neuendettelsau 1979.
- ULRICH BEYER, *Ein Volk zieht um: Indonesiens staatliches Umsiedlungsprogramm und die Kirchen*, Frankfurt a. M. 1988.
- URS BITTERLI, *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 1976.
- DERS., *Die Entdeckung und Eroberung der Welt. Dokumente und Berichte*, Bd. 2, München 1981.
- KLAUS H. BÖRNER, *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie*, Frankfurt a. M. 1984.
- IAN BREWARD, *Australia. »The Most Godless Place Under Heaven?«*, Melbourne 1988.
- JOEL BULU, *The Autobiography of a Native Minister in the South Seas* (von Missionar Lorimer Fison), London 1871.
- KENELM BURRIDGE, *Mambu. A Melanesian Millennium*, London 1960.
- MARJORIE TUANEKORE CROCOMBE (Hg.), *Cannibals and Converts. Radical change in the Cook Islands by Maretu*, Suva Fiji 1983.
- RONALD GORDON CROCOMBE, *The New South Pacific*, Wellington ²1978.

- DERS./MARJORIE TUANEKORE CROCOMBE, *The Works of Ta'unga. Records of a Polynesian Traveller in the South Seas, 1833-1896*, Canberra 1968/Suva Fiji 1984.
- GEORG FORSTER, *Reise um die Welt*, Frankfurt a. M. 1983.
- WALTER FREYTAG, *Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens. Vom Gehorsam des Glaubens unter den Völkern*, Berlin 1938.
- DERS., *Reden und Aufsätze*, München 1961.
- JOHN GARRETT, *A Way in the Sea. Aspects of pacific Christian History with reference to Australia*, Melbourne 1982, Abk.: 1982A.
- DERS., *To Live among the Stars. Christian Origins in Oceania*, Geneva/Suva Fiji 1982, Abk.: 1982B.
- DERS., *Footsteps in the Sea. Christianity in Oceania to World War II*, Suva Fiji 1991.
- DERS., *Where Nets Were Cast. Christianity in Oceania since World War II*, Suva Fiji 1992.
- PATRICK F. GESCH, *Initiative and Initiation. A Cargo Cult-Type Movement in the Sepik Against Its Background in Traditional Village Religion*, St. Augustin 1985.
- WILLIAM WYATT GILL, *From Darkness to Light in Polynesia with Illustrative Clan Songs*, Suva Fiji 1984.
- HORST GRÜNDER, *Geschichte der deutschen Kolonien*, Paderborn 1985.
- IAN H. HOGBIN, *Transformation Scene. The Changing Culture of a New Guinea Village*, London 1951.
- REINER JASPERS, *Die missionarische Erschließung Ozeaniens. Ein quellengeschichtlicher und missionsgeographischer Versuch der kirchlichen Gebietsaufteilung in Ozeanien bis 1855*, Münster 1972.
- CHRISTIAN KEYSSER, *Anutu im Papualande*, Neuendettelsau ¹1958 (1925).
- DERS., *Eine Papuagemeinde*, Neuendettelsau ²1950 (1929).
- KARL-HEINZ KOHL, *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*, Frankfurt a. M. 1987.
- JEAN MARIE KOHLER, *Christianity In New Caledonia and the Loyalty Islands. Sociological Profile*, Port Vila 1981.
- KENNETH SCOTT LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity. The Great Century in the Americas, Australasia and Africa*, New York 1943.
- PETER LAWRENCE, *Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District New Guinea*, Melbourne ¹1967.
- HANS JOCHEN MARGULL, *Aufbruch zur Zukunft. Chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien*, Gütersloh 1962.
- JOHN D'ARCY MAY, *Christus Initiator. Theologie im Pazifik*, Düsseldorf 1990.
- NIKOLAI MIKLOUCHO-MACLAY, *New Guinea Diaries* (Translated from the Russian with biographical comments by C. L. Sentinella) Madang Papua New Guinea 1975.
- J. GRAHAM MILLER, *Live. A History of Church Planting in the New Hebrides to 1880* (Book 1), Sydney o. J. (1978).
- RUFUS PECH, *Manub and Kilibob. Melanesian Models for Brotherhood Shaped by Myth Dream and Drama*, Goroka 1991.

- GEORG PILHOFER, *Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea*, Neuendettelsau, 3 Bde.; Bd. I: *Die Geschichte der Neuendettelsauer Mission in Neuguinea*, 1961; Bd. II: *Die Mission zwischen den beiden Weltkriegen*, 1963; Bd. III: *Werdende Kirche in Neuguinea – Kopie oder Original? Geschichtliches und Grundsätzliches zur Frage des Verhältnisses von alten und jungen Kirchen*, 1962.
- MURIEL PORTER, *Land of Spirit? The Australian Religious Experience*, Geneva 1990.
- GÜNTHER RENCK, *Contextualization of Christianity and Christianization of Language, A Case Study from the Highlands of Papua New Guinea*, Erlangen 1990.
- C. D. ROWLEY, *The New Guinea Villager. A Retrospect from 1964*, Melbourne ¹1972.
- LAMIN SANNEH, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, New York 1989.
- HEINZ SCHÜTTE, *Koloniale Kontrolle und christliche Mission. Überlegungen zu gesellschaftlicher Transition in New Guinea*, Wien 1986.
- ROBERT MILLARD SMITH, *Conversion and Continuity. Response to Missionization in the Papua New Guinea Highlands*, Canberra 1981.
- PHILIP SNOW/STEFANIE WAINE, *The People from the Horizon. An illustrated history of the Europeans among the South Sea Islanders*, Singapore ²1986.
- J. P. SUNDERLAND (Hg.), *Mission Life in the Islands of the Pacific, Being a Narrative of the Life and Labours of the Rev. A. Buzacott*, Suva Fiji 1985.
- ALAN R. TIPPETT, *Solomon Islands Christianity. A Study in Growth and Obstruction*, London 1967.
- ELSIE M. WEBSTER, *The Moon Man. A Biography of Nikolai Mikloucho-Maclay*, Melbourne 1984.
- ERICH WEINGÄRTNER/FREDERIC TRAUTMANN, *New Caledonia. Towards Kanak Independence. Reports of an Ecumenical Visit to New Caledonia 27 April – 11 May 1984*, Geneva 1984.
- DAVID WETHERELL, *Reluctant Mission. The Anglican Church in Papua New Guinea, 1891–1942*, St. Lucia 1977.
- DARRELL L. WHITEMAN, *Melanesians and Missionaries. An Ethnohistorical Study of Social and Religious Change in the Southwest Pacific*, Pasadena 1983.
- RONALD G. WILLIAMS, *The United Church in Papua New Guinea and the Solomon Islands. The Story of the Development of an Indigenous Church on the Occasion of the Centenary of the L.M.S. in Papua, 1872–1972*, Rabaul 1972.
- JAMES WILSON, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean, Performed in the Years 1796, 1797, 1798, in the Ship Duff*, Graz 1966.
- RALPH M. WILTGEN, *The Founding of the Roman-Catholic Church in Oceania 1825–1850*, Canberra 1979.
- PETER WORSLEY, *Die Posaune wird erschallen. »Cargo«-Kulte in Melanesien*, Frankfurt a. M. 1973.

B. Sammelbände

- URS BITTERLI (Hg.), *Asien, Australien, Pazifik*, München 1981.
- RONALD GORDON CROCOMBE/AHMED ALI (Hg.), *Politics in Polynesia*, Suva Fiji 1983, Abk.: 1983A.
- DIES., *Politics in Micronesia*, Suva Fiji 1983, Abk.: 1983B.
- URSULA DEGENHARD, *Entdeckungs- und Forschungsreisen im Spiegel alter Bücher* (Katalog zur Ausstellung der Württembergischen Landesbibliothek im Rahmen des Gesamtprojektes »Exotische Welten Europäische Phantasien« in Stuttgart 1987) Bad Cannstadt 1987.
- GERNOT FUGMANN, *The Birth of an Indigenous Church. Letters, Reports and Documents of Lutheran Christians of Papua New Guinea*, Goroka 1986.
- DERS. (Hg.), *Ethics and Development in Papua New Guinea*, Goroka 1986.
- INGRID HEERMANN (Hg.), *Mythos Tahiti: Südsee – Traum und Realität* (Katalog zur Ausstellung »Mythos Tahiti« im Rahmen des Gesamtprojektes »Exotische Welten Europäische Phantasien« in Stuttgart 1987) Berlin 1987.
- FRIEDRICH V. KROSIGK/GÜNTER RATH/WOLFGANG LEIDHOLD, *Südsee – Inselwelt im Umbruch. Einzelstaatlicher und regionaler Wandel im Südpazifik*, Erlangen 1988.
- MAURICE LEENHARDT, *Do Kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*, Frankfurt–Berlin–Wien 1984 (Frz. Originalausgabe: Editions Gallimard Paris 1947).
- RONALD JAMES MAY (Hg.), *Micronationalist Movements in Papua New Guinea*, Canberra 1982.
- GERD STEIN (Hg.), *Europamüdigkeit und Verwilderungswünsche. Der Reiz in amerikanischen Urwäldern, auf Südseeinseln oder im Orient ein zivilisationsfernes Leben zu führen*, Frankfurt a. M. 1984.
- HERWIG WAGNER/GERNOT FUGMANN/HERMANN JANSSEN (Hg.), *Papua-Neuguinea – Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch*, Erlangen 1989.

C. Aufsätze

- THEODOR AHRENS, »Die Aktualität Christian Keyssers. Eine Fallstudie protestantischer Mission«, in: *ZMiss* 2, 1988, 94–110.
- DERS., »Randbemerkungen zur Frühgeschichte lutherischer Mission im östlichen Hochland von Papua-Neuguinea«, in: *ZMR* 73 (1989) 284–302, Abk.: 1989B.
- JOHN GARRETT, »Die Geschichte der Kirche im Pazifik«, in: *ThZ* 38 (1982) 399–417, Abk.: 1982C.
- DERS., »The Coups in Fiji: A Preliminary Social Analysis«, in: *CATALYST* XVIII/1 (1988) 1–15.
- STANLEY HAUERWAS, »Die Kirche in einer zerrissenen Welt und die Deutungskraft der christlichen »story««, in: H. G. ULRICH (Hg.), *Evangelische Ethik: Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*, München 1990, 338–381.

PETER HEMPENSTALL, »Europäische Missionsgesellschaften und christlicher Einfluß in der deutschen Südsee: das Beispiel Neuguinea«, in: KLAUS J. BADE (Hg.), *Imperialismus und Kolonialmission, kaiserliches und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982, 226–242.

ERHARD KAMPHAUSEN/WERNER USTORF, »Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung«, in: *VF* 2 (1977) 2–52.

JOHN MOMIS, »Momis replies to Griffin« (Word Publications), in: *The Times of Papua New Guinea*, Port Moresby October 18, 1990, 113, Abk.: 1990A.

DERS., »A final reply — Momis to Griffin« (Word Publications), in: *The Times of Papua New Guinea*, Port Moresby November 1, 1990, 6, Abk.: 1990B.

GAPENUO NGIZAKI, »Braune Fackelträger«, in: *Concordia*, Neuendettelsau Juli 1986, 18–33.

N.N., *Kurze Rechtfertigung der evangelischen Südseemissionen gegen die Verunglimpfung des Herrn Otto von Kotzebue in seiner Schrift »Neue Reise um die Welt«*, Basel 1832.

HEINZ SCHÜTTE, »The Six Day War of 1978 in the Bismarck Archipelago«, in: *Journal of pacific History* 24/1 (1989) 38–53.

NONIE SHARP, »West Irian, East Timor — Papua New Guinea«, in: *Like the Shadow of an Eagle* (Victoria, s.a. 1–8), reprinted from *Arena* 61 (1982) 95–133.

PLÖTZLICHER TOD UND VERGELTUNGS- GLAUBE BEI DEN BERGVÖLKERN NORDLUZONS (PHILIPPINEN)

Ein Beitrag zu einer verstehenden Missionswissenschaft
und einer interkulturellen Hermeneutik

von Rainer Neu

Die Vereinigte Kirche Christi in den Philippinen (UCCP), die bedeutendste evangelische Kirche dieses tropischen Vielvölkerstaates, hat es ihren einheimischen und ausländischen Missionaren auferlegt, in allen neuen Missionsgebieten die Indigenisierung des evangelischen Glaubens als angemessene Missionsmethode zu befolgen. Die Missionare sollen die Werte eines Volkes achten, seine Traditionen bewahren helfen und das Christentum in die angestammte Kultur verwurzeln. Die Verkündigung des Evangeliums soll sich an regionale Ausdrucksformen halten und hergebrachte Lebensstile und Umgangsformen respektieren.¹

Ebenso haben Vertreter der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) zur Inkulturation des Christentums und zum interreligiösen Dialog aufgerufen. Ein solcher Dialog bedeute nicht, seine eigenen Überzeugungen aufzugeben oder leichtfertige Kompromisse zu schließen. Im Gegenteil müsse jeder Dialogpartner seinen Glauben überzeugend vertreten können, um dem Gedankenaustausch Tiefe und Gehalt zu geben. Jeder Gesprächsteilnehmer solle sich auf die religiöse Vorstellungswelt seines Gegenübers einlassen, um dessen Glaubenswahrheiten zu verstehen.²

Ich möchte in diesem Beitrag die Initiative dieser Kirchenvertreter aufgreifen und am Verständnis des plötzlichen Todes im Weltbild der Igorot im Norden der Philippinen zeigen, zu welchen Ergebnissen ein solcher interreligiöser Dialog zwischen dem Christentum und einer ethnischen Religion führen kann. Methodisch halte ich mich dabei an das Konzept einer verstehenden Missionswissenschaft und einer interkulturellen Hermeneutik Theo Sundermeiers,³ in dem beide Dialogpartner sowohl als Subjekte wie als Objekte des Verstehens auftreten.

¹ *Manual for Mission and Evangelism*. Prepared by the Mission and Evangelism Committee, ed. by J.R. QUISMUNDO, Manila 1988, bes. 69–73.

² »Seventh Asian Bishops' Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue (BIRA IV/7)«, in: L. N. MERCADO, J. J. KNIGHT, *Mission and Dialogue. Theory and Practice*, Manila 1989, 229–235.

³ TH. SUNDERMEIER, »Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens«, in: DERS., *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyer für eine interkulturelle Hermeneutik* (Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 2) Gütersloh 1991, 13–28.

»Igorot«, d. h. wörtlich übersetzt »Bergleute«, ist ein Sammelname für die Bergvölker im Zentralmassiv der philippinischen Kordilleren. Ihre größten und bekanntesten Ethnien sind die Ifugao, Kalinga, Bontok, Kankana-ay, Ibaloy, Isneg und Tinguian. Die Igorot waren bis zum Beginn dieses Jahrhunderts aktive Kopffjäger, und manche Gruppen tragen auch heute noch – nach Überwindung der Kopffjagd – Blutfehden untereinander aus. Die Igorot leben in ihren jetzigen Siedlungsgebieten seit vielen Jahrhunderten als Jäger und Sammler, Brandroder und schließlich Naßreisbauern, die in einigen Gegenden gigantische Reisterrassen an den Steilhängen angelegt haben. Im einzelnen weisen diese Gruppen unterschiedliche Kulturmerkmale auf und sprechen unterschiedliche Sprachen. Gleichzeitig zeigen sich jedoch in wirtschaftlicher, politischer und religiöser Hinsicht eine Reihe charakteristischer Gemeinsamkeiten, die vor allem auch den Bereich der Todes- und Jenseitsvorstellungen betreffen, mit denen wir uns in diesem Aufsatz beschäftigen. In der traditionellen Glaubenswelt der Igorot finden sich Ahnengeister, Naturgeister und Götter, unter letzteren auch ein »höchstes Wesen«, Kabunian, der in den meisten Igorot-Gesellschaften als Schöpfer der Menschen gilt.

Historisch widerstanden die Igorot hartnäckig allen spanischen Kolonisationsversuchen, und auch nach 300 Jahren Fremdherrschaft hatten die Spanier sich nur in vereinzelten Militärstützpunkten in den Kordilleren festsetzen können. Erfolgreich verteidigten die Igorot ihre eigenen Traditionen und Wertvorstellungen. Erst nachdem die Amerikaner 1898 die Spanier vertrieben hatten, gerieten die Igorot schnell unter westlichen Zivilisationseinfluß. Die christliche Mission kam in den 50er und 60er Jahren dieses Jahrhunderts zu einem überraschenden Erfolg und erfaßte nahezu die gesamte Bevölkerung. Die meisten Igorot sehen zwischen dem neuen christlichen Glauben und ihren ursprünglichen Traditionen allerdings keine Unvereinbarkeit und zelebrieren weiterhin die alten Rituale. Christentum und traditionale Religion führen unter den Igorot eine unbekümmerte Koexistenz und fordern von sich aus zum Dialog heraus. Während einige fundamentalistische Denominationen den strikten Bruch mit den alten Ritualen und Überzeugungen fordern, waren bereits die frühen Missionare eher nachsichtig, da sie die aufrichtige Frömmigkeit der »Bergleute« erkannten. In Fortführung ihres Missionsverständnisses möchte ich hier ein Problem reflektieren, das m. W. theologisch bisher keine Beachtung gefunden hat.

