N12<522890576 021
ubTÜBINGEN

ISSN 0044-3123 B 6072 F

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

78. JAHRGANG · 1994 · HEFT 1

Editorial 1

ANDREAS BECKE: Fundamentalismus in Indien? Säkularismus und Kommunalismus am Beispiel von Ayodhya 3

JACQUES WAARDENBURG: Religionen in der Zukunft Europas 25

MARTIN BAUMANN: Gegenwärtige Entwicklungen des Buddhismus in Ungarn 38

Kleine Beiträge:

MARCO ORSOLIC: Missionen und Missionswissenschaft in Süd-Ost- und Ost-Europa 47

JAYANDRA SONI: Bemerkungen zu Roque Mesquitas *Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis. Eine Studie zu seiner Saṃvitsiddhi* 51

Berichte:

ERNST PULSFORT: »Befreiender Dialog – Befreite Gesellschaft. Politische Theologie und Begegnung der Religionen in Indien und Europa«. Internationale Tagung vom 8.10.–10.10.1993 in der Evangelischen Akademie Loccum 57

Nachruf: Günter Lanczkowski (1917–1993) 60

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1992/93 62

Buchbesprechungen 74

23 MIS

21 FEB 1994

EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien

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 Stadtsparkasse Bonn, Konto-Nr. 25002874. Geschäftsstelle des IIMF: Albertus-Magnus-Straße 39, 53177 Bonn.

Für die Schriftleitung bestimmte Sendungen werden erbeten an:

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
– Schriftleitung –
Institut für Missionswissenschaft · Hüfferstr. 27 · D-48149 Münster
Telefon 0251 / 832652 oder Durchwahl 832585, Fax 832614

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

© Verlag und Anzeigen: EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, D-86941 St. Ottilien,
Telefon 08193/71261, Fax 6844

Gesamtherstellung: EOS Druck, D-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.

Gk I 85

Inhalt des 78. Jahrgangs ZMR 1994

Abhandlungen

BAUMANN, MARTIN: Gegenwärtige Entwicklungen des Buddhismus in Ungarn 38

BECKE, ANDREAS: Fundamentalismus in Indien? Säkularismus und Kommunalismus am Beispiel von Ayodhya 3

COLLET, GIANCARLO: »Im Grunde wissen wir nicht, wer wir sind.« Zur Frage der Inkulturation in Lateinamerika 259

DOPPELFELD, BASILIUS: Afrika setzt sich mit seinen Missionaren auseinander 143

DRESCHER, LUTZ: Ethik und Ekstase – Beobachtungen über den Einfluß von Konfuzianismus und Schamanismus auf die koreanischen Kirchen 274

HAAS, REIMUND: Zur Erschließung missionsgeschichtlicher und ethnologischer Quellen der deutschen Spiritaner 163

KIM, VICTORIA JUNG-HI: Das konfuzianische Bild der Frau in der koreanischen Choson-Dynastie (1392–1910) 203

LADEMANN-PRIEMER, GABRIELE: Ahnenglauben und Beerdigungsriten bei den Zulu in Südafrika 115

SHEMBE, ISAIAH MDLIWAMAFA: »Mein Werden, Leben und Wirken« (übersetzt von Hans-Jürgen Becken) 135

TANNER, RALPH E.S.: The Sacrifice of the Mass. The problem of meaning in gemeinschaft societies in Eastern Africa 99

VETTER, TILMANN: Gedanken zu einer Geschichte der indischen Mystik 175

WAARDENBURG, JACQUES: Religionen in der Zukunft Europas 25

WEBER, WILFRIED: Individuum und kollektive Prägung. Katholizismus in nicht-europäischen Kulturen: Lateinamerika und Philippinen . . . 191

ZINSER, HARTMUT: Moderner Okkultismus zwischen Glauben und Wissen 290

Kleine Beiträge

ORSOLIC, MARCO: Missionen und Missionswissenschaft in Süd-Ost- und Ost-Europa 47

SONI, JAYANDRA: Bemerkungen zu Roque Mesquitas *Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis. Eine Studie zu seiner Saṃvitsiddhi* 51

WALDENFELS, HANS: Tendenzen in heutiger Fundamentaltheologie. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen 216