In den Überlieferungen der Igorot findet sich keine Vorstellung von einem Gericht nach dem Tod. Es fehlt der Glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit zwischen den Taten eines Lebenden und seinem Ergehen im Jenseits.⁴ »Hölle« wird in den philippinischen Sprachen gewöhnlich mit *impyerno* wiedergegeben, das sich aus dem von den Spaniern übernommenen »Inferno« ableitet. Die Igorot-Sprachen kennen keinen einheimischen Begriff für diese Vorstellung. Sie war ihnen ursprünglich fremd.⁵

Allen Igorot-Gesellschaften jedoch sind relativ einheitliche Traditionen von einem Weiterleben nach dem Tod gemeinsam. Der Tod eines Menschen bedeutet keineswegs das Ende seiner Existenz, sondern den Übergang in eine neue Daseinsform. Die Tren-

⁴ Vgl. F.-C. COLE, *The Tinguian. Social, Religious, and Economic Life of a Philippine Tribe*, Chicago 1922, 292: »the Tinguian has no idea of reward and punishment in the future life«.

⁵ Vgl. F. R. DEMETRIO, F. N. ZIALCITA, G. CORDERO-FERNANDO (Ed.), *The Soul Book*, Quezon City 1991, 117.

nungslinie zwischen Leben und Tod ist zudem durchlässig. Die Seele eines Schlafenden vermag sie in Richtung Jenseits zu überschreiten, und die Totengeister überschreiten sie in Richtung Diesseits. Der Geist eines Verstorbenen tritt einige Tage nach seinem Tod die Reise ins Totenreich an, überquert den Totenfluß und trifft auf die Gemeinschaft der Ahnen, denen er die Opfer der Hinterbliebenen überbringt. Mit ihnen beginnt er eine neue Daseinsform, die weitgehend den irdischen Gegebenheiten gleicht. Die Totengeister pflanzen und ernten, gehen auf Fischfang und Jagd, waschen und reinigen oder heiraten und paaren sich. Im wesentlichen verstehen die Igorot das Jenseits als Fortsetzung des irdischen Lebens. Manche Erzählungen malen das Leben im Totenreich angenehmer als auf Erden aus, da hier niemals Mangel herrscht, andere heben indes die Eintönigkeiten und Entbehrungen dieser jenseitigen Daseinsform hervor.

Während die meisten Religionen das Ergehen eines Verstorbenen im Jenseits von seinem sittlichen Tun im Diesseits abhängig machen, scheint den Igorot-Überlieferungen jeglicher Gedanke an einen solchen Tat-Ergehen-Zusammenhang fremd zu sein. Dem Bösen, Ungerechten und Egoisten würde es demzufolge nach dem Tod nicht schlechter gehen als dem Selbstlosen und Gerechten. Während die sonstigen Religionen und Weltanschauungen Asiens – gerade auch die der philippinischen Nachbarvölker – über dieses Problem seit jeher nachgesonnen und zahlreiche Lösungsmöglichkeiten entwickelt haben, scheinen die Igorot über diesen Aspekt ihrer Jenseitsvorstellungen nie nachgedacht zu haben.

Heißt das nun, daß in Igorot-Gesellschaften alle Toten als gleich erachtet werden, ihnen ein ähnliches respektvolles Begräbnis zukommt und ihr jenseitiges Ergehen als identisch vorgestellt wird? Zweifellos nicht, denn dafür zeigen die Behandlungen Verstorbener und die für sie veranstalteten Totenrituale zuviele Unterschiede. Zwar möchte jede Familie einem verstorbenen Angehörigen ein würdiges Begräbnis gestalten, doch gibt es offenkundige Abweichungen von der Regel. Die Totenbräuche der Igorot zeigen deutliche Gemeinsamkeiten der Respektbezeugung, wenn es sich bei den Verstorbenen um alte Leute handelt, die eines »natürlichen« Todes gestorben sind. Die Verhaltensweisen der Hinterbliebenen weichen jedoch unverkennbar ab, wenn jemand durch einen Unfall getötet wurde, Selbstmord beging, ermordet wurde, in jungen Jahren an einer Krankheit starb, oder wenn eine Frau bei der Geburt eines Kindes starb. Diese Todesarten werden wir im folgenden – mit einem Begriff aus der Ethnologie – als »schlimmen Tod« bezeichnen.

Wann immer jemand eines plötzlichen und gewaltsamen Todes stirbt, zeigt sich das Bestreben, den Leichnam möglichst schnell und ohne großen Zeremonialaufwand zu begraben. Bei der Bestattung eines Unfallopfers wird auf das sonst übliche aufwendige Bestattungsritual gewöhnlich verzichtet und ein gekürztes Ritual zelebriert. In manchen Fällen wird der Tote sogar ohne irgendeine Zeremonie beerdigt. Dem Leichnam eines Menschen, der etwa in einen Abgrund stürzte, der bei einer Flußüberquerung von der Strömung mitgerissen wurde und ertrank, der unter einem Berggrutsch begraben wurde, der beim Holzfällen erschlagen wurde oder der einen tödlichen Schlangenbiß erhielt, begegnen die Hinterbliebenen mit Furcht. Oft nehmen nur die nächsten Angehörigen an seiner Bestattung teil. Bei den Mayawyaw kennen nur einige wenige einflußreiche Priester die erforderlichen Rituale, die sie mit großer Scheu zelebrieren. Der katholi-

sche Missionar und Anthropologe Francis Lambrecht, der diese Rituale aufzeichnete, hatte große Schwierigkeiten, seinen Informanten zur Preisgabe dieser Überlieferungen zu bewegen, weil dieser überzeugt war, daß die Rezitation dieser Texte zur Unzeit ihm oder einem seiner Familienangehörigen Unglück bringen würde.⁶ Auf keinen Fall dürfen jedoch gewöhnliche Bestattungsriten für einen solchen Toten ausgeführt werden, da dies den Zorn der Ahnengeister heraufbeschwören würde. In manchen Igorot-Gesellschaften werden »schlimme Tote« von den übrigen Toten getrennt beigesetzt, möglichst am äußersten Rande der Gemarkung und in deutlicher Entfernung von den sonstigen Grabstellen einer Siedlung, mitunter in für diesen Anlaß speziell gehauenen Gruften. Bei den Mayawyaw werden sie bei der Grablegung zudem verflucht. Nach der Bestattung müssen sich die Teilnehmer besonderen Reinigungsriten unterziehen.

Selbstmord geschieht in Igorot-Gesellschaften selten, ist jedoch keineswegs unbekannt. Während heute Selbstmörder häufig zu Giften oder Schußwaffen greifen, ertränkten sich früher Lebensmüde gewöhnlich im Fluß. Da es in solchen Fällen schwierig sein kann, die Leiche zu entdecken, geraten die Hinterbliebenen in große Bedrängnis. Manchmal hilft das ganze Dorf bei der Suche nach dem Toten. Da angenommen wird, daß ein Ertrunkener – auch im Falle eines Unfalls – seinen Verwandten fortwährend im Traum erscheint, solange er nicht beigesetzt wurde, wird große Mühe aufgewandt, den Körper zu bergen. Die Bestattung findet dann ähnlich wie bei Unfallopfern statt. Vor dem Totengeist eines Selbstmörders herrscht große Furcht.

Auch im Falle eines Mordes wird das Bestattungsritual gekürzt, wenn auch keinesfalls gänzlich darauf verzichtet wird. Die Ifugao z. B. opfern bei einem solchen Ritual keine Tiere, und den Trauergästen wird kein Essen angeboten. Bei den Bontoc werden zwar, solange die Leiche des Ermordeten aufgebahrt ist, täglich zwei Hühner getötet und schließlich ein Schwein für die Totenseele geopfert, doch werden diese Tierkadaver nicht verzehrt, sondern in einer Grube verscharrt.

Traditionellerweise saß der Ermordete wie der gewöhnliche Tote für die Dauer der Bestattungsrituale auf einem Totenstuhl, jedoch erhielt er kein besonderes Totengewand. Manchmal behielt er die Kleidung an, die er bei der Ermordung trug, in anderen Fällen wurden dem Ermordeten alte, zerrissene Kleidungsstücke aus gewebten Rindenstücken angezogen, wie sie sonst nur der ärmste Knecht bei der Feldarbeit trug.

Mit dem Leichnam wurde möglichst roh umgegangen. Die Trauergäste zwickten ihn, zogen ihn an den Haaren, schlugen ihn auf den Kopf und forderten ihn mit lauter Stimme auf, sich zu rächen. Bei den Ayangan wurden zudem Dornen um den ins Grab gelegten Leichnam gesteckt, damit er sich auf seiner letzten Ruhestatt unwohl fühle und die Verfolgung seines Mörders aufnehme. Bei den Bontoc wiederholten die trauernden Frauen in einem unablässigen Singsang den Namen des Mörders oder, falls dieser nicht bekannt, den Namen seines Wohnortes, um den Toten damit ebenfalls an seine Pflicht zur Rache zu gemahnen.

Eine Frau, die bei der Geburt eines Kindes starb, wurde früher gleich unter ihrem Pfahlbau beigesetzt. Dies geschah mit wenigen oder gar keinen Zeremonien. Die

⁶ F. LAMBRECHT, *The Mayawyaw Ritual*, Washington 1932, 383.

Beisetzung wurde ohne Sarg vorgenommen und ohne das sonst übliche Totengewand. Andere Frauen im gebärfähigen Alter sollten die Leiche unter keinen Umständen erblicken, da ihnen sonst das gleiche Schicksal widerfahren könnte. Es durfte in einem solchen Fall auch nicht geweint werden. Vielerorts wurde das Neugeborene der Mutter auf die Brust gelegt und gleich mitbegraben. Andernfalls wurde gewartet, bis es an mangelnder Fürsorge starb, dann wurde es neben der Mutter vergraben. Die Igorot hatten früher keine Möglichkeit, ein Neugeborenes ohne Mutterbrust großzuziehen. Noch heute sind die Gräber bei der Geburt verstorbener Frauen oft klein und wirken vernachlässigt.

Warum wird solchen armseligen Wesen nach einem unzeitigen, elenden Tod auch noch die Schmach eines würdelosen Begräbnisses angetan? Sollte hier nicht Mitleid zu erwarten sein anstatt Respektlosigkeit? Während sonst keine Ausgaben für ein Begräbnis gescheut werden, fehlt für diese unglücklichen Opfer selbst die Regung menschlichen Mitgefühls. Was bewirkt diese abweisende Haltung der Igorot den »schlimmen Toten« gegenüber?

Zunächst muß man wissen, daß die Igorot den schlimmen Tod auf die Einwirkung böser Geister zurückführen. Manche Igorot befürchten, daß von solchen Toten eine Art »Ansteckungsgefahr« ausgeht⁷ oder daß derjenige, der »schlimme Tote« ehrt, seinerseits den Zorn der Ahnengeister auf sich zieht.⁸ Schließlich werden »schlimme« Tote deshalb so gefürchtet, da die Igorot glauben, daß ihre Geister andere Menschen zur selben Todesart verleiten wollen.⁹

Diese Hinweise, so aufschlußreich sie sind, erklären jedoch nicht das Phänomen des schlimmen Todes in Igorot-Gesellschaften. Tatsächlich glauben die Igorot nämlich, daß *jede* Krankheit und *jeder* Tod, ja Unglück und Mißerfolg im allgemeinen von übelwollenden Geistern verursacht werden. Den Igorot gilt der Tod grundsätzlich als Akt der Gewalt. Es ist in ihrem Verständnis kein natürlicher und wesensmäßiger Bestandteil des menschlichen Lebens, sondern eine Anomalie. Die Igorot sind überzeugt, daß kein Tod gegen den Willen ihrer Vorfahren eintritt: keiner stirbt, es sei denn mit Zustimmung der Ahnen.

Dem schlimmen Tod muß also ein Element anhaften, daß mit dem Einwirken böser Geister allein nicht zu erklären ist. Der Lösung dieses Problems kommen wir jedoch näher, wenn wir nach dem Schicksal der Totengeister solcher plötzlich und gewaltsam Verstorbener fragen. Nach Auffassung der Igorot gelangen nämlich die Seelen der Unfallopfer, Ermordeten, Selbstmörder und der bei der Geburt verstorbenen Mütter nicht ins Totenreich, sondern wandern ziellos umher, erscheinen den Lebenden als

⁷ K. C. BOTENGAN, *Bontoc Life-Ways. A Study in Education and Culture*, Manila 1976, 196.

⁸ P. NGABIT, *A Study of the Ipad and other Prestige Rituals of the Ayangans of Hallap*, Master Thesis, University of Baguio 1978, unveröffentlichtes Manuskript, 79.

⁹ L. CANOL, »Death Rituals among the Benguet Kankanaeys«, in: *Saint Louis University Research Journal* 12 (1981) 38.

Gespenster und fügen ihnen womöglich ein Leid zu.¹⁰ Diese Totenseelen sind ausgestoßen von der Gemeinschaft der Lebenden im Diesseits wie der verstorbenen Vorfahren im Totenreich. Sie werden als böse Geister gefürchtet. Während dieses furchterregende und schädigende Verhalten bei dem Geist eines Ermordeten erwünscht ist, damit er sich an seinen Feinden rächt, werden von den übrigen Totengeistern solche Übergriffe eher auf die eigenen Angehörigen erwartet: Der Geist einer früh verstorbenen Mutter macht sich auf die Suche nach den hinterbliebenen Kindern, um sie nach sich zu ziehen; der Geist eines Verunglückten sucht ruhelos nach dem Ehepartner, um ihn noch einmal zu umarmen; und der Geist eines Selbstmörders versucht, andere zu ähnlichen Taten anzustiften. »Hat jemand einen Unfall gehabt, jedoch überlebt, so wird angenommen, daß die entsprechende Person einem solchen Wesen begegnet ist.«¹¹

Die Seelen der gewaltsam Verstorbenen finden keine Ruhe, da ihnen der Zutritt zum Totenreich verwehrt wird. Sie irren auf der Erde umher, und die Ibaloy glauben, daß sie die Gegenstände, die ihren Tod verursacht haben, mit sich herumschleppen. Deshalb fürchten sich die Ibaloy vor dem Geräusch von Seilen und Ästen, die gegen etwas schaben, von Ketten, die über den Boden geschleift werden, oder vor knirschendem Metall.¹² Und die Seele eines *jeden* Toten – solange sie nicht im Jenseits angelangt ist – gilt als gefährlich.

Das ganze ausführliche Totenritual bei den Igorot – wie in vielen anderen Kulturen – möchte für die Totenseele einen möglichst reibungslosen Übergang aus der Welt der Lebenden in die Gemeinschaft der Toten bewirken. Dieser Transfer wird als Reise vorgestellt, für die die Totenseele in materieller wie spiritueller Hinsicht ausgerüstet werden muß. Jeder Tod verlangt deshalb zahlreiche Vorsichtsmaßnahmen, solange der Übergang der Seele vom Diesseits ins Jenseits als noch nicht abgeschlossen gilt. Die Bestattungsrituale haben den Charakter eines Lösungsrituals, durch das der Tote seiner diesseitigen Bindungen enthoben wird und aus der Gemeinschaft der Lebenden in die Gemeinschaft der Ahnen hinübergeleitet wird. Diese Riten können deshalb als Initiation zu neuem Leben verstanden werden. Wenn sie verweigert werden, bleibt dem Verstorbenen der Zugang zur Gemeinschaft der Ahnen versperrt.

Die Versagung der Bestattungsriten bedeutet die Verweigerung des Weiterlebens in Gemeinschaft, die Verweigerung der Reintegration des Toten in die Sphäre des Jenseits. Die Geister der Totenwelt kommunizieren weiterhin mit den Lebenden und bleiben ein Teil von deren Sozialbeziehungen. Die »schlimmen Toten« sollen von dieser

¹⁰ In einem Leserbrief im *Philippine Daily Inquirer* vom 29.10.92 fragt ein Leser, wie man sich bei Erscheinungen von Geistern plötzlich und gewaltsam Verstorbener verhalten soll. Der spirituelle Ratgeber der Tageszeitung antwortet: »Unmittelbar nach seinem Tod mag sich der Geist noch nicht bewußt geworden sein, daß er schon tot ist. So mag der Geist seinen Lieben erscheinen und versuchen, sich mit ihnen zu unterhalten, wie sie es zu seinen Lebzeiten getan haben. Der Lebende sollte den Geist respektvoll anreden und ihm erklären, daß er nicht länger lebendig ist, daß er nun zur Geisterwelt gehört und seine Aufmerksamkeit nun auf diese Welt richten sollte. Das genügt manchmal schon, dem Geist seinen jetzigen Zustand bewußt zu machen. Wenn nicht, brauchen Sie die Hilfe eines Exorzisten, um das Selbstbewußtsein des Geistes aufzuklären.«

¹¹ K. TAUCHMANN, »Die Bergbewohner Nordluzons (insbesondere Ifugao): Lebensweise und Weltbild«, in: C. MÜLLER (Hg.), *Die Philippinen. Perle im östlichen Meer*, München 1985, 79–113, hier: 97.

¹² Nach I. LEAÑO, »The Ibaloy Sing for the Dead«, in: *Philippine Sociological Review* 13 (1965) 154–189, hier: 157.

Interaktion in Zukunft ausgeschlossen bleiben. Sie werden zwar als Spukgeister die Welt der Lebenden plagen, jedoch gelten sie nicht mehr als mögliche Interaktionspartner. Auch untereinander finden die ›schlimmen Toten‹ keine Gemeinschaft, sie sind dazu verdammt, allein zu bleiben.

Doch warum soll für die Seelen plötzlich und gewaltsam Verstorbener ein Wandel der Daseinsform nicht möglich sein? Was hindert sie, in die schützende Gemeinschaft ihrer Vorfahren im Totenreich Eintritt zu finden? Aus welcher Perspektive man diese Fragen auch immer zu beantworten versucht, die Antwort kann nur lauten: ihre Todesart selbst. Plötzlicher, gewaltsamer Tod disqualifiziert sie für die Aufnahme ins Totenreich. Den diesbezüglichen Todesarten scheint ein Makel anzuhaften, der im Weltbild der Igorot begründet sein muß und jedermann in dieser Gesellschaft offenbar einsichtig ist.

An dieser Stelle müssen wir uns wieder daran erinnern, daß es für die Igorot kein Gericht nach dem Tod gibt, keine jenseitige Vergeltung der diesseitigen Taten eines Verstorbenen. Dieser Befund legt nun die Schlußfolgerung nahe: Für die Igorot ist die Todesart selbst die Folge der Taten eines Menschen. Der Selbstlose und Gerechte wird alt und stirbt lebenssatt eines ›natürlichen‹ Todes, der ihm Zeit läßt, alle gesellschaftlichen und rituellen Verpflichtungen zu erfüllen. Wer jedoch plötzlich stirbt, muß Schuld auf sich geladen haben.¹³ Es mag sich um verborgene Schuld handeln, die den Hinterbliebenen auch nach dem Hinscheiden ihres Angehörigen unentdeckt bleibt. Die Mayawyaw sind überzeugt, daß alle plötzlichen und gewaltsamen Todesfälle vom Sonnengott verursacht wurden oder durch ein gemeinsames Vorgehen von Sonne, Mond und Sternengöttern, also offensichtlich von den Gottheiten, die alles sehen und denen nichts verborgen bleibt, an welchem Ort und zu welcher Tageszeit eine Handlung auch immer geschieht. Die Todesart weist also darauf hin, daß hier eine Norm der Gesellschaft verletzt worden sein muß. Da kein Tod ohne Zutun oder zumindest Zustimmung der Ahnengeister eintritt, muß ein Vergehen des plötzlich Verstorbenen ihren Zorn entfacht haben. Der Verstorbene hat eine Untat begangen, deren Konsequenz ein unnatürlicher Tod ist.¹⁴ Während der Alterstod nur einen Bruch darstellt, der eine neue Daseinsform im Jenseits ermöglicht, bedeutet der plötzliche, gewaltsame Tod den Ausschluß von jeglicher Gemeinschaft – der Lebenden sowohl wie der Toten. Wer eine wesentliche Norm der Gesellschaft und damit das soziale Beziehungsgefüge verletzt, stellt sich außerhalb der Gemeinschaft und besiegelt seine Existenz mit einem schlimmen Tod. Tat und Tod entsprechen sich. Un-Tat und Un-Fall sind der Einbruch

¹³ E. T. MAGANNON, *Religion in a Kalinga Village. Its Implication for Planned Change*, Manila 1972, 53f: »nature deities and dead ancestors inflict illness or cause death on the living not because they are hostile to men..., but because men have transgressed certain boundaries which belong to them or because they are displeased with the way they manage their affairs, whether it be familial, agricultural, etc.«.

¹⁴ W. STÖHR, »Totenreise und Totendorf in der Kunst der Ngadju-Dajak auf Kalimantan«, in: B. MENSEN (Hg.), *Jenseitsvorstellungen verschiedener Völker*, St. Augustin 1985, 41–66, gibt sich mit der Deutung des schlimmen Todes als Vergeltung für schuldhaftes Verhalten nicht zufrieden. Für ihn »ist der vorzeitige und schlimme Tod selbst das Verbrechen. Er erscheint als eine Art von Fahnenflucht, als eine Pflichtverletzung gegenüber der Verwandtschaftsgruppe« (43). Stöhr kann diesen Deutungsversuch jedoch nicht aus seinem ethnographischen Material ableiten. Auch in der Vorstellungswelt der Igorot findet sich kein Anhaltspunkt für die Angemessenheit dieser Interpretationsweise.

des Chaos in die kosmische Ordnung. Der ›schlimme Tote‹ irrt in der Vorstellung der Igorot als verstoßener Dämon rastlos und isoliert in einer Zwischenwelt umher, in der er keinen Anschluß und keine Anerkennung mehr findet.

Dieser spezifische Zusammenhang von Tat und Ergehen wird vielleicht am deutlichsten beim ›Tod durch Verfluchen‹.¹⁵ Die Isneg zählen diese Todesursache zur gleichen Kategorie wie die bisher behandelten Todesursachen. Sie glauben, daß der Verfluchte daran stirbt, daß ihm ein Geist die Nieren raubt und verschlingt. Er verendet also nicht unmittelbar an einem Fluchwort, sondern daran, daß bestimmte Geister solche Anrufungen erhören und den Betroffenen strafen. Eine Verfluchung geschieht durch lautes Rufen in Hörweite eines Beschuldigten. Als Folge des Fluches wird der Verfluchte allmählich dünner und stirbt schließlich. Dieses Schicksal ereilt Diebe und andere Übeltäter, die von Mitgliedern ihrer eigenen Gemeinschaft verflucht werden. Selbst wenn der Fluch keinen Todeswunsch beinhaltet, mag er bewirken, daß dem Verfluchten ein Körperteil zu Schaden kommt. Das Ergehen des Täters, das durch den Eingriff von Geistern bewirkt wird und in bestimmten Fällen von anderen Menschen magisch manipuliert werden kann, wird also unverkennbar als Konsequenz seiner Lebensführung verstanden.

Der schlimme Tod ist für die Igorot also eine Folge schlimmer Taten. Die Todesart, aber auch das Schicksal nach dem Tod, deutet das sittliche Tun des Verstorbenen und macht es für jedermann offenkundig. Lebensweise und Todesart werden damit in ein Kausalverhältnis gebracht. Von den Umständen des Sterbens kann auf die Lebensführung des Betroffenen geschlossen werden. Das Gericht über die Taten eines Verstorbenen findet nicht erst im Jenseits statt, sondern im Hier und Jetzt.¹⁶ Die Todesart selbst fällt über den Sterbenden das Urteil und erweist sich als Prinzip einer ausgleichenden Gerechtigkeit.¹⁷

Diese Deutung macht auch verständlich, warum ›schlimmen Toten‹ das Bestattungsritual ganz oder teilweise verweigert wird und einige ethnische Gruppen einen solchen Leichnam sogar verfluchen. Wenn es der Sinn eines Bestattungsrituals ist, den Totengeist mit dem nötigen Wissen und den erforderlichen Opfergaben auszurüsten, die notwendig sind, die Totenreise sicher zu überstehen und die Gemeinschaft der Ahnen im Jenseits zu erreichen, dann beraubt die Verweigerung dieser Zurüstung die Totenseele jeder Chance, das Totenreich jemals zu betreten.¹⁸ Die Totenseele wird zwangsläufig in einer dämonischen Zwischenwelt verharren müssen. Wie sehr sich die Igorot auch vor solchen umherirrenden Geistern fürchten, mit der Verweigerung einer ord-

¹⁵ F. LAMBRECHT, *The Mayawyaw Ritual*, 479.

¹⁶ Vgl. G. S. CASAL, *Kayamanan. Ma'i – Panoramas of Philippine Primeval*, Manila 1986, 85: »instead of a system of rewards and punishment in an afterlife, tradition is obeyed for its own sake, not for the love of the gods, a hope of reward in the after life of a fear of eternal punishment. Piety, that is, respect for ancestral law is its own reward in this life. Impiety already carries its own punishment in this world.«

¹⁷ Die anhaltende Aktualität dieser Überzeugung in den Philippinen zeigt sich in der gegenwärtigen Debatte um Aids. So heißt es in einem Leserbrief im *Philippine Daily Inquirer* vom 27.10.1992: »Condoms or no condoms, AIDS is here to stay, to destroy the wicked like those of Sodom and Gomorrah. ... What we must fear is the AIDS that will infect us in the life hereafter: After Infection Death Strikes, resulting in Agonizing Integration into a Devilish State.«

¹⁸ Vgl. H. J. SELL, *Der Schlimme Tod bei den Völkern Indonesiens*, 's-Gravenhage 1955, 35.

nungsgemäßen Bestattung erkennen sie an, daß die Ahnen den »schlimmen Toten« gestraft haben und ihn aus der kosmischen Ordnung der Gemeinschaft verbannt haben. So grauenerregend ihnen diese Spukgeister auch sind, vor dem Zorn der Krankheiten und Tod sendenden Ahnen fürchten sie sich noch mehr.

Der schlimme Tod ist nicht nur gewaltsam und blutig, sondern auch plötzlich und unzeitgemäß. Während dem natürlichen Tod eine Phase des allmählichen Übergangs vorausgeht, die dem Sterbenden Zeit läßt, dem Tod gegenüber eine nahezu rituelle Haltung einzunehmen, fehlt beim plötzlichen Tod die Phase der Ablösung von der Gemeinschaft und die Vorbereitung auf die kommende Seinsweise.

Ein Igorot glaubt, daß sich im Falle seines nahenden Todes Träume und Vorzeichen einstellen, die ihn darauf hinweisen, daß es Zeit ist, sich auf sein Lebensende vorzubereiten und seine Umgebung auf sein bevorstehendes Ableben einzustimmen. Sein Sterben ist ein öffentliches Ereignis. Die allgemeine Anteilnahme an seinem Sterben versichert ihn der Gewißheit, daß er im Frieden mit seiner Gemeinschaft stirbt, über den Tod hinaus ein Teil von ihr bleibt und weiterhin personalen Anteil an ihrem sozialen Leben hat. Der natürliche Tod ist ein Geschehen innerhalb der sozialen wie der kosmischen Ordnung. Er ist der »selige« Tod.

Damit das Sterben in die Harmonie des kosmischen Geschehens eingegliedert bleibt, darf der Tod weder das Individuum noch die Gemeinschaft überraschen. Der plötzliche Tod setzt die soziale Ordnung außer Kraft. Jeder erwachsene Igorot begegnet Sterben und Tod mit Vertrautheit – dem fremden wie dem eigenen. Der plötzliche Tod jedoch trifft die Gemeinschaft wie ein Fluch. Er offenbart abrupt die Schuldhaftigkeit eines ihrer Mitglieder und wird als entehrend empfunden. Er verdeutlicht den Zorn der Ahnen und gilt als schimpflich und beschämend. »Tod durch Biß, Sturz oder Schlag bricht das Leben ab; eine solche rasche Todesart läßt nicht Raum noch Zeit für Abwehrmaßnahmen, Opfer oder dergleichen. Es fehlt der Kampf gegen die Krankheit, in dem die Stammesgenossen durch Handlungen mancherlei Art einen Bannkreis der Beeinflussung um die Gefahr legen wollen. Das Sterben wird der Teilhabe der Gemeinschaft entzogen«.¹⁹

Für den modernen Menschen westlicher Industrienationen sind diese Vorstellungen Ausgeburten einer abergläubischen Welt, die er als primitiv und irrational empfindet, die ihm mitleidlos und barbarisch vorkommt. Er muß deshalb daran erinnert werden, daß die Vorstellung vom schlimmen Tod auch zur Mentalitätsgeschichte Europas gehört. Im Alten Testament heißt es: »Gottesfurcht bringt langes Leben, doch die Jahre der Frevler sind verkürzt« (Spr 10, 27).²⁰ Und noch im Mittelalter ist »der häßliche und gemeine Tod ... (sowohl) der plötzliche und absurde Tod wie ... auch der heimliche Tod ohne Zeugen oder Zeremonien, der Tod der Reisenden unterwegs, des im Fluß Ertrunkenen, des Unbekannten, dessen Leichnam am Feldrain aufgefunden wird, oder sogar der des zufällig vom Blitz getroffenen Nachbarn. Es verschlägt wenig, daß er schuldlos war: sein plötzlicher Tod belastet ihn mit einem Fluch«.²¹

¹⁹ Ebd., 12.

²⁰ Vgl. Gen 38, 7; Ijob 15, 32; 22, 16; Ps 55, 24; Jer 17, 11; 28, 16.

²¹ PH. ARIÈS, *Geschichte des Todes*, München 1982, 20.

Philippe Ariès kommt in seiner »Geschichte des Todes« zu dem Ergebnis, daß sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Verhältnis zwischen dem Sterbenden und seiner Umgebung ein entscheidender Wandel vollzogen hat.²² Für Jahrtausende war der Tod ein soziales und öffentliches Ereignis. Doch die moderne Gesellschaft hat den Tod ausgebürgert. Traditionell gehörten zum Sterben der Rückblick auf das Leben, die Öffentlichkeit und der Abschied. Heute sind diese Elemente als Folge der Tabuisierung und Medikalisierung des Todes verschwunden. Das Sterben hat den Ort gewechselt und ist aus dem eigenen Heim ins Krankenhaus verlagert worden. Der öffentliche Tod ist dem heimlichen Tod gewichen.

Aber auch die Einstellung des modernen Menschen zu seinem eigenen Tod hat sich entscheidend gewandelt. Nach einer Spiegelumfrage vom Juni 1992 glauben nur noch 50 Prozent aller erwachsenen Deutschen in den alten Bundesländern an ein Leben nach dem Tod und an ein Jüngstes Gericht.²³ Aber auch bei diesen verbliebenen 50 Prozent unterscheiden sich die Vorstellungen von Tod und Jenseits wesentlich von der christlichen Tradition. Bernhard Lang und Colleen McDannel haben diesen Wandel der Glaubensinhalte in ihrer »Kulturgeschichte des ewigen Lebens« herausgearbeitet. Sie kommen zu dem Ergebnis: »Für viele Christen bedeutet das Leben nach dem Tod nicht mehr als das Weiterleben im Gedächtnis Gottes und der Angehörigen. Die Skepsis der Naturwissenschaft und der Philosophie und Theologie hat den modernen Himmel ausgelöscht und ihn durch minimalistische und dürftige Lehren ersetzt.«²⁴

Da für eine wachsende Zahl westlicher Menschen der Tod kein Hinübergleiten in eine andere Welt mehr ist, sondern das Ende ihrer Persönlichkeit und ein Abbruch aller Beziehungen, möchten sie, daß dieser Bruch möglichst rasch und schmerzlos eintritt. Die Plötzlichkeit des Eintritts des Todes, vor der sich ein Igorot so fürchtet, erscheint dem modernen Menschen als Ideal seines Sterbens. Im fortgeschrittenen Alter »auf der Stelle tot umzufallen« stellt sich der westliche Mensch als angenehmste Todesart vor. Er möchte – wie es in einem Scherzwort heißt – »abends zu Bett gehen und morgens tot aufwachen«. Er möchte hinscheiden, ohne davon zu wissen. Wenn Hinterbliebene berichten, der Verstorbene hätte einen »schönen« Tod gehabt, wollen sie damit gewöhnlich ausdrücken, daß er sein Sterben nicht bewußt wahrgenommen hat. Diese Art zu sterben gilt in den westlichen Ländern heute als der »sanfte« Tod, der dem Individuum wie der Gemeinschaft die Phase des Abschiednehmens erspart. Was wir heute den »schönen« Tod nennen, entspricht dem einstmals verabscheuten Tod. Der moderne Mensch wird um seinen Tod betrogen.

Im Dialog mit den Todesvorstellungen in traditionellen Gesellschaften erkennt der Abendländer die Banalisierung der eigenen profanen Todesbilder. Der säkularisierte Sterbeprozess ist keineswegs ein rational-aufgeklärtes Sterbeerlebnis, sondern ein der Öffentlichkeit wie dem Individuum möglichst verheimlichtes Geschehen. Der Traum vom »natürlichen« Tod, der im christlichen Abendland seit der Aufklärung Gestalt annahm, gerann in der Realität zum medikalisierten Sterben. Horkheimer und Adorno

²² Ebd., 715ff.

²³ *Der Spiegel* 25, 15.6.1992, 37.