Berichte

PULSFORT, ERNST: »Befreiender Dialog – Befreite Gesellschaft. Politische Theologie und Begegnung der Religionen in Indien und Europa.« Internationale Tagung vom 8.10.–10.10.1993 in der Evangelischen Akademie Loccum 57

Mitteilungen

Nachruf: Günter Lanczkowski (Gensichen) . . 60

Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1992/93 62

Besprechungen

ANDERSON, ALLAN: MOYA. The Holy Spirit in an African Context (Becken) 74

BAADTE, GÜNTER / RAUSCHER, ANTON: Dritte Welt und Entwicklung (Kruip) 302

BAADTE, GÜNTER / RAUSCHER, ANTON (Hg.): Wirtschaft und Ethik (Kruip) 225

BENKER, GÜNTER: Loslassen können – Die Liebe finden. Die Mystik des Johannes vom Kreuz (Fuchs) 228

Bibliographia Missionaria LIV – 1990 (Camps) 75

BLÜMER, WILHELM: Rerum Eloquentia. Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus (Bauer) 75

BOFF, LEONARDO: Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit (Nienhaus) . . . 77

BOLAY, EBERHARD: Hispaniola 500 Jahre danach. Die Indianer Quisqueyas. Haiti und Dominikanische Republik (Lampe) 303

BORST, ARNO: Die Katharer (Lutterbach) . . . 226

BRANDT, HERMANN: Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie (Sievernich) 303

BROCKMANN, DORIS: Ganze Menschen. Ganze Götter. Kritik der Jung-Rezeption im Kontext feministisch-theologischer Theoriebildung (Kassel) 78

DELGADO, MARIANO (Hg.): Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte (Langenhorst) 226

Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft: Ein Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen (Kruip) 305

DOBHAN, ULRICH / KÖRNER, REINHARD (Hg.): Johannes vom Kreuz. Lehrer des »Neuen Denkens«. Sanjuanistik im deutschen Sprachraum (Fuchs) 228

FABELLA, VIRGINIA / ODUYOYE, MERCY AMBA (Hg.): Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der dritten Welt ergreifen das Wort (Middelberg) 306

FEDER, ANGELA: Reinkarnationshypothese in der New Age-Bewegung (Hummel) 79

FISCHER, FRIEDRICH HERMANN: Der Missionsarzt Rudolf Fisch und die Anfänge medizinischer Arbeit der Basler Mission an der Goldküste (Ghana) (Grundmann) 80

GABEL, HELMUT: Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (Waldenfels) 82

GERL, HANNA-BARBARA: Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben (Heimbach-Steins) 82

GOLDSTEIN, HORST (Hg.): Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung (Sievernich) 86

GRÖZINGER, ALBRECHT: Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen (Thiele) 230

HAAR, GERRIE TER: Spirit of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia (Becken) 151

HAAR, G. TER / MOYO, A. / NONDO, S.J. (Ed.): African Traditional Religions in Religious Education. A Resource Book with Special Reference to Zimbabwe (Bischofberger) 152

HASENHÜTTL, GOTTHOLD: Schwarz bin ich und schön. Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas (Kamphausen) 87

HEHRLEIN, YACIN: Mission und Macht. Die politisch-religiöse Konfrontation zwischen dem Dominikanerorden in Peru und dem Vizekönig Francisco de Toledo (1569–1581) (Reinhard) 308

HERZOG, URS: Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt (Reschke) 309

HÖRNIG, J. THOMAS: Mission und Einheit – Geschichte und Theologie der amerikanischen Sonntagsschulbewegung im neunzehnten Jahrhundert (Beck) 231

JOHNE, KARIN: Einübung in christliche Mystik. Ein Kursus mit Meister Eckehard (Fuchs) . . 89

KASHINGO OMARI, CUTHBERT: God and Worship in traditional Vasu Society (Tossou) 153

KERBER, WALTER (Hg.): Wie tolerant ist der Islam? Islamwissenschaftler nehmen Stellung (Laube) 90

KILANI, MONDHER: La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar (Tossou) 154

KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (Hg.): Biblische und außerbiblische Spruchweisheit (Bischofberger) 91

KNIPPENKÖTTER, ANNELIESE (Hg.): Ich will Zeugin der Hoffnung sein. Frauenleben in Lateinamerika (Heidemanns) 310