²⁴ B. LANG, C. MCDANNELL, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt 1990, 470.

erkannten in der Aufklärung durchaus auch eine Verarmung des Denkens und der Erfahrung, sie sprachen von der »Dialektik der Aufklärung«.²⁵ Die modernen Gesellschaftswissenschaften distanzieren sich von dieser Stimmung und konstruieren das positive Bild einer durchgehend vernunftbegabten kulturellen Moderne. In diese Denkstrukturen glaubt Werner Fuchs in seinem bekannten Buch »Todesbilder in der modernen Gesellschaft«²⁶ auch die Entwicklung sozialer wie individueller Todeserfahrungen hineinnehmen und einem rationalen Todesverständnis zugänglich machen zu können. Doch die dunklen und irrationalen Assoziationen zum Reizwort »Tod« in der modernen Gesellschaft widersprechen dieser Erwartung. Heutige Todesbilder offenbaren vielmehr eine um sich greifende Todesangst, die eher als Zeichen unbewältigter »Natur« verstanden werden müssen.²⁷ Der Dialog mit traditionellen Todesvorstellungen könnte der westlichen Kultur helfen, die Vieldimensionalität möglicher Sterbe- und Todeserfahrungen wiederzuentdecken und die eigenen Todesängste zu überwinden. In einer interkulturellen Hermeneutik von Todesbildern käme den traditionellen Religionen somit die Rolle eines zum Verstehen verhelfenden Subjekts zu.

Doch auch der abendländische Gesprächspartner wird in diesem Dialog eine eindeutige Antwort geben müssen. Das Schuldverständnis in Igorot-Gesellschaften ist zweifellos unbefriedigend. Die kategorische Schuldzuweisung an Verunglückte, Ermordete, Selbstmörder oder im Kindbett Verstorbene erscheint nicht nur im Lichte christlicher Theologie oder der Aufklärungsphilosophie als unangemessen und unbarmherzig, sondern stellt heute auch für viele Igorot ein religiös-moralisches Problem dar. Sie spüren, daß hier ein Urteil über einen Verstorbenen gefällt wird, das menschlichem Ermessen nicht zusteht.

Die christliche Antwort wird mit der Reaktion Jesu auf die Frage einiger Leute einsetzen, welche Schuld jenen Galiläern zukam, die von Pilatus' Soldaten beim Opfern ermordet wurden, und jenen achtzehn Menschen, die beim Einsturz des Turmes am Schiloach-Teich erschlagen wurden (Lk 13, 1–5). Ebenso wird die Frage der Jünger Jesu nach der Schuldzuweisung im Falle eines Blindgeborenen mitberücksichtigt werden müssen (Joh 9, 1–3). Auch dem Judentum wie dem frühen Christentum war die Vorstellung eines schlimmen Todes aufgrund persönlicher Schuld nämlich durchaus geläufig. Doch das Lukas- wie das Johannes-Evangelium wenden sich gegen dieses Vergeltungsdogma, gegen die Annahme, daß das Geschick dieser gewaltsam zu Tode gekommenen Menschen bzw. dieses seit seiner Geburt Blinden seine Ursache in einer besonderen Verschuldung der Betroffenen habe, daß also aus dem Schicksal dieser Menschen auf ihre moralische Lebensführung geschlossen werden könne. In den beiden Evangelien lehnt Jesus die Auffassung ab, alles Leiden sei Strafe für schuldhaftes Verhalten. Das Geschick der Betroffenen sei vielmehr als »ein stellvertretendes Ereignis« zu verstehen: »sie haben ihr Schicksal nicht wegen eigener besonderer Schuld,

²⁵ M. HORKHEIMER, TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1981.

²⁶ W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969.

²⁷ Vgl. z. B. die Untersuchungen von R. HUNTINGTON, P. METCALF, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979; S. HELMERS, *Tabu und Faszination. Über die Ambivalenz der Einstellung zu Toten*, Berlin-Hamburg 1989.

sondern für die anderen erlitten«. ²⁸ Gott offenbart in ihrem Leiden den Menschen eine Botschaft. Würde das Todesgeschick konsequent dem Schuldprinzip folgen, müßten *alle* Menschen eines schlimmen Todes sterben. Gott ruft die Menschen durch diese Ereignisse jedoch zur Umkehr. Wenn auch das Neue Testament keine eindeutige Antwort auf die Frage gibt, ob Leiden und schlimmer Tod von Gott oder von bösen Geistern gewirkt werden, so macht es doch deutlich, daß Gott sich von den Leidenden und »schlimmen Toten« nicht abwendet. Der eines plötzlichen und gewaltsamen Todes Gestorbene wird von Gott nicht anders aufgenommen als der eines natürlichen Todes Gestorbene. Nicht die Ahnengeister bestimmen nämlich das jenseitige Schicksal eines Toten, sondern Gott selbst. Dieses Argument weitet die Todesvorstellungen der Igorot an entscheidender Stelle, und es ist für sie annehmbar, da Ansätze solcher Überlegungen in ihren Überlieferungen selbst festzustellen sind. Da das höchste Wesen in den Igorot-Religionen ebenfalls als verständnisvoll und barmherzig gilt, ist den Igorot auch der Gedanke nachvollziehbar, daß Gott die Schuldhaftigkeit dieser Welt tilgen möchte. Auf christlicher Seite wird es also in diesem Dialog darauf ankommen, in der Verhältnisbestimmung von Ahnengeistern und Gott den Machtbereich Gottes deutlicher kenntlich zu machen und herauszuarbeiten, daß Gottes Handeln in Christus auf die Erlösung der Schöpfung von Leiden und Schuld in einer neuen Schöpfung zielt.

In diesem Dialog sind beide Gesprächspartner als Subjekte aufgetreten, sowohl als Subjekte des Erklärens wie als Subjekte des Verstehens, oder – in der Sprache der Kommunikationstheorie – als »Sender« und »Empfänger«. Im Verstehen des anderen wurde die jeweils eigene Position in ihrer Selbstgenügsamkeit hinterfragt und zu einer umfassenderen Wahrheit geführt. Es kam uns in diesem Dialog nicht auf eine harmonisierende Gleichmacherei an, sondern auf ein Aushalten des Fremden, selbst in seinen bisweilen schaurigen Zügen. Mit den Worten von Theo Sundermeier: »Das Fremdsein muß verstärkt werden, das Andere muß man stark machen (Gadamer). Darin erfahre ich, wie ich selbst durch den anderen stark gemacht werde. Dann erst beginnt das Aufeinanderzugehen, das Aufeinanderhören, beginnt Verstehen, das im Handeln, in der Applikation, sein Ziel findet«. ²⁹

²⁸ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, ThHzNT 3, Berlin ⁹1981, 276.

²⁹ TH. SUNDERMEIER, »Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens«, in: DERS. (Hg.), *Die Begegnung mit dem Anderen, Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*, Gütersloh 1991, 28.

»MISSION« IM NEUEN »KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE«

von *Basilius Doppelfeld*

Selten hat in den letzten Jahren eine Veröffentlichung aus dem Bereich der Kirche ein so großes und breites Echo gefunden wie der im Frühjahr 1993 endlich auch in deutscher Sprache erschienene »Katechismus der Katholischen Kirche«, oft einfach »Weltkatechismus« genannt.¹ Dieses Interesse setzte bereits vor Jahren ein nach ersten Meldungen über die Absicht, einen solchen Katechismus zu erarbeiten und ihn dem gesamten Episkopat der katholischen Kirche als Handreichung, Modell, Richtschnur, Kompendium – oder wie immer man es nennen wollte bzw. auch fälschlich bezeichnete – vor- und aufzugeben. Gelegentlich drang auch etwas von der Arbeit der Kommission an die Öffentlichkeit. Mit dem Erscheinen der französischen Ausgabe,² die zu einem Verkaufsschlager wurde, wuchs die Neugier im deutschsprachigen Raum. Für Irritationen sorgte bereits im Vorfeld die Ankündigung, der Katechismus werde nicht in einem der großen, auf katholische Theologie spezialisierten Verlage erscheinen. Die vorliegende Ausgabe ist ein Gemeinschaftswerk der Verlage Oldenbourg, Benno, Paulusverlag und Veritas, durch die die Länder Deutschland, Österreich und Schweiz repräsentiert sind.

In der zur Veröffentlichung des Katechismus von Johannes Paul II. erlassenen Apostolischen Konstitution »Fidei depositum« vom 11. Oktober 1992, dem 30. Jahrestag der Eröffnung des Vaticanum I, schreibt der Papst: »Der »Katechismus der Katholischen Kirche«, den ich am 25. Juni 1992 approbiert habe und dessen Veröffentlichung ich kraft meines apostolischen Amtes heute anordne, ist eine Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre, wie sie von der Heiligen Schrift, der apostolischen Überlieferung und vom Lehramt der Kirche bezeugt oder erleuchtet wird. Ich erkenne ihn als gültiges und legitimes Werkzeug im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft an, ferner als sichere Norm für die Lehre des Glaubens. Möge er der Erneuerung dienen, zu der der Heilige Geist die Kirche Gottes, den Leib Christi, die Pilgerin auf dem Weg zum unvergänglichen Licht des Reiches, unablässig ruft.«³

Begonnen hatte es mit der Ernennung einer Kommission von zwölf Kardinälen und Bischöfen unter der Leitung des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger. Dieser Kommission zugeordnet war ein Redaktionskomitee von sieben Diözesanbischöfen und einigen theologischen Fachleuten. Der erarbeitete Textentwurf

¹ Zur Entstehungsgeschichte vgl. die Apostolische Konstitution »Fidei depositum« Johannes Pauls II. vom 11.10.1992, herausgegeben zur Veröffentlichung des Katechismus und abgedruckt in der deutschen Ausgabe *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u. a. 1993, 29–35. Im folgenden abgekürzt: *Katechismus*.

² Obwohl die französische Ausgabe als erste gedruckt wurde, gilt die lateinische Ausgabe, 1993 erschienen bei Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, als editio typica.

³ *Katechismus*, 33f.

ging an alle Bischöfe, deren Konferenzen und an eine größere Anzahl von Fachtheologen. Die gewünschten Änderungen vorzunehmen und Ergänzungen einzuarbeiten war wieder Aufgabe des Redaktionskomitees. Dieser langwierige und breit angelegte Prozeß erklärt auch die relativ lange Zeit von der Einsetzung der Kommission im Jahre 1986 bis zur Approbation des endgültigen Textes im Juni 1992. Entgegen manchen Meldungen in den Medien über Absicht und Geltung dieses Katechismus handelt es sich nicht um einen für die gesamte katholische Welt vorgeschriebenen Einheitskatechismus, wie Johannes Paul II. in seiner Apostolischen Konstitution klarstellt: »Dieser Katechismus ist nicht dazu bestimmt, die von den kirchlichen Autoritäten, den Diözesanbischöfen und den Bischofskonferenzen vorschriftsgemäß approbierten örtlichen Katechismen zu ersetzen, besonders wenn sie die Approbation des apostolischen Stuhles erhalten haben. Er ist dazu bestimmt, zur Abfassung neuer örtlicher Katechismen zu ermuntern und die zu unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen, aber zugleich sorgfältig die Einheit des Glaubens und die Treue zur katholischen Lehre wahren.«⁴ Damit wird dem »Katechismus der Katholischen Kirche« ein Modellcharakter zuerkannt. Diesem Modell in Zukunft nicht zu folgen, wird gute Gründe brauchen.

In der Folge beschränkt sich dieser Beitrag auf die Untersuchung des Themas »Mission« im neuen Katechismus und verzichtet auf eine allgemeine Würdigung ebenso wie auf grundsätzliche Fragen, etwa nach dem theologischen Ansatz.⁵

Bei einem so umfangreichen Buch wie dem neuen Katechismus – in der deutschen Ausgabe sind es mit allen Registern über 800 Seiten – und angesichts eines 23 Seiten umfassenden Inhaltsverzeichnisses wirft der Leser verständlicherweise zunächst einen Blick in das Stichwortverzeichnis, hier »Thematisches Register« genannt. Dort findet er auf Seite 801 unter »Mission, Missionierung« folgende Hinweise: »Missionsauftrag Christi an die Kirche / Ursprung und Zweck der Missionierung / Liebe Gottes als Motiv für die Mission / und Einheit der Kirche / und gottgeweihtes Leben / Abstand der verkündeten Botschaft vom realen Leben der Kirche / Bedeutung der Inkulturation / respektvoller Dialog mit anderen Kulturen.«

Auf diese und andere Stichwörter bzw. Begriffe, die mit »Mission« zusammenhängen, wird noch zurückzukommen sein. Wenden wir uns zunächst dem Ort zu, der der Mission nach diesem Katechismus im Glauben und in der Kirche zugewiesen wird.

Der »Katechismus der Katholischen Kirche« gliedert sich in vier Teile: I. »Das Glaubensbekenntnis«, II. »Die Feier des christlichen Mysteriums«, III. »Das Leben in Christus«, IV. »Das christliche Gebet«. Der I. Teil⁶ (45–301) umfaßt einen kürzeren ersten Abschnitt: »Ich glaube – wir glauben« (47–82), und einen längeren zweiten: »Das christliche Glaubensbekenntnis« (83–301). Letzterer gliedert sich in die drei

⁴ *Katechismus*, 34f.

⁵ Als frühe kurze Stellungnahmen seien hier nur die beiden Artikel von M. PLATE in »Christ in der Gegenwart« angeführt: »Im Wandel des Übergangs. Den neuen Weltkatechismus der katholischen Kirche leben und verstehen«, in: *Christ in der Gegenwart* 45 (1993) 171f (Nr. 21 vom 23.5.1993), und: »Fragen an den Katechismus. Ein Münchener Forum trug Wichtiges zu einem fruchtbaren Dialog bei«, in: Ebd., 187 (Nr. 23 vom 6.6.1993).

⁶ In Klammern die Seitenangaben.

Kapitel: »Ich glaube an Gott, den Vater ...«, »Ich glaube an Jesus Christus ...« und »Ich glaube an den Heiligen Geist«, und des weiteren – mit fortlaufender Zählung – in 12 Artikel, deren neunter – er gehört zum dritten Kapitel – überschrieben ist: »Ich glaube ... die heilige katholische Kirche« (226–281). Dieser neunte Artikel wiederum ist aufgeteilt in sechs Absätze, deren dritter die Überschrift trägt: »Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche« (242–258), und vierfach untergliedert ist. Unter der römischen Ziffer III: »Die Kirche ist katholisch« (248–254) lautet die sechste und letzte Zwischenüberschrift: »Die Mission – eine Forderung der Katholizität der Kirche« (252–254).

Beim Suchen und Auffinden des Ortes, der in diesem Katechismus der Mission der Kirche zugewiesen wird, überrascht zunächst, daß »Mission« unter »katholisch« und nicht unter »apostolisch« behandelt wird. Die Aussage »Die Kirche ist apostolisch« (254–258) folgt auf die Ausführungen zu »Mission«. Daß damit wohl ein Akzent gesetzt werden soll, zeigen die beiden Kurztexte auf Seite 257 als Abschluß und Zusammenfassung des dritten Absatzes mit seiner vierfachen Charakterisierung der Kirche. Es heißt dort in Nr. 868 und 869:⁷

»Die Kirche ist *katholisch*: Sie verkündet den ganzen Glauben; sie hat und spendet die Fülle der Heilmittel; sie ist zu allen Völkern gesandt; sie wendet sich an alle Menschen; sie umfaßt alle Zeiten; sie ist ihrem Wesen nach missionarisch« (AG 2).« »Die Kirche ist *apostolisch*: Sie ist auf feste Grundlagen gebaut: auf die »zwölf Apostel des Lammes« (Offb 21,14); sie ist unzerstörbar; sie ist unfehlbar in der Wahrheit gehalten; Christus leitet sie durch Petrus und die anderen Apostel, die in ihren Nachfolgern, dem Papst und dem Bischofskollegium, bei ihr sind.«⁸

Der Apostolizität der Kirche ist m. E. hier das Missionarische genommen worden zugunsten einer – wenigstens in diesem Kurztext – pointierten Charakterisierung der Kirche als unzerstörbar und unfehlbar. Die beiden zitierten Kurztexte stehen in einer starken Spannung: hier das »Katholische«, dynamisch, offen für alle und zu allen Zeiten; dort das »Apostolische«, geradezu erratisch wirkend. Die Apostel sind aber mehr als nur das Fundament der Kirche als unzerstörbare Institution und mehr als nur der Ursprung der Sukzession.

Bevor wir uns den Ausführungen des neuen Katechismus zum Thema »Mission« zuwenden, sei ein Blick in andere Katechismen und Glaubensbücher geworfen und darauf geschaut, an welchem Ort »Mission« dort angesiedelt wird.

Der »Holländische Katechismus«⁹ behandelt die Mission im vierten Teil: »Der Weg Christi«, in dem Abschnitt »Das Priestertum des Volkes Gottes« unter der Überschrift: »Warum Mission? Die jungen Kirchen«.¹⁰

⁷ Der Katechismustext ist der leichten Auffindbarkeit einzelner Stellen wegen in 2865 kurze und fortlaufend nummerierte Absätze eingeteilt.

⁸ *Katechismus*, 257.

⁹ *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, Freiburg u. a. 1969.

¹⁰ Vgl. ebd., 398–400.

Der vom Deutschen Katecheten-Verein München herausgegebene Katechismus »Grundriß des Glaubens«¹¹ thematisiert »Mission« in seinem »Kirche und Sakramente« überschriebenen dritten Teil in Nummer 26 (fortlaufender Zählung): »Zeichen des Heils«, unter dem Zwischentitel »Heilszeichen für alle Völker«.¹² Der »Evangelische Gemeindekatechismus«¹³ handelt in seinem sechsten Teil vom Heiligen Geist. Dort wird im zweiten Absatz gefragt: »Welchen Auftrag hat die Kirche? Kirche und Konfession, Mission und Diakonie«. Die Ausführungen über »Mission« sind überschrieben: »Gott sendet die Kirche zum Dienst an den Völkern (Mission)«.¹⁴

Ebenfalls im Zusammenhang mit dem Wirken des Heiligen Geistes behandelt der »Katholische Erwachsenekatechismus«, herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz,¹⁵ die Mission: »Kirche als Sakrament des Geistes« unter Nummer 2: »Die Kirche in der Geschichte Gottes mit den Menschen«, Nummer 2.1: »Die Heilszuwendung (Mission) der Kirche«.¹⁶

Im »Französischen Glaubensbuch«¹⁷ ist »Mission« angesiedelt im vierten Teil »Die Kirche auf dem Weg« im Kapitel »Das Wagnis des Zeugeseins«. Dort wird gefragt: »Warum Zeugnis geben?« und geantwortet mit Ausführungen über »die Grundlage der Missionstätigkeit. Die Pflicht, das Evangelium zu verkünden«.¹⁸ Das »Glaubensbuch der belgischen Bischöfe«¹⁹ sagt ganz lapidar im ersten Teil »Den Glauben bekennen« bei den Ausführungen über »die katholische Kirche«: »Durch die Taufe hat er (= der Christ) teil an der Mission der Kirche, die vom Herrn »zu allen Völkern« gesandt ist«.²⁰

In all diesen Katechismen und Glaubensbüchern wird nach der Lehre des Vaticanum II »Mission« als zum Wesen der ganzen Kirche gehörig verstanden und deshalb auch in deren Darstellung und Selbstverständnis abgehandelt, wobei die Akzente durchaus unterschiedlich gesetzt sind: Priestertum des Volkes Gottes, Heilszeichen, Dienst an den Völkern, Heilssendung, Zeugnis geben, Taufe (allgemeines Priestertum) oder – im neuen Katechismus: »Mission – eine Forderung der Katholizität der Kirche«.

Auf den ersten Blick fallen beim Text des »Katechismus der Katholischen Kirche« über die Mission die klare Gliederung und die vielen Zitate aus den Dokumenten des Vaticanum II auf. Aus der Heiligen Schrift wird nur der sog. Missionsbefehl in Mt 28,19–20 zitiert.

¹¹ München u. a. 1980.

¹² Vgl. ebd., 138–140.

¹³ *Evangelischer Gemeindekatechismus*, hg. von H. RELLER u. a., Gütersloh 1987.

¹⁴ Vgl. ebd., 353–355.

¹⁵ *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Kevelaer u. a. 1989.

¹⁶ Vgl. ebd., 264–268.

¹⁷ *Glaube zum Leben*. Deutsche Fassung hg. von G. BIEMER, Freiburg u. a. 1986.

¹⁸ Vgl. ebd., 737–747.

¹⁹ *Unser Glaube*, Freiburg u. a. 1988.

²⁰ Ebd., 62.

Der Aufbau des Textes

»Der Missionsauftrag« (Nr. 849) wird beschrieben mit den ersten Worten des Missionsdekretes »Ad gentes« und Mt 28,19–20. In »Ursprung und Ziel der Mission« (Nr. 850) wird aus »Ad gentes« das wohl meistzitierte Wort: »Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch ...« (AG 2), angeführt und gesagt: »Das letzte Ziel der Mission ist es, die Menschen an der Gemeinschaft teilhaben zu lassen, die zwischen dem Vater und dem Sohn im Geist der Liebe besteht«.

»Der Beweggrund zur Mission ist die Liebe Gottes zu allen Menschen« (Nr. 851). Hier wird 2 Kor 5,14 und 1 Tim 2,4 zitiert und schließlich als entscheidendes Missionsmotiv ausgeführt: »Das Heil findet sich in der Wahrheit. Wer dem Antrieb des Geistes der Wahrheit gehorcht, ist schon auf dem Weg zum Heil; die Kirche aber, der diese Wahrheit anvertraut worden ist, muß dem Verlangen des Menschen entgegenkommen und sie ihm bringen. Weil die Kirche an den allumfassenden Heilsratschluß glaubt, muß sie missionarisch sein.« Ausgerechnet bei dieser Kernaussage findet sich kein Zitat eines kirchenamtlichen Dokumentes. In den Anmerkungen wird nur verwiesen auf das Dekret des Vaticanum II über das Laienapostolat (Apostolicam actuositatem 6) und auf die jüngste Missionsenzyklika »Redemptoris missio« 11. Unter der Zwischenüberschrift »Die Wege der Mission« (Nr. 852) wird vor allem das Wirken des Heiligen Geistes beschrieben, der mit den Worten der genannten Missionsenzyklika »die Hauptperson für die ganze kirchliche Sendung« (RM 21) genannt wird. Die Sendung der Kirche ist Fortsetzung der Sendung Christi (vgl. AG 5).

Hier nun hätte man sich eine deutlichere Aussage über die »missio dei« gewünscht, wie sie dann unverhofft zwei Seiten später im Abschnitt »Die Kirche ist apostolisch« enthalten ist, der mit den Worten beginnt: »Jesus ist der vom Vater Gesandte« (Nr. 858). Doch kehren wir zurück zu den Ausführungen im Anschluß an: »Die Wege der Mission« (Nr. 852).

Die folgenden vier Nummern 853 bis 856 sind schon durch den kleineren Schriftgrad vom vorausgehenden Text abgesetzt. Sie enthalten zum größten Teil Zitate, die den großen Konzilsdokumenten »Ad gentes«, »Lumen gentium«, »Gaudium et spes« und »Unitatis redintegratio« entnommen sind. Als Themen werden in diesem zweiten und nachgeordneten Teil der Ausführungen über die Mission der Kirche folgende Punkte angesprochen: die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit bei der Verkündigung, die Notwendigkeit von Buße und Erneuerung, die Bereitschaft zu Armut und Verfolgung (vgl. Nr. 853), sodann die Solidarität der Kirche mit der ganzen Menschheit und der Welt, die erforderliche Geduld bei der Verkündigung des Evangeliums und der Gründung von Ortskirchen, die Inkulturation und die Gefahr von Mißerfolgen (vgl. Nr. 854). In Nr. 855 wird das Bemühen um die Einheit der Christen mit der Mission der Kirche verbunden. Und schließlich befaßt sich Nr. 856 mit »einem respektvollen Dialog mit denen, die das Evangelium noch nicht annehmen«. Hier rekurriert der Text auf AG 9.

Die Nummern 853 bis 856 wirken eher wie knappe Aufzählungen anstehender Fragen oder Problemkreise einerseits und wie eine Sammlung von gewichtigen Zitaten aus

lehramtlichen Zitaten andererseits denn wie thematisch strukturierte Ausführungen. Man hat den Eindruck, der Katechismus wolle nichts vergessen oder auslassen, was wichtig erscheint, ohne es aber adäquat behandeln zu können. So befriedigt dieser Teil nicht ganz.

Das Anliegen der Mission spielt in Kirche und Theologie oft auch da eine Rolle, wo das Wort nicht direkt gebraucht wird, sondern andere, mit der Mission zusammenhängende Begriffe Verwendung finden. Blickt man – unsystematisch und ohne Anspruch auf Vollständigkeit – das thematische Register durch, so fällt u. a. das Fehlen folgender Stichwörter auf: »Befreiung«, »Bekehrung« – hier nur ein Verweis auf »Reue« –, »Communio«, »Dialog, interreligiöser« – darauf wird noch zurückgekommen –, »Entwicklung«, »Gemeinschaft«, »Kultur«, ²¹ »Religion(en)« – dafür findet sich »Religionsfreiheit«. Diese Liste ließe sich leicht fortsetzen. Daß selbst »Evangelisierung« und »Neu-Evangelisierung« fehlen, wirft die Frage auf, inwieweit der neue Katechismus die neuere Theologie und kirchliche Lehrverkündigung berücksichtigt.

Kritisch anzumerken ist auch ein Trend zur Vereinfachung in der Argumentation und ein Mangel an Einfühlungsvermögen. Dazu nur ein Beispiel:

Zweimal befaßt sich der Katechismus mit der Polygamie, im Zusammenhang mit der »Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe« (Nr. 1645) und mit der »Würde der Ehe« (Nr. 2387). Die beiden Urteile über die Polygamie – die hier nicht verteidigt oder gar vertreten werden soll – argumentieren von der Würde der Gatten, dem Sinn der ehelichen Gemeinschaft und dem sittlichen Gesetz her. Mit keinem Wort wird auf den kulturellen und sozialen Hintergrund der Polygamie eingegangen oder gar Verständnis dafür gezeigt.²² Für einen Katechismus, der – wie eingangs erwähnt – ein »legitimes Werkzeug im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft« sein will und »als sichere Norm für die Lehre des Glaubens«²³ gelten soll, ist ein solcher Eurozentrismus – für den sich weitere Beispiele anführen ließen – untragbar.

Eine letzte kritische Bemerkung, eher ein Verdacht, sei noch angefügt: Auffällig sind gewisse Unstimmigkeiten zwischen dem Text und dem thematischen Register. So fehlt im Register das Stichwort »Dialog«. Unter dem Stichwort »Mission« findet sich der Hinweis: »respektvoller Dialog mit anderen Kulturen«.²⁴ Schaut man aber in den Text, so ist dort die Rede vom »respektvollen Dialog mit denen, die das Evangelium noch nicht annehmen« (Nr. 856), was nicht das Gleiche ist. Vermutlich gehen diese Unstimmigkeiten auf das Konto der Übersetzungen und der damit verbundenen neuerlichen Redaktionsarbeiten.²⁵ Man muß schließlich auch bedenken, daß die Ausführungen zum

²¹ Erfreulicherweise wird die Inkulturation an drei Stellen erwähnt und auch im Register ausgewiesen: beim Missionsauftrag der Kirche (Nr. 854), beim Katechumenat (Nr. 1232) und bei der Liturgie in einem eigenen Abschnitt mit der Überschrift »Liturgie und Kulturen« (Nr. 1204–1206).

²² Die Gelegenheit dazu wäre gegeben bei der Erwähnung der Polygamie im AT (Nr. 1610). Nach H. RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission*, Graz u. a. 1992, 345f, stellt die Polygamie für die meisten Völker Schwarzafrikas einen wichtigen moralischen Wert dar.

²³ *Katechismus*, 33f.

²⁴ Es handelt sich um Nr. 856, die oben bereits erwähnt wurde.

²⁵ Vgl. Anm. 22.

Thema »Mission« erst im Laufe der Überarbeitung eingefügt wurden; im ersten Entwurf des neuen Katechismus kam »Mission« gar nicht vor!

Die vorausgegangenen kurzen Anmerkungen erlauben nicht ein umfassendes Urteil über den »Katechismus der Katholischen Kirche«, der von vielen als ein Weltkatechismus verstanden wird, zumindest aber Modell und damit Maßstab sein soll. Unter weltkirchlichem Aspekt sind hier aber – wie dargelegt – Bedenken und Einwände angebracht. Diese zu diskutieren kann beitragen zu einem tieferen Verständnis und einer klareren Verkündigung der missionarischen Berufung der Kirche und jedes Christen.

Buchbesprechungen

Chung Hyun Kyung: *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Kreuz Verlag / Stuttgart 1992, 237 S.

Lee-Linke, Sung-Hee: *Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn / Gütersloh 1991; 224 S.

Virginia Fabella / Sun Ai Lee Park (Ed.): *We dare to dream. Doing Theology as Asian Women*, Orbis / Maryknoll, N. Y. 1990; 156 S.

Asiatische Frauentheologie ist ein relativ junges Phänomen. Von der europäischen Theologie bislang kaum zur Kenntnis genommen, ist gegenwärtig nicht zuletzt infolge der Auseinandersetzung um den Vortrag der koreanischen Theologin CHUNG HYUN KYUNG auf der Siebten Vollversammlung des ÖRK 1991 in Canberra eine wachsende Aufmerksamkeit gegenüber den theologischen Aufbrüchen asiatischer Christinnen spürbar. Nachdem Interessierte lange Zeit zumeist auf die einschlägigen Zeitschriften verwiesen waren – zu den wenigen Ausnahmen zählt die 1981 in Erlangen erschienene *Theologie einer asiatischen Frau* der indonesischen Theologin Marianne Katoppo – sind nun mit den Büchern von CHUNG HYUN KYUNG sowie der ebenfalls aus Korea stammenden SUNG-HEE LEE-LINKE zwei weitere Arbeiten dem deutschsprachigen Raum zugänglich gemacht worden. Daß es trotz der Unmöglichkeit, Asien unter einen einheitlichen Kulturbegriff zu fassen (LEE-LINKE), möglich und sinnvoll sein kann, von *asiatischer* Frauentheologie zu sprechen, zeigt CHUNG, Professorin an der Ewha Frauenuniversität in Seoul.

Hinter dem irreführenden Titel der deutschsprachigen Ausgabe, die neben der Dissertation Chungs auch ihren Vortrag aus Canberra enthält, verbirgt sich eine hervorragende Einführung in Anliegen und Methode asiatischer Frauentheologie. Die theologische Reflexion asiatischer Frauen, so Chung, ist entstanden als Antwort auf ihr tagtägliches Leiden, geboren »aus Tränen und Seufzern und aus dem brennenden Wunsch nach Befreiung und Ganzheitlichkeit« (59). Dieses neue befreiende Bewußtsein theologisch zu deuten, d. h. eine Theologie zu betreiben, »die den Erfahrungen der verachteten Frauen Asiens Rechnung trägt« (54), ist Anliegen ihres Buches. Chung arbeitet sowohl in historischer als auch in analytischer Richtung: Zum einen zeichnet sie Kontext und Entwicklung asiatischer Frauentheologie nach, wobei der Schwerpunkt auf einem feministisch-befreiungstheologischen Ansatz liegt, was auch in den zugrundegelegten Quellen – Christian Conference of Asia, EATWOT und In God's Image – zum Ausdruck kommt.

Zum anderen analysiert und systematisiert sie ihr überwiegend narratives Quellenmaterial, »um sowohl den inneren Zusammenhang asiatischer Frauentheologie aufzuzeigen als auch ihre Verschiedenheit zu entdecken und in der gemeinsamen solidarischen Arbeit für Befreiung nutzbar zu machen« (56f). Das so erschlossene theologische Potential wird von der Autorin thematisch strukturiert – Anthropologie, Christologie, Mariologie und Spiritualität werden jeweils in einzelnen Kapiteln behandelt –, ohne daß der ursprüngliche Charakter der Texte verloren geht.

Besonders hingewiesen sei auf das in mancher Hinsicht klärende Schlußkapitel, das Grundlegendes zu Theologieverständnis und Methodologie, Anliegen und Selbstverständnis asiatischer Frauentheologie enthält. Chung entwirft hier ihre theologische Vision von einem überlebens- und befreiungszentrierten Synkretismus, der es ermöglicht, »eine neue Identität als *wirkliche asiatische Christinnen* [zu] finden« (205).

Durch eine übersichtliche Systematik und umfangreiche Literaturhinweise gibt diese Einführung eine wertvolle Hilfe für die weitere Auseinandersetzung mit dem Thema an die Hand.