KOHN, LIVIA: Taoist Mystical Philosophy. The Scripture of the Western Ascension (von Collani) 232

LADEMANN-PRIEMER, GABRIELE: Heilung als Zeichen für die Einheit der Welten. Religiöse Vorstellungen von Krankheit und Heilung in Europa im vorigen Jahrhundert und unter den Zulu mit einem Ausblick in unsere Zeit (Becken) 155

LEHR, STEPHANIE: »Wir leiden für den Taufschein!« Mission und Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzaire (Gründer) 157

LUNDBAEK, KNUD: Joseph de Prémare (1666–1736), S.J. Chinese Philology and Figurism (Gild) 92

MIRES, FERNANDO: Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika (Langenhorst) 233

MIRES, FERNANDO: Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: theologische und politische Diskussionen (Langenhorst) 233

MOOREN, THOMAS: Auf der Grenze – Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen (Waldenfels) 93

NEBEL, RICHARD: Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko (Schiffers) 311

NECKEBROUCK, VALEER (Hg.): Het christendom en de conquista 1492–1992 (Glazik) 313

NEUMANN, KARL: In Japan ist alles anders. Vom Leben in einem fast unbekannten Land (Tsuchimoto) 235

NOORMANN, HARRY: Armut in Deutschland. Christen vor der neuen Sozialen Frage (Kupczik) 236

OCKENFELS, WOLFGANG: Kolonialethik. Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik (Kruip) . . 313

OOSTHUIZEN, GERHARDUS C.: The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches (Grundmann) 158

PANIKKAR, RAIMON: Der Weisheit eine Wohnung bereiten, hg. von Christoph Bochinger (Heimbach-Steins) 94

PAPATHANASIOU, ATHANASIOS: In Statu viae. Ein Beitrag zum Dilemma »Mission oder Isolation« (Papakonstantinou) 237

PIROTTE, JEAN / DERROITTE, HENRI (Hg.): Églises et Santé dans le Tiers Monde, hier et aujourd'hui (Steenbrink) 317

PULSFORT, ERNST: Indien am Scheideweg zwischen Säkularismus und Fundamentalismus (Gensichen) 237

ROHR, ELISABETH: Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den Einfluß protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfs (Lindner) 238

ROSENBOHM, ALEXANDRA: Halluzinogene Drogen im Schamanismus. Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich (Bischofberger) 95

SIEVERNICH, MICHAEL / CAMPS, ARNULF / MÜLLER, ANDREAS / SENNER, WALTER (Hg.): Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika (Delgado) 317

SÖLLE, DOROTHEE (Hg.): Parteilichkeit und Evangelium. Grundzüge der Theologie von Georges Casalis (John) 240

SUNDERMEIER, THEO (Hg.): Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik (Waldenfels) 243

SUNDERMEIER, THEO / KÜSTER, VOLKER (Hg.): Das schöne Evangelium. Christliche Kunst im balinesischen Kontext (Ahrens) 244

THEIS, JOACHIM: Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1Kor 1–4 (Söding) 245

TORISU, YOSHIFUMI: Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon (Brox) 247

VACCHI, DANTE / VUYLSTECKE, ANNE: Die Jesuiten und die Welt (Baumann) 248

VÄTH, ALFONS: Johann Adam Schall von Bell SJ. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592–1666 (von Collani) 250

VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Waldenfels) 251

WALF, KNUT: Westliche Taoismus-Bibliographie (Waldenfels) 252

WEILER, RUDOLF: Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriß (Kruip) 252

ZORZI, GIUSEPPE: Auf der Suche nach der verlorenen Katholizität. Die Briefe Friedrich von Hügels an Giovanni Semeria, Bd. I und II (Neufeld) 253

EDITORIAL

Josef Schmidlin † 10. Januar 1944

Am 10. Januar 1994 jährt sich zum fünfzigsten Mal der Todestag von Josef Schmidlin, der nicht nur diese Zeitschrift begründet, mit zahlreichen programmatischen Aufsätzen und wissenschaftlichen Beiträgen bereichert und unter schwierigen Bedingungen am Leben erhalten hat. Schmidlin gilt zu Recht und vor allem auch als der Begründer der katholischen Missionswissenschaft, für deren institutionelle Verankerung im »Hause der Wissenschaften« und historisch-systematisch-praktische Entfaltung er sein ganzes Leben in den Dienst stellte. Schon der flüchtige Blick in seine Bibliographie, die gedruckt 40 Seiten umfaßt, vermag einen Eindruck von der immensen Arbeitskraft und thematischen Vielfalt Schmidlins zu geben. Sein Weg in die Missionswissenschaft ist um so mehr eine zu beachtende Pionierleistung, als nach heutiger Vorstellung Schmidlin als fachlicher »Seiteneinsteiger« gelten würde. Von seiner Herkunft her nämlich Historiker und bereits auf dem Gebiet der Kirchen-, insbesondere der Papstgeschichte wissenschaftlich renommiert, wagte er nicht nur den Blick über den Tellerrand seiner eigenen Disziplin, sondern betrat auch fremden Boden und begann ihn für Neues zu bestellen. Dies alles, weil Schmidlin zum einen von der universalen Bestimmung des Evangeliums überzeugt war, und zum andern deshalb, weil er der christlichen Glaubensverbreitung in der Gestalt von Missionswissenschaft ein »reflexives Bewußtsein« davon geben wollte.

Pionierleistungen bergen freilich auch die Gefahr in sich, daß sie »mißlingen« können, was immer dies bedeutet. Wer als erster sich an eine neue Aufgabe wagt, hat gleichzeitig mit dem Genuß des Privilegs, diese auf seine Art angehen und lösen zu dürfen, auch das unvermeidliche Risiko zu tragen, als erster Fehler machen zu müssen, von denen andere sich dann leicht absetzen und profitieren können. Von dieser Absetzbewegung blieb auch Josef Schmidlin nicht verschont. Hatte er den Anstoß des Preußischen Kultusministeriums, das »Kolonialwesen« im theologischen Wissenschaftsbetrieb gebührend zu berücksichtigen, damals geschickt und weitsichtig für sein Anliegen aufgegriffen, so wurde die koloniale Hypothek der Mission immer drückender und mit ihr Missionswissenschaft fragwürdiger. Karl Müller, dem wir eine längst fällige, ausführliche und breit dokumentierte Biographie verdanken, bemerkt: »Seltsam, daß gerade der Staat dieses Anliegen an eine katholisch-theologische Fakultät herantrug und daß das Missionsanliegen mit dem Kolonialwesen gekoppelt wurde. Sehr bald mußte Schmidlin erkennen, daß auf dieser Verquickung Unsegen lag, und doch konnte er sich sein Leben lang nicht ganz davon freimachen« (Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft, Nettetal 1989, 339). An seine Verdienste sollte trotz aller Schattenseiten, die seiner Pionierleistung anhaften, dankbar erinnert werden. Diese Erinnerung an den Begründer der katholischen Missionswissenschaft ist heute nicht zuletzt deshalb angezeigt, weil deren

Zukunft bei uns aufgrund verschiedener Faktoren gefährdet ist und damit auch theologische Anliegen und kirchliche Dimensionen tangiert werden, um deren allgemeine Anerkennung Generationen von Missionswissenschaftlern sich abmühten. Wo Theologie sich auf ihren Kontext beschränkt und Kirche den Blick über den Zaun konkret nicht mehr wagt, da verkürzen sie nicht nur die universale Bestimmung des Evangeliums, sondern erleiden auch einen erheblichen Substanzverlust, den zurückzugewinnen enorme Opfer erfordert. Darum wußte Schmidlin, und er hat alles getan, um dem zu wehren, indem er vielfältige Initiativen ergriff. Zu ihnen gehören die Gründung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, die Planung und Herausgeberschaft wissenschaftlicher Publikationsreihen, die Durchführung zahlreicher Kurse und Tagungen.