SUNG-HEE LEE-LINKES sehr persönliches Buch *Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie* richtet sich in erster Linie an LeserInnen der »Ersten Welt«. Im Anschluß an eine breite Schilderung der historischen und gegenwärtigen Lebenswirklichkeit von Frauen im konfuzianischen Gesellschaftsmodell sowie einer Untersuchung der Rolle des Christentums in einer solchen Gesellschaft (Korea) skizziert sie Perspektiven einer Feministischen Theologie im asiatischen Kontext, deren vorrangige Aufgabe die »Stiftung der Versöhnung« sei, wie LEE-LINKE in Abgrenzung zu Ansätzen westlicher Feministischer Theologie betont. Das von ihr zu diesem Zweck entwickelte Modell von fünf miteinander verknüpften Versöhnungsprozessen folgt »dem in der konfuzianischen Gesellschaft weitverbreiteten Gedanken über die Beziehung zwischen Person, Familie, Staat und Welt« (213). Die Stärke des engagiert geschriebenen Buches liegt vor allem in dem an Beispielen reichen Darstellungsteil, der einen lebendigen Einblick in das Leben und die Erfahrungen von Frauen im konfuzianisch geprägten Ostasien vermittelt. Leider gelingt es der Autorin kaum, diese Leidens- und Unterdrückungserfahrungen theologisch zu reflektieren. Was als »asiatisch-feministische Theologie der Versöhnung« angekündigt wird, geht selten über theologische Allgemeinplätze hinaus, die biblischen Bezüge erscheinen gerade mit Blick auf die Ergebnisse feministisch-exegetischer Forschung fragwürdig (vgl. 33). Daß die Autorin die unterschiedlichen Voraussetzungen westlicher und asiatischer Feministischer Theologie benennt, etwa das Problem einer exklusiven Sprache, die Bedeutung der Familie etc. (vgl. 211ff) ist ohne Zweifel zu begrüßen, eine differenziertere Sicht hiesiger Theologie wäre jedoch der »Befreiung aus den patriarchalischen Gesellschaftssystemen als gemeinsame[m] Ziel« (212) dienlicher. Alles in allem ein zur Einführung in die Situation von Frauen in ostasiatischen Ländern durchaus lesenswertes Buch, daß aber theologisch durch seine methodischen und inhaltlichen Schwächen enttäuscht.

Bereits 1989 erstmalig erschienen kommt der von den beiden EATWOT-Theologinnen VIRGINIA FABELLA und SUN AI LEE PARK herausgegebenen Aufsatzsammlung *We dare to dream. Doing Theology as Asian Women* nach wie vor herausragende Bedeutung zu. Die von Theologinnen aus Indien, Taiwan, Hong Kong, Malaysia, Korea, Singapur und von den Philippinen verfaßten Beiträge dokumentieren nicht nur die Vielfalt der theologischen Reflexion asiatischer Frauen, sondern geben darüber hinaus einen guten Einblick in die methodologischen Grundlagen einer für den asiatischen Kontext relevanten Theologie, wie sie auch in den der Textauswahl zugrundegelegten Kriterien Erfahrungsbezogenheit, kritische Kontextanalyse, Verwurzelung in der eigenen Glaubenstradition und Parteilichkeit zum Ausdruck kommen. Während im ersten Teil die klassischen theologischen Themen Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie aus der Perspektive asiatischer Frauen neuformuliert werden, setzen sich die Beiträge des zweiten Teils mit den Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen festschreibenden Momenten asiatischer Realität auseinander. Der dritte Teil bietet mit den Schlußerklärungen wichtiger Konferenzen asiatischer Theologinnen eine Bestandsaufnahme des bis dahin Erreichten und zeigt Perspektiven für die weitere theologische Arbeit in verschiedenen Ländern Asiens auf.

Münster

Katja Heidemanns

Kramer, Rolf: *Umgang mit der Armut. Eine sozialetische Analyse* (Sozialwissenschaftliche Schriften Heft 16) Duncker & Humblot / Berlin 1990; 147 S.

Ein flüchtiger Blick auf das Inhaltsverzeichnis verspricht eine umfassende, sozialetische und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema »Umgang mit der Armut«.

Diese umfassende Auseinandersetzung gelingt jedoch nicht. So beschränkt sich das erste Kapitel (»Die Bedeutung der Armut in der Bibel«) auf einige summarische Feststellungen über biblische Aussagen zur Armut. Besonders kurz geraten die Ausführungen zu den Evangelien, so daß hier wichtige Textstellen unbeachtet bleiben. Bereits in diesem ersten Kapitel ist ansatzweise das Interesse des Autors herauslesbar: eine biblisch-theologisch begründete Ablehnung von Reichtum und Besitz zu widerlegen.

Ganz offensichtlich wird dieses Interesse im zweiten Kapitel, das sich mit dem Thema »Armut im Mittelalter und in der Reformation« beschäftigt. Nach einer kurzen Erwähnung der Armutsbewegungen im 12. und 13. Jahrhundert analysiert der Verf. ausführlich die Positionen der drei Reformatoren Luther, Calvin und Zwingli zur Armutsfrage. Dabei liegt das Schwergewicht allerdings auf der Frage nach deren Einstellung zu Eigentum und Zins.

Diese Themen bilden auch in den beiden folgenden Kapiteln einen Schwerpunkt der Analyse, die sich mit evangelischen (Kap. 3) und katholischen (Kap. 4) Stellungnahmen zur Armutsproblematik auseinandersetzen. Der Verfasser bedauert zwar selber, daß sich die offiziellen Äußerungen der EKD auf »Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik und darum nicht direkt auf die Armut beziehen« (38), auf die Erklärung von »Brot für die Welt« mit dem Titel »Den Armen Gerechtigkeit« von 1989 geht er aber leider nicht ein. Diese ist ihrem Rang nach zwar keine offizielle Stellungnahme der EKD, sie versteht sich jedoch selber als Fortführung der vom Vf. behandelten EKD-Denkschrift von 1973 »Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit«.

Die Analyse der katholischen Stellungnahmen in Kap. 4 leidet unter der Vermischung verschiedener Texte, unkorrekter Zitierung und einer unklaren Gliederung. So werden unter der Überschrift »Die Kirche der Armen in der katholischen Soziallehre« sowohl Textstellen aus »Lumen Gentium« und »Gaudium et spes« analysiert als auch päpstliche Sozial-Enzykliken und die Beschlüsse von Medellín und Puebla. Auch funktioniert der Vf. die eindrucksvolle theologische Aussage von Puebla, daß »das Leidensantlitz Christi ... uns fragend und fordernd anspricht in – den Gesichtern der Kinder ... der jungen Menschen ...« usw. (Puebla Nr. 31–39), zu einer statistischen Aufzählung unter Armut leidender Personengruppen um. Nachdem er im zweiten Unterkapitel »Die Option für die Armen im Hirtenbrief der amerikanischen Bischofskonferenz« behandelt, kommt er im dritten Unterkapitel zu seinem Lieblingsthema: »Das Eigentum und die Eigentumsordnung«, das er wiederum am ausführlichsten – beginnend mit der Scholastik – behandelt. Daran schließt sich eine Analyse verschiedener päpstlicher Aussagen zu dem Themenbereich Gerechtigkeit, Entwicklung und Evangelisierung an.

Im fünften Kapitel beschäftigt sich der Vf. mit der Theologie der Befreiung, wobei seine Darstellung durch vorschnelle Wertungen (»5.V. Die Option für den Marxismus in der Theologie der Befreiung«) ein eindeutige Richtung erhält. Sein Schlußresümee überrascht deshalb nicht mehr: »Das marxistische Verständnis des Klassenkampfes wird zum hermeneutischen Prinzip, dem die theologischen Wahrheitskriterien untergeordnet sind« (103).

In den beiden letzten Kapiteln geht der Vf. auf zentrale Armutsproblematiken sowohl auf internationaler als auch auf nationaler Ebene ein. Diese Analyse von »Schuldenkrise« und »Neue(r) Soziale(r) Frage« ist allerdings weniger von einer ethischen als vielmehr von einer volkswirtschaftlichen Betrachtungsweise geprägt. Als Lösungsansatz bietet er deshalb die These

an, daß »eine gute Wirtschaftspolitik die beste Sozialpolitik und damit auch die beste Gegenwehr gegen entstehende neue Armut ist« (130).

Neben dieser inhaltlichen Kritik ist das Heft auch aufgrund seines Preises von 84 Mark nicht zu empfehlen.

Trier

Thomas Kupczik

Ohashi, Ryosuke (Hg.): *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung*, K. Alber / Freiburg-München 1990; 552 S.

Eine deutschsprachige Ersteinführung in das Denken der nach K. Nishida (1870–1945) entstandenen Philosophie in Kyōto – vielfach zusammengefaßt im Begriff »Kyōto-Schule« – war überfällig. In R. OHASHI, einem in München promovierten und in Würzburg habilitierten japanischen Professor für Philosophie und Ästhetik, bot sich ein befähigter Herausgeber einer solchen Einführung an, der zugleich das nötige Verständnis für die in unseren Breiten notwendigen Informationen mitbrachte. Die Auswahl der Vertreter der Schule ist sachgerecht. Am Anfang (I) stehen K. Nishida und H. Tanabe (1885–1962). Es folgt unter der Überschrift »II. Bildung der Schule« eine Gruppe von sechs weiteren Autoren, unter denen im Bekanntschaftsgrad und, wie ich meine, auch in der Bedeutung S. Hisamatsu (1889–1981) und K. Nishitani (1900–1990) allerdings weit herausragen. Angesichts der Ausstrahlung, die von diesen beiden Denkern ausgeht, kann man sich fragen, ob es angebracht ist, sie mit den anschließend genannten I. Koyama (geb. 1905), M. Kosaka (1900–1969), T. Shimomura (geb. 1900) und S. Suzuki (1907–1988) in eine Reihe zu stellen. Persönlich hätte ich dann Y. Takeuchi (geb. 1913), den OHASHI zusammen mit K. Tsujimura (geb. 1922) und S. Ueda (geb. 1926) unter dem Titel »III. Fortwirkung der Schule« vorstellt, eher in die Nähe von Hisamatsu und Nishitani gebracht, zumal Tanabe, der zweite Gründer der Schule, in ihm seinen wahren Nachfolger gefunden hat und in seinem grundlegenden Werk *Metanoetik* sogar von ihm wesentlich angeregt worden ist. Ob M. Abe nicht doch in Teil III hätte deutlichere Anerkennung finden sollen, wird man zumindest anfragen können; die Begründung in der Einleitung, warum dies nicht geschieht, gibt zu Spekulationen Anlaß.

OHASHI beginnt mit einer ausführlichen Einführung (11–45), in der er nach einem historischen Überblick den philosophiegeschichtlichen Ort der Schule zu bestimmen sucht und dann Nishidas und Tanabes Bedeutung herausarbeitet, ehe er nach dem Fortwirken der Schule fragt. OHASHI dürfte Recht haben, wenn er für die Zukunft eine Auflösung der Kyōto-Schule prognostiziert. Jedenfalls fällt auf, daß im Augenblick weniger eigenschöpferisch als eher im Rückblick auf gestellte Fragen und gegebene Antworten, eben doch stark epigonenhaft, weitergearbeitet wird. Die offenen Fragen aber liegen, wie OHASHI herausstellt, wesentlich im Bereich der unbewältigten Probleme der Moderne. Beachtet man, daß M. Abe sich mehr als die am Ende genannten Vertreter diesen Problemen stellt, könnte Abes Ausscheiden aus dem Kreis der Kyōto-Vertreter auf eigentümliche Weise OHASHIS Prognose bestätigen.

Die konkrete Einführung in das Denken der einzelnen Vertreter der Schule geschieht auf die Weise, daß OHASHI nach weiteren kurzen Einleitungen bis auf Ausnahmen bislang unübersetzte, aber für das Denken bzw. für bestimmte Denkperioden des jeweiligen Autors typische Texte in Übersetzung vorlegt, denen dann an schwerer zu verstehenden Stellen kommentierende Erläuterungen der Übersetzer in Fußnoten beigegeben sind. Dem Gewicht der Autoren entsprechend, fallen die Beiträge unterschiedlich aus. Das Schwergewicht liegt zweifellos auf dem Teil I (Nishida und Tanabe) und in Teil II auf Hisamatsu und Nishida, die zusammen weit über die Hälfte der vermittelten Texte ausmachen. Von Takeuchi hätte man sich lieber einen bislang in deutscher

Sprache nicht vorliegenden Text gewünscht, etwa seinen Beitrag für die Tillich-Festschrift oder einen anderen unübersetzten Beitrag aus seinem englischsprachigen Buch *The Heart of Buddhism*. Nicht ganz verständlich ist auch, warum ein mehrdeutiger Satz Tsujimuras (vgl. 442), wenn der Autor schon an der Entstehung des Bandes beteiligt war (vgl. Nachwort), nicht auch von ihm, zumal er der deutschen Sprache mächtig ist, eindeutig erklärt worden ist. Der Abschnitt über S. Ueda bringt leider nichts Neues. Der Beitrag ist, wie mitgeteilt wird, aus mehreren Aufsätzen zusammengestellt worden. Er bleibt hinter dem zurück, was sich von Ueda erheben ließe.

Der Band schließt mit einer Bibliographie zunächst zur Kyōto-Schule im allgemeinen, sodann zu den einzelnen Autoren. Inzwischen ist freilich die Zeit reif, daß in einem Werk wie diesem auch die japanischen Veröffentlichungen eines Autors bzw. zu einem Autor mitgeteilt werden sollten und eine Bibliographie sich nicht vor allem auf Texte in europäischen Sprachen beschränkt. Das hieße dann, daß die Angaben von Iwao Koyama an (531ff) in der vorliegenden Form nicht mehr ausreichen. Auch zu in Japan erschienenen Werken ist der Erscheinungsort zu nennen. Bei Takeuchi, Tsujimura und Ueda vermißt man ihre japanischen Veröffentlichungen völlig. Der Nachtrag (540) enthält eine Reihe von Fehlern und ist in seinen letzten Angaben (Takeuchi, Ueda) nicht zu verifizieren.

Trotz der geäußerten Wünsche und Anmerkungen ist das vorliegende Buch nachdrücklich zu empfehlen.

Bonn

Hans Waldenfels

Ozaki, Makoto: *Introduction to the Philosophy of Tanabe. According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstratio of Christianity* (Currents of Encounter 6) Edition Rodopi / Amsterdam-Atlanta, GA; Eerdmans Publishing Company / Grand Rapids, Mich. 1990; 258 S.

Nach J. Laubes Werk (vgl. ZMR 69 [1985] 243–246) liegt ein zweites Werk vor, das in westlicher Sprache kompetent in die Philosophie H. Tanabes (T.) einführt. Die Arbeit geht auf eine Dissertation an der Universität Leiden zurück. Sie beginnt mit einer ausführlichen Einführung in Leben und Werk des großen Nachfolgers K. Nishidas in Kyoto. OZAKI klärt bereits in der Einleitung eine Mehrzahl zentraler Begriffe, die Einflüsse, denen T. unterliegt, seine Einstellung zu den Religionen. Den Hauptteil der Arbeit macht die grundlegende Interpretation seines Denkens aus. OZAKI kreist seine Fragen mosaikartig ein. Er geht aus vom *Status quo* der Studie (2.1). Dabei beschreibt er die von T. erwartete Gestalt einer (aus Buddhismus und Christentum) vereinigten Religion, die Studien zu seinem Denken im Westen, die historischen Anknüpfungen in der Beschäftigung mit Philosophie und Mathematik, aber auch mit japanischem Denken (Zen, Watsuji u. a.). OZAKI setzt seine Überlegungen fort, indem er T.s Philosophie in einen größeren Kontext einpaßt (2.2): das Verhältnis von personal und impersonal, die Anfänglichkeit Gottes, das non-duale Denken, die Vermittlung mit Hilfe der Prozeßphilosophie Whiteheads, Monismus und Pluralismus im christlichen Denken. Insofern als OZAKI für sein T.-Verständnis auf ein zentrales Kapitel, Kap. 7, seines Werkes *Kirisutokyo no bensho*, nach seiner *Metanoetik* wohl sein reifstes Werk, zurückgreift, bietet sich als weiterer Schritt ein Blick auf T.s Umgang mit Positionen der christlichen Theologie an (2.3). Als Vergleichsautoren benutzt OZAKI vor allem Tillich und Pannenberg. Schließlich geht OZAKI auf die Struktur T.schen Denkens ein (2.4). Die Annäherung geschieht auch hier wieder mit Hilfe von Verständnisrastern wie Zeit und Ewigkeit, Verheißung, Hoffnung und Glaube, das aktiv Gegenwärtige, Symbol und Ausdruck, Form und Materie, das radikal Böse, das Prinzip der Verneinung, die Rückkehr des

Ewigen, Konversion in Aktion, die vergangene Aktualität als Potential, das Absolute und Relative, Realität als Ereignis, Gottes Wirken in der Geschichte, die Stellung des Staates, Fremdmacht und Reue, Religion und Politik, Materialität. Das einkreisende Verfahren OZAKIS hat den Vorteil, daß aus wechselnden Perspektiven am Ende doch das Ganze in den Blick kommt. In 2.5 betrachtet OZAKI schließlich T.s Philosophie aus buddhistischer Perspektive. Kap. 3 führt dann konkreter in den ausgewählten Text ein. OZAKI gibt das japanische *bensho* mit *Demonstratio* wider; ob diese Übersetzung ganz glücklich ist bzw. ob nicht besser von *Rechtfertigung* (so Ohashi) zu sprechen wäre, muß hier nicht entschieden werden.