Des fünfzigsten Todestages von Schmidlin zu erinnern, kann jedoch nicht geschehen, ohne gleichzeitig dessen Umstände zu benennen. Nachdem der an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster 1914 zum Ordinarius ernannte Missionswissenschaftler zwanzig Jahre später von der Naziherrschaft zwangsemeritiert worden war, vereinsamte er zunehmend. Mancher ging auf Distanz zu ihm, wozu sein eigenwilliger Charakter gewiß das Seinige beitrug (so bittet er einmal zu berücksichtigen: »ich bin ein grober Sundgauer mit echt elsässischem Temperament und vor allem absolut ehrlich«); und er selbst brach aus persönlichen Enttäuschungen Beziehungen ab. Was am Ende blieb, war eine unermeßliche »Heimatlosigkeit«, unter der Schmidlin sehr zu leiden hatte und die er in extremer Weise am eigenen Leibe erfahren mußte. Josef Schmidlin gab nicht nur der Missionswissenschaft im theologischen Fächerkanon ein Heimatrecht und der Kirche vielfältige missionarische Impulse, sondern übte auch christliche Nächstenliebe konkret aus, indem er hungernde Schulkinder zu speisen half und Arme und in Not Geratene tatkräftig unterstützte und ihnen damit jene Heimat realsymbolisch vermittelte, aus der er zu leben suchte. Aufgrund seiner deutlichen Äußerungen über die Nationalsozialisten wurde er inhaftiert und starb als Gegner der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft an den Folgen von Mißhandlungen (wahrscheinlich hat man ihn zu Tode gequält) am Nachmittag des 10. Januar 1944 in der Bunkerzelle des Sicherungslagers Schirmeck-Vorbrück.

FUNDAMENTALISMUS IN INDIEN? SÄKULARISMUS UND KOMMUNALISMUS AM BEISPIEL VON AYODHYA

von Andreas Becke

»Nationen werden geboren in den Herzen von Dichtern, sie wachsen und sterben in den Händen von Politikern.«
Iqbal

Am 6. Dezember 1992 stürmten eine halbe Million Hindus im nordindischen Städtchen Ayodhya eine islamische Moschee und rissen sie nieder. Das löste bei den indischen Muslimen heftige Reaktionen aus, und es kam zwischen Hindus und Muslimen auf dem ganzen Subkontinent, also auch in Pakistan und Bangladesh, zu blutigen Auseinandersetzungen. Diese – aus westlicher Sicht – »fundamentalistischen« Bestrebungen der Hindus passen nicht recht zu unseren Vorstellungen eines säkularen Staates und schon gar nicht zu unseren Vorstellungen eines gewaltfreien (*ahimsa*) Hinduismus à la Gandhi. Ayodhya ist für viele Hindus zum Symbol geworden: zum Symbol der Unabhängigkeit vom Islam.

Skeptisch betrachtet die westliche Welt diejenigen Geschehnisse, die sie unter dem Schlagwort »Fundamentalismus« zusammenfaßt. Wie sich die sog. Fundamentalisten jedoch dabei selbst begreifen, wird in journalistischen, aber auch in vielen wissenschaftlichen Publikationen systematisch ausgeklammert. In diesem Artikel soll die historische Dimension der Koexistenz von Hindus und Muslimen auf dem indischen Subkontinent zusammenfassend dargestellt werden, um für die Problematik zwischen Hindus und Muslimen zu sensibilisieren, ohne dabei eine Partei als antimodernistisch zu verurteilen. Deshalb schlage ich vor, den Gegensatz in Indien mit Säkularismus und Kommunalismus zu charakterisieren.

Ethik und Politik im Namen Ramas

Indien steckt in der Krise der Moderne: Bevölkerungswachstum, Umweltverschmutzung, Vetternwirtschaft, Inflation und Korruption sind die Hauptprobleme, die Indien in den Griff bekommen will, nachdem das Land durch die Briten ausgebeutet wurde. Gerne werden heute von einigen Hindus für alle Mißstände in Indien die Muslime verantwortlich gemacht. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das tägliche Leben in Indien zwischen Hindus und Muslimen zumeist friedlich und problemlos ver-

läuft. Hindus haben zur Lösung aller Probleme einen Mythos parat: das *Ram Raj*, das Reich oder die Herrschaft Ramas.