Jedenfalls legt OZAKI dann dankenswerterweise in dem am Ende in Übersetzung folgenden Text die Sicht eines japanischen Philosophen dar, der sich intensiv mit dem Christentum befaßt hat und es offensichtlich als eine kritische Ergänzung zum eigenen, andersgearteten Standpunkt empfindet. Damit aber kommt der vorliegenden Arbeit ein eigener Rang in der Beschäftigung mit T.s Denken zu.

Bonn

Hans Waldenfels

Pospischil, Hans Thomas: *Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen* (Freiburger theologische Studien 144) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1990; 416 S.

Bei der vorliegenden Schrift des Assistenten am Freiburger Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre handelt es sich um die Publikation seiner vom Sozialethiker Prof. em. Rudolf Henning betreuten Dissertation (ein Vorwort mit entsprechenden Hinweisen fehlt leider). Von seinem Selbstverständnis und seiner Anlage her läßt sich das Werk als eine i. w. S. kirchensoziologische empirische Untersuchung charakterisieren. Sie befaßt sich vor allem mit neueren Lebensformen christlicher Gruppen, die aus ihrem Glauben heraus und überwiegend getragen von einer »postmateriellen Wertorientierung« einen sozialgebundenen, solidarischen Umgang mit Eigentum und Einkommen praktizieren (5, 36, 372). Insgesamt 28, in zeitlicher, quantitativer, alters- und gattungsmäßiger sowie geographischer Hinsicht höchst disparate und nur z. T. »kirchliche« (372) Sozialformen werden primär mit Hilfe eines umfangreichen Fragebogens (75–79) erschlossen.

Ausgehend von der Auffassung christlicher Tradition über die Gemeinwidmung der Erdengüter für alle und der daraus folgenden »sozialen Hypothek«, die auf jedem Eigentum liegt (48, 324), geht der Vf. der Frage nach, wie Menschen heute – besonders Christen – dem sozialen Wesen der Güter dieser Welt entsprechen können. Dabei entspringt für den Vf. diese Frage nicht einem »akademischen Luxus«. Vielmehr stellt sich seine Arbeit der Herausforderung durch die vielfältigen Formen von Armut, Arbeitslosigkeit und menschlichem Leid – bei uns und in der Dritten Welt – und betont besonders angesichts dessen die Notwendigkeit sozialer Verantwortung und internationaler Solidarität (49).

Nach einer grundlegenden Hinführung widmet sich die Studie zunächst allgemein den verschiedenen Formen gemeinschaftlich-christlichen Lebens, bevor dann die tatsächlich behandelten Gruppenkategorien – Lebensgemeinschaften, Selbststeuerungsgruppen in der Dritte-Welt-Arbeit und zur Arbeitsumverteilung – in den Blick genommen werden. Daran schließen sich Überlegungen zur sozialen Verantwortung für Eigentum und Einkommen aus katholisch-sozialethischer und ökonomisch-juristischer Sicht an. Nachfolgend präsentiert dann der fast 200 Seiten umfassende empirische Teil (neben der Darstellung des Erhebungsverfahrens) gegliedert nach den o. g. Kategorien die teils über eine Annonce (in »Publik-Forum«), teils über persönliche Kontakte und eigene Recherchen ermittelten einzelnen Sozialformen. Dabei wird das Kapitel zu den

Lebensgemeinschaften von zwei »geschichtlichen Modellen« eingerahmt: der Jerusalemer Urgemeinde und der paulinischen Kollekte. Diesen Erhebungsteil schließen Ausführungen zu zwei »speziellen Modellen« progressiver und flexibler Selbstbesteuerung ab. Der Schlußteil bündelt dann in einer vergleichenden Charakterisierung »einige« Ergebnisse der Untersuchung und formuliert abschließend Perspektiven für eine christliche Sozialethik. Ausführliche Verzeichnisse mit Literaturangaben und Kontaktadressen komplettieren den Band.

Wenn man nach einer tragenden Grundidee dieser Arbeit sucht, so findet man eine solche in dem sich leitmotivisch durch die ganze Studie hindurchziehenden Modell einer christlichen »Kontrastgesellschaft« (im Anschluß an Herwig Büchele und die Brüder Lohfink). Dieses Modell spiegelt sich in der Absicht einiger Gruppen wider, durch prophetische Kritik, symbolische Aktionen und beispielhaftes Zeugnis Ferment, »Stadt auf dem Berg« bzw. Zeichen dadurch zu sein, daß man sich in christlicher Gemeinschaft gegen die »Diktatur einer Zeitströmung« auflehnt und ihr eine »messianische Alternative« entgegensetzt (65). Die angenommene, von hier her ausgehende, auch die größeren Strukturen verändernde Kraft bringt den Vf. sogar zu der nicht näher belegten Vermutung, daß diese politische Wirkung – und damit wohl auch das Modell – »unserer Zeit am ehesten gerecht werden« dürfte (35). Auffällig ist, daß dieser Ansatz kaum problematisiert wird. Außer dem Hinweis, daß gegengesellschaftliche Modelle in der Gefahr stehen, zumindest in die Nähe von Ghettos zu geraten, wenn die gesellschaftsverändernde Zielsetzung aus dem Blick gerät, fehlen kritische Stimmen nahezu vollständig. Die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Bedeutung dieser »Alternativbewegung« wird andererseits allerdings auch vom Vf. skeptisch beurteilt, vor allem hinsichtlich quantifizierbarer Resultate. Auch die qualitativen Wirkungen seien nur schwer abschätzbar. Dennoch scheint der Vf. zu der Bewertung zu tendieren, die in diesen Gegenmodellen zumindest einladende Realutopien sieht.

Vor weiteren inhaltlichen Erwägungen seien jedoch zunächst einige methodologische Anfragen an die Arbeit gerichtet. Wenn der Vf. eine Forschungslücke (vgl. 347, Anm. 52) schließen will, reicht dann (neben den eigenen, z. T. auch von Zufällen abhängigen [vgl. 126] Recherchen) eine nur einmalig geschaltete Kleinanzeige in nur einer Zeitschrift aus, um eine breite empirische Basis für die Untersuchung zu erhalten? Ist es für die Ergebnisse ohne Belang, wenn die 1987 abgeschlossene (7) Erhebung nicht bei allen untersuchten Gruppen mit dem Fragebogen arbeitet und z. T. auf älteres Material (vgl. 91, Anm. 5), u. a. aus der eigenen Zulassungsarbeit, zurückgreift?

Nach der vor allem im empirischen Teil recht mühsamen Lektüre bleibt ein ambivalenter Eindruck zurück, der an einigen Problemfeldern illustriert werden soll:

1. »sozialethische Ambivalenz«: Zunächst fallen neben störenden Autoritätstiteln (u. a. 46, 51) die begriffliche Unentschiedenheit (katholische Soziallehre/Sozialethik, christliche Sozialethik/Gesellschaftslehre) und die mangelnde Differenzierung zwischen den verschiedenen Strömungen der christlichen Sozialethik sowie zwischen der wissenschaftlichen Disziplin und der lehramtlichen Sozialverkündigung auf. Darüber hinaus schwankt die Arbeit zwischen einer appellierenden Tugendethik mit warnenden Hinweisen vor einem vorschnellen Rekurs auf Strukturen sowie einer Zurückhaltung gegenüber der direkten Gestaltbarkeit von Institutionen einerseits und Tendenzen in Richtung einer Strukturenethik mit Kritik an einer rein appellativen Tugendethik andererseits. Dann gibt es wiederum Hinweise auf ein Sowohl-Als-auch von anzustrebendem Gesinnungswandel und Zuständereform, von Bewußtseins- bzw. Lebensstilveränderung und politisch-strukturellem Handeln (375), von praxisverändernder Bildung und bewußtseinsverändernder Praxis (387), die auf einen eher dialektischen Begriff von Sein und Bewußtsein hindeuten. Ein deutlicher Bruch zugunsten dieses Verständnisses findet sich auf Seite 172, wo der Vf. erstmals in bis dahin ungewohnter Schärfe gegen eine »Strategie der kleinen Schritte« vorbringt, daß sich »strukturelle Probleme auf politischer Ebene ... nicht einfach durch »Hochrechnung« eines indivi-

duellen oder gruppenspezifischen Verhaltens lösen« lassen. Der Vf. kritisiert damit jene Erwartung als zu optimistisch und einseitig, die sich von persönlichen Lebensstilentscheidungen und finanzieller Hilfe gegenüber einzelnen Projekten eine strukturelle Veränderung erhofft (187).

2. »Ekklesiologische Ambivalenz«: Auch bezogen auf das für diese Arbeit nicht unwesentliche Kirchenverständnis läßt sich eine gewisse Unentschiedenheit feststellen. Auf der einen Seite erfahren die Basisgemeinden (20–25) eine positive Würdigung, wird die Geltung des Subsidiaritätsprinzips auch für die katholische Kirche betont (12, 382), finden sich recht deutliche Stellungnahmen zugunsten einer kommunialen Kirchenstruktur (8, 20, 23, 133) und wird im Anschluß an Karl Rahner die Kirche der Zukunft als eine »von unten« aufgebaute erhofft (382), auf der anderen Seite wird jedoch ein Autor affirmativ zitiert, der warnend in Erinnerung ruft, »daß sich Kirche keineswegs nur von unten aufbaut« (24), wodurch die Offenheit und Dynamik wieder gebremst wird. Des weiteren steht eine (nicht nur) begriffliche Unterscheidung zwischen christlich/gemeinschaftlich/communal und kirchlich/gemeindlich/ekklesial (Kriterien?) – obschon auch hier bereits betont wird, daß es nicht darum geht, »vorschnell auszugrenzen oder zu trennen« – unvermittelt neben viel offeneren Formulierungen gegen Ende des Buches. In diesem Sinne stellt der Vf. dort die rhetorische Frage, ob die Pfarrgemeinde der dominante Ort des kirchlichen (christlichen) Glaubens sein müsse (383, Anm. 43), und bewertet, wiederum im Anschluß an Rahner, die Fließendheit und Unbestimmtheit der kirchlichen Grenzen als positiv: Sich selbst organisierende Gruppen (wie einige in der Arbeit dargestellte) dürften nicht einfach pauschal und ohne näheres Hinsehen als unchristlich oder *unkirchlich* diffamiert werden (383).

3. »Pisteologische Ambivalenz«: In bezug auf das theologische Glaubensverständnis vertritt der Vf. eine ebenfalls schwankende Haltung. Einerseits scheint er sich der Interpretation der Befreiungs- und Politischen Theologie anzunähern, indem er Glaube als Praxis auszeichnet (52, 87, 282) – »Christliches ›Wissen‹ ist kein theoretisches Wissen, sondern als Glaube ›praktisch‹ bestimmt« – (385), indem er die ethische Praxis als eine Ausdrucksform des Glaubens begreift, indem er Mystik und Politik in einer spannungsvollen Einheit sieht und schließlich noch stärker, wo ihm Mystik und Politik zu zwei untrennbaren Aspekten des christlichen Glaubens bzw. in ihm werden: »... der biblische Gott ist ein zutiefst politischer Gott, und der am ehesten einleuchtende Weg zu Gott ist die Bejahung des Mitmenschen, sowohl interpersonal, wie durch die Veränderung ungerechter Strukturen.« (381) Ja, indem der Vf. die ethische Praxis des christlichen Gottesglaubens als einen wesentlichen Bestandteil der wahren Gotteserkenntnis charakterisiert, erhebt er diese Praxis in den Rang eines »locus theologicus«, eines Ortes theologischer Erkenntnisgewinnung. Andererseits gibt es (neben einer merkwürdig karikierenden Ablehnung Politischer Theologie [381, Anm. 34]) Formulierungen, in denen politische Praxis als (bloße) Konsequenz des Glaubens, also als ein erst nachträglich zum Glauben hinzukommendes Element begriffen wird (349), und in denen sich eine problematische Gegenüberstellung von Weltgestaltung und Dienst am Reich Gottes findet (379).

Dennoch liegt hier ein positiver Anknüpfungspunkt. Wenn der Vf. schreibt, daß aus dem Gesagten für die kirchliche Sozialverkündigung folgt, daß sie primär »gar nicht lehrhaft«, sondern durch eine christliche Praxis wahrgenommen werden muß (385), daß also diese Praxis unter den Bedingungen moderner, »säkular«-pluralistischer Gesellschaften zum entscheidenden Medium christlicher Verkündigung wird, dann wird deutlich, worauf seine Darstellung zielt. Nimmt man das Zitat von Friedhelm Hengsbach hinzu, daß eine »katholische Soziallehre« ohne eine soziale Bewegung ein reines Wortgeklängele wäre (372), so wird deutlich, daß die vorliegende Arbeit auch als Suche nach neuen sozialen Bewegungen dieser »Soziallehre« gelesen werden kann. Diese verortet der Vf. schließlich in einer offenen ökumenischen Perspektive auch außerhalb traditioneller Formen und in Kontakt (und deutlicher Parallelität) zu den »säkularen« neuen sozialen Bewegungen. Die innerkirchliche Wirkung, die der Vf. von diesen christlichen Gemeinschaften

und Gruppen erhofft, deutet in die gleiche Richtung. Und zwar könnten sie bezüglich der drängenden Gegenwartsfragen eine engagierte Haltung in der Kirche beheimaten und somit die identitätsnotwendige, aber z. T. vernachlässigte diakonische Grundfunktion stärken.

Es wären noch eine ganze Reihe von Einwänden vor allem gegen das Freiheitsverständnis (48 – die Selbstbegrenzung durch eine für alle verbindliche Rahmenordnung ist doch gerade Ausdruck eines verantwortungsbewußten Umgangs mit Freiheit) und die Eigentumsdarstellung vorzubringen (die Ausblendung der Eigentumsentstehung [40], eine gegen eigene Absicht individuelleethisch verkürzte Sicht, der unverständliche Zusammenhang von individueller Steuermoral und internationaler Gerechtigkeit [50] sowie das Festhalten am Begriff der »standesgemäßen Lebensführung« [54]). Über weite Strecken der Arbeit hat man den Eindruck, daß es trotz aller Gesellschaftskritik primär um das gute und richtige Leben in »Ägypten« geht, und nicht konsequent genug um den »Auszug« aus dem entfremdeten (387) System. So wird die (bestehende?) Eigentumsordnung ohne weitere Argumente schlicht als vernünftig behauptet (48) und für den Fortgang der Untersuchung weitgehend als selbstverständlich vorausgesetzt (schwache Ausnahme: 55), obwohl vorher die thomatische Argumentation – »die Grundlage für das Eigentumsverständnis der katholischen Soziallehre« (43) – als pragmatisch und eine darauf fußende Privateigentumsordnung als relativ und wandelbar (47) bezeichnet wurde. Der Status quo droht auf diese Weise einfach hingenommen und die Plausibilitäten des Systems akzeptiert zu werden, obwohl alles andere als dies in der Absicht des Vf. liegt.

Mit dieser Kritik sollen weder das Engagement der Gruppen noch die Absicht des Vf. geringgeschätzt werden. Gegenüber einem anpasserischen oder zynischen »Kopf-in-den-Sand« verdient eine von dem verständlichen Bedürfnis nach einem sofortigen und wirkungsvollen Handeln getragene, echt bemühte, wenn auch oftmals ohnmächtige Solidarität allemal nicht nur die größere Sympathie, sondern auch den ethischen Vorzug. Dennoch muß abschließend der *sozialethische* Beitrag des vorliegenden Bandes (bezüglich der Gestaltung von Strukturen und Institutionen) als relativ gering eingestuft werden, zumal sich der Vf. selbst mehrfach skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit eines »qualitativen Sprungs« von persönlichem Lebensstil und Gruppenethos auf die Ebene von Gesellschaftsstrukturen äußert. Mit den aufgezeigten Ambivalenzen spiegelt diese Dissertation in sich selbst noch einmal den unabgeschlossenen Prozeß des Übergangs von einer traditionell verstandenen Konzeption »katholischer Soziallehre« hin zu einer »Ethik sozialer Bewegungen« sowie einem befreiungstheologisch inspirierten Verständnis christlicher Sozialethik wider.

Mülheim a. d. R.

Andreas Lienkamp

Rothe, Stefan: *Der Südafrikanische Kirchenrat (1968–1988): Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 11) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1990; XIII u. 432 S.

Die Hamburger politologische Dissertation stellt erstmals umfassend die Geschichte des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) dar, wobei der Scherpunkt auf dessen gesellschaftspolitischem Engagement und seiner Rolle im sozialen und kirchlichen Kontext Südafrikas liegt. Zentrales Erkenntnisinteresse der Untersuchung ist laut Vf., »einen sozialwissenschaftlichen Beitrag zu leisten, der als richtig erachteten Grundthese des theologischen ›Kairos-Dokuments‹ möglichst exakt aufgearbeitetes, interpretierendes Material an die Seite zu stellen« (2). Das Hauptaugenmerk liegt auf der Entwicklung des SACC zwischen 1968 und 1985. Detailliert und kenntnisreich werden Organisationsstruktur, Entscheidungsfindungsprozesse, karitative Programme und gesell-

schaftspolitische Positionen des SACC dargelegt, wobei insbesondere das Problem der Gewalt und die Strategie des zivilen Ungehorsams ausführlich und differenziert zur Sprache kommen. Die Erörterung seiner theologischen Grundhaltung (79–82) fällt dagegen bedauerlich kurz aus. Im Anschluß an die Behandlung der Sanktionsfrage von der klassisch-liberalen Position zwischen 1968 und 1975 bis zur Disinvestment-Entscheidung von 1985 geht ROTHE den Phasen der sich vor allem durch die wachsende schwarze Repräsentanz von weißem liberalem Lobbyismus zur Parteilichkeit für die Rechte und Interessen der Unterdrückten radikalisierenden Position des SACC nach, dessen Konflikt mit dem Staat sich zusehends verschärft. ROTHE gelangt zu einem m. E. überzeugend belegten Phasenprofil des SACC: Nach den liberalen Anfangsjahren von 1968–1975 macht er eine Übergangsphase 1976–1981 aus, die 1981–1983 von einer Phase staatlicher Disziplinierungsversuche abgelöst wird, woraus 1984–1985 ein deutlich sich abzeichnender Weg in den konfrontativen Widerstand führt. Im Verhältnis zu seinen Mitgliedskirchen sieht ROTHE den SACC dabei in der »Rolle ihrer institutionellen Speerspitze« (325). Er erkennt dessen singuläre Funktion vor allem darin, »daß es ihm gelingt, innerhalb der Einbindung in den Status einer großkirchlichen Institution für die politische Rolle der Kirchen stete avantgardistische Impulsquelle zu sein und daraus resultierende Einflüsse freizusetzen« (ebd.). ROTHE versteht den SACC zu Recht als eine der entscheidenden oppositionellen gesellschaftlichen Großinstitutionen in Südafrika, die einen zentralen Beitrag zum Entzug der »ethischen Glaubwürdigkeit und ideologischen Legitimation« (338) des Apartheidregimes geleistet hat, im Bereich der Not- und Rechts-hilfe äußerst relevant war und sich zunehmend zur »Artikulationsinstanz für die Unterdrückten« (339) entwickelt hat, deren Vorstöße im Bereich der konfrontativen Strategie allerdings unsystematisch und ambivalent bleiben. ROTHE faßt dann seine Ergebnisse in bezug auf die im Rahmen der Studie analysierten Einzelkirchen zusammen, wobei er freilich der katholischen Kirche, die er fälschlich mit der Katholischen Bischofskonferenz Südliches Afrika (SACBC) identifiziert, weder institutionell noch gesellschaftlich-politisch gerecht wird. Die Resultate von ROTHEs materialreicher, gründlicher und differenzierter Studie sind m. E. nicht allein für den südafrikanischen Kontext relevant; sie haben paradigmatische Bedeutung für das Verhältnis von kirchlichen Großorganisationen und Politik. Die Arbeit bietet eine präzise Analyse des SACC zwischen 1968 und 1985 und hätte diesen Zeitraum auch im Titel angeben sollen. Die für die Konfrontation zwischen SACC, den darin integrierten Kirchen und dem Apartheidsystem höchst wichtigen Jahre 1986 bis 1988 werden nämlich auf ganzen neun Seiten angerissen.

Frankfurt a. M.

Edmund Arens

Van't Spijker, Gerard: *Les usages funéraires et la mission de l'Eglise. Une étude anthropologique et théologique des rites funéraires au Rwanda.* J. H. Kok / Kampen 1990; X u. 262 S.

Die Art und Weise, wie eine Gesellschaft mit ihren Toten umgeht, liefert ein Indiz dafür, wie in einer solchen Gesellschaft über den Menschen und das Leben überhaupt gedacht wird. Dies gilt besonders für die Afrikaner. Auf dem ganzen Kontinent wird in der Tat die Vorstellung geteilt, daß die »Toten nicht tot sind«. Der Tod ist Heimgang, Abschluß eines Lebensabschnitts aber nicht das Ende des Lebens. Nur im Rahmen dieser Vorstellung werden die Begräbnis- und Totenriten in der Region Kirinda (Rwanda), so wie sie im vorliegenden Buch dokumentiert und reflektiert werden, verständlich.

Dementsprechend ist der vom Vf., einem Missionar der Presbyterianischen Kirche, gewählte Zugang sachgerecht. Er liefert nicht nur eine deskriptive Darstellung der Riten, sondern er geht auch deren Motiven und letztem Sinn nach. Bestimmt durch seine spezifische Interessenlage als

Missionär ordnet er seine Analyse um zwei Reflexionsstränge: Anthropologische und theologische Sicht, wobei die Fragen, die jeweils im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen, lauten:

1. Wie kam es zu solchen Riten mit ihrer erstaunlichen Reflexionstiefe? Welchen *Sinn* vermitteln die wesentlichen Elemente?

2. Welches waren die Motive der europäischen Missionare, diese Riten zu verbieten und durch andere zu ersetzen? Welchen *Sinn* macht die »missionarische Rede von der unsterblichen Seele nach dem Tod« bei der Bevölkerung Rwandas? Ist eine fruchtbare Begegnung zwischen dieser Rede und der einheimischen Auffassung von Leben und Tod möglich?

Die *anthropologische Betrachtung* ergibt, daß das Herzstück des Volksglaubens am deutlichsten im Todesfall zum Ausdruck kommt. Hier steht in der Tat nicht nur der Verstorbene im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sondern die ganze soziale Gruppe, der er angehörte und weiterhin – über den Tod hinaus – angehört. Der Tote ist Kristallisationspunkt und Re-Intensivierungsmoment der vielfältigen zwischenmenschlichen Beziehungen. Der Todesfall ist so ein Fall von sozialer Anthropologie und der Ernstfall des Bekenntnisses zum Leben. Dies wird vom Vf. an der Grundstruktur und Funktion sowie an der Symbolik der Begräbnis- und der darauffolgenden Totenriten deutlich herausgearbeitet. Lebenswichtige Wirklichkeiten wie z. B. Versöhnung und Friede, Zuneigung und Liebe sind in einem solchen Fall nicht mehr bloße Bekenntnisse zu bestimmten Ordnungsidealen, sondern zwingen, wenn nötig, zu einer neuen, intensiveren Pflege der Beziehungen in der Familie und über die Familie hinaus. Hierbei hat die ausgefächerte Begräbnissymbolik einer neuen Geburt in ein neues Leben tiefe Bedeutung nicht nur für den Toten, sondern ebenso für die Hinterbliebenen, insofern sie die ganze Dynamik des Lebens »in Szene« setzt, welche für die Lebenden und die Toten gleichermaßen gilt.

Aus *theologischer Sicht* begegnet uns hier eine umfassende »spirituelle Identität«, die deutlich macht, daß der Tod eines Individuums nicht nur ein Geschehen an ihm ist; jeder einzelne Tod ist vielmehr zugleich der Tod aller und insofern eine dauerhafte Beziehung im Leben aller. Diese Einsicht, die die Afrikaner in ihren Begräbnis- und Totenriten wie selbstverständlich zum Ausdruck bringen, hat bei der früheren Missionsarbeit bei der Bevölkerung Rwandas gefehlt und zu unlösbaren Konflikten zwischen der christlichen Botschaft und den einheimischen Traditionen geführt. Dabei geht es meistens um Mißverständnisse, die nicht den Kern der jeweiligen »Botschaft« (Evangelium und afrikanische Tradition) berühren, sondern die eher, wie bereits mehrmals in der Geschichte des Christentums geschehen, mit den unterschiedlichen Denk- und Sprechweisen zu tun haben. So ist z. B. der Begriff »Seele« in seinem üblichen Gebrauch als Kategorie der abendländischen Philosophie und Theologie viel zu schwach, um das wiederzugeben, was in Rwanda unter *umuzimu* verstanden wird. Dieses Wort bezeichnet nicht einfach den »Geist« oder den »Geist des Verstorbenen«, sondern eine »post mortem« *umfassendere Existenzform als die der Lebenden*. Folglich ist der Tod nicht bloß – nach der klassischen christlichen Auffassung und Ausdrucksweise – eine »Trennung von unsterblicher Seele und sterblichem Leib«, sondern eine Transformation und ein Übergang in die erwähnte qualitativ andere Lebensform.

Dieses Beispiel zeigt bereits, daß es so etwas wie eine »afrikanische Theologie des Todes« gibt bzw. geben kann, die genuin verschieden ist von jener althergebrachten christlichen Lehre von der unsterblichen Seele. Dem Vf. ist es gelungen, aus der Überfülle des von ihm vor Ort gesammelten Materials Hauptkonstellationen herauszuarbeiten, die in der gegenwärtigen Diskussion um eine »andere« christliche Theologie des Todes und des »post mortem« eine anregende Gesprächsgrundlage darstellen.

Stark, Sylvia: *Vātsya Varadagurus Tattvanirṇaya, Teil 1: Kritische Textedition; Teil 2: Übersetzung und Anmerkungen* (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 4; SBph 570) Österreichische Akademie der Wissenschaften / Wien 1990; 135 u. 151 S.

Varadaguru is one of the prominent theologians belonging to the Srivaishṇava tradition of Ramanuja, i. e. an early medieval tradition which regards Viṣṇu and His manifestations as the supreme God. Varadaguru lived and worked in Kañcīpuram (in the present-day State of Tamilnadu) in the 13th century (part 1, 24–26). At least four works, all written in Sanskrit, can be safely ascribed to him (part 1, 27–31), but only the present text, viz. the Tattvanirṇaya has received the honour of having been commented upon three times (part 1, 31), and moreover, has been cited by several later authors. Thus the Tattvanirṇaya must traditionally have been regarded as one of the most important works by Varadaguru.

The main theme of the text is to establish on the basis of the sruti (i. e. the revealed Vedic scriptures) that Viṣṇu is the highest reality, the supreme God. The Tattvanirṇaya proves this thesis by way of a philosophical debate in which first a purvapakṣa (position) is put forward stating a thesis contrary to the one the author wishes to prove. The author's own thesis is put forward in the uttarapakṣa (refutation of the previous position). Philosophical proof by means of such dialectical debates constitutes an old practice in Indian philosophy.

Varadaguru's purvapakṣa shows that many passages in the sruti call the supreme reality, the highest God and bestower of liberation by the name 'Siva'. In the lengthy uttarapakṣa he refutes this position and establishes with the help of many ingenious exegeses and interpretations of the same sacred sources that it is Viṣṇu-Narayana who is the highest. As Vedic evidence, particularly for this thesis, Varadaguru cites mostly from the Upanishads, especially later ones which explicitly mention Narayana, who in classical Hinduism is regarded as identical with Viṣṇu.

In part 1, SYLVIA STARK's publication offers a new critical edition of the Sanskrit text, based on all available manuscript materials. Thus her edition is an immense improvement on the sole two earlier editions based on very few manuscripts. These older editions date from 1902 and 1911 respectively (c. f. 44–45). Her method of editing the text strictly follows the best traditions of textual criticism, and reveals intensive labour and great editorial skill. It is especially helpful that she identifies almost all of the sources of the scriptural quotations found in the original. A 'Zitatindex' at the end of the text-edition volume lists all these quotations and references in Sanskrit alphabetical order, as they occur in the Tattvanirṇaya itself. In the translation as well as in the critical apparatus the divergences between the Upanishadic quotations as they occur in the text, and in the vulgata text of the Upanishads, are faithfully recorded. It is not yet possible to establish if Varadaguru used a local Vedic tradition from which he derived his readings of Vedic texts. Often the divergences are very minor, but it is important that STARK does not slur over them. Until now no local Vedic school has come to light which could account for these divergences.

The second volume of the present publication contains STARK's elaborately annotated German translation of the edited text. In this way the ideas embodied in the original become accessible also to those who do not know Sanskrit, but who, as professional philosophers or theologians, would wish to acquaint themselves with Indian thought. The accessibility of the translation proper is further enhanced by an elaborate and numbered paragraph by paragraph analysis of the content. This analysis precedes the translation thus revealing the conceptual divisions of the Tattvanirṇaya. The division into paragraphs is not found in the original but has been made by the editor herself. The numbering of the items summed up in the analysis goes into far greater detail than the corresponding numbering of paragraphs in the text edition and the translation. Unfortunately this is a little confusing at first sight, but understandable as well, as the original is quite

brief and written in a style densely packed with arguments. At least the main numbering of the analysis, text and translation fully correspond with each other, so that it is easy to quickly locate a particular argument or quotation.

The fact that the present text does not stem from the seemingly all-pervading Advaita tradition, makes the editing and translating of this text so much more interesting. For through making available this work, and other ones from similar brands of ›devotional‹ and theistic Vedanta, the general impression one gets of Indian religion and philosophy as culminating only in monistic Advaita, becomes less one-sided, and gives evidence of a hitherto not so widely explored example of interpretational and exegetical acumen of late classical Hinduism.

Leiden

Vittorio A. van Bijlert

Stine, Philip C.: *Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years* (Studies in Christian Mission vol. 2) E. J. Brill / Leiden 1990; XII u. 154 S.

Der Band enthält die Referate einer Tagung, die vom 29.–31.10.1988 am Theologischen Forschungszentrum in Princeton, N. J., stattgefunden hat und dem Thema »Bibelübersetzungen und das Wachstum der Kirche in den letzten 200 Jahren« gewidmet war. Die Bibelübersetzungen erscheinen hier als ein wesentliches Moment der Inkulturation bzw. der Beeinflussung des gesellschaftlichen Lebens in den verschiedenen geschichtlichen Zeiten und Räumen. Den Ausgangspunkt bilden eine Reihe von grundsätzlichen Erörterungen: Evangelium und Kultur (L. SANNEH), das Übersetzungsprinzip in der christlichen Geschichte (A. F. WALLS), Theologie und Übersetzung (D. C. ARICHEA). Es folgen einige Fallbeispiele: die Politik der modernen russischen Bibelübersetzungen (S. K. BATALDEN), eine lateinamerikanische (S. ESCOBAR) und eine asiatische Stimme (K. KOYAMA). Abschließend geht es um die Rolle der Kulturanthropologie im Hinblick auf eine kontextuelle Übersetzung (L. J. LUZBETAK), das Verhältnis von Bibelübersetzung und sozialer und kultureller Entwicklung (D. L. WHITEMAN) sowie um Bibelübersetzung und die Zukunft der Kirche (U. FICK). Der Band ruft einmal die Bedeutsamkeit der Bibel für die Verbreitung der kirchlichen Botschaft erneut ins Bewußtsein. Er zeigt sodann, wie die Bibelübersetzung selbst an der Übersetzung der Botschaft teilhat, schließlich aber auch, daß die Bibel selbst eine bleibende Übersetzung der Botschaft ist.

Bonn

Hans Waldenfels

Walf, Knut: *Westliche Taoismus-Bibliographie (WTB)*, 2. verbesserte und erweiterte Auflage, Die blaue Eule / Essen 1990; 128 S.

In kurzer Zeit hat der Nijmegener Kirchenrechtler eine Neuauflage seiner Taoismus-Bibliographie vorgelegt. Leider fehlt ein Inhaltsverzeichnis. Die Bibliographie ist in fünf Abschnitte eingeteilt: I. Tao-Te-King-Ausgaben und -Übersetzungen (63 Titel), II. Dschuang Dse-Ausgaben (36 Titel), III. andere Texte (54 Titel), IV. Darstellungen (724 Titel), V. Bibliographien (27 Titel). Was sich bei WALF nicht findet, findet sich sicherlich in einer Bibliographie des letzten Teils. Geht man davon aus, daß die jüngere Literatur weitgehend aufgelistet ist, so beziehen sich evtl. vorhandene Lagunen auf frühere Perioden.

Bonn

Hans Waldenfels

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Theodor Ahrens, Süntelstr. 85i, 22457 Hamburg

P. Dr. Basilius Doppelfeld OSB, Missionsprokura der Missionsbenediktiner, Abtei, 97359 Münsterschwarzach

Prof. Dr. Rainer Neu, Divinity School, Dumaguete-City 6200, Philippinen

Erratum

In Heft 1/93 wurden bei der Veröffentlichung des Artikels von HERMANN JANSSEN, *Neue religiöse Bewegungen in Melanesien* (ZMR 77 [1993] 35-49) die angeführten Modelle nicht richtig wiedergegeben. Im folgenden nun die richtigen Fassungen mit der Bitte um Kenntnisnahme:

S. 43:

Gemeinschaft \longleftrightarrow Gesetz \longleftrightarrow Leben

Modell I: Mythische monistische Weltanschauung

S. 44f:

Kirche \longrightarrow Gesetz der Religion \longrightarrow Heil

Gesellschaft

Regierung \longrightarrow Gesetz der Arbeit \longrightarrow Wohl

Modell II: »Christliche« dualistische Weltanschauung

S. 46f:

Gemeinden \longrightarrow Gesetz der Ahnen und der Weißen \longrightarrow »Cargo«

Modell III: Synkretische Weltanschauung