Im hinduistischen Pantheon ist Vishnu der Beschützer der Menschen wie der Götter; neben Brahma und Shiva der wichtigste Gott. Die Anhänger Vishnus glauben, daß Vishnu immer dann, wenn die Welt ernsthaft gefährdet ist, sich inkarniert, um ins Geschehen einzugreifen: er wendet das Böse ab und stellt die Ordnung (*dharma*) wieder her. Das Epos *Ramayana*[1] (»Ramas Lebenslauf«) erzählt die Geschichte von Rama, der siebten Inkarnation Vishnus, der die Welt von den Greueltaten des Dämonenkönigs Ravana befreite: Rama soll als Sohn des Königs von Ayodhya dessen Nachfolge antreten, aber aufgrund einer Intrige am Hof wird er für vierzehn Jahre in die Verbannung geschickt. Mit seiner Gattin Sita und seinem Bruder Lakshmana zieht Rama durch die Wälder. Eines Tages, als Rama und Lakshmana auf der Jagd sind, entführt der böse Dämonenkönig Ravana die schöne Sita und bringt sie auf die Insel Lanka. Mit Hilfe einer Armee von Affen, unter der Führung Hanumans, gelingt es Rama, Sita zu befreien und Ravana – das Böse schlechthin – zu besiegen. Zurück in Ayodhya wird Rama König: die Herrschaft Ramas, das *Ram Raj*, hat begonnen; das Böse ist besiegt, und die Welt ist wieder in Ordnung.

In dem Epos reift Rama zu einem vollkommenen Menschen, der schließlich in Übereinstimmung mit dem *dharma*, der Weltordnung, lebt. Sein Leben in Übereinstimmung mit dem *dharma* zu führen, ist eines der höchsten Ideale im Hinduismus: Rama ist ein Vorbild für alle Hindus. »Der Begriff *dharma* steht im Mittelpunkt des Geschehens im Ramayana und die Erfüllung des *dharmas* ist der Zweck des Lebens und das einzige Mittel, in den Himmel zu gelangen«, schreibt Sontheimer.[2] Im ganzen Epos wird eine Ethik aufgezeigt und zwar die des *dharma*-gemäßen Verhaltens. Jedes Kind in Indien kennt diese Geschichte. Das Ramayana spielt eine bedeutende Rolle bei der Vermittlung und Weitergabe der traditionellen Moralvorstellungen und bildet ein Fundament der Volksreligiosität. Denn nicht die institutionalisierte und dogmatische »Great Tradition«, die Religion der Oberschichten mit ihren heiligen Schriften, karma-Theorien und Erlösungsbestrebungen, prägt die Ethik des Volkes, sondern die mündlich überlieferte, diffuse und synkretistische »Little Tradition«, wie das Ramayana oder das Mahabharata prägt die Moral der Massen. Im Ramayana steht die Familie im Vordergrund: vorbildlich ist das Verhalten der beiden Brüder Rama und Laksmana; vorbildlich ist Sita als treue, aber auch kritische Ehefrau. Das Dasein als Familienvater gilt als höchstes der vier Lebensstadien und nicht das weltferne Erlösungsstreben des *samnyasi*, weil es für die breite Masse schlechterdings nicht Vorbild sein kann. Sontheimer schreibt:

»Das klassische Ramayana von Valmiki zeichnet sich durch seine Diesseitsbezogenheit aus. Der *moksha*-Gedanke erscheint kaum und hat keine Bedeutung. Im Vorder-

---

[1] Auf deutsch: VALMIKI, *Ramayana. Die Geschichte vom Prinzen Rama, der schönen Sita und dem Großen Affen Hanuman*, München 1981.

[2] GÜNTER-DIETZ SONTHEIMER, »Die Ethik im Hinduismus«, in: CARL HEINZ RATSCHOW (Hg.), *Die Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, 349–436, hier 428.

grund steht das Bemühen, den Himmel zu erlangen und das unsterbliche Leben in der Gesellschaft der Götter und Vorväter. Gelegentlich finden wir die volkstümliche Ansicht, die Unglücksfälle Taten in vorangegangenen Leben zuschreibt. Aber der Gedanke an *karma*, im Sinne einer unendlichen Kette von Wiedergeburten, kommt nirgends eindeutig vor.«[3]

Nicht also die »Grundlagen« des Hinduismus, wie man sie in jeder Einführung nachlesen kann, sind konstitutiv für die Moralvorstellungen der Inder, sondern die Volksepen Ramayana und Mahabharata (mit der Bhagavadgita) und die Puranas bestimmen die Werte und Normen der Hindus.

Verstärkt wird die Verankerung des Epos in der volksreligiösen Tradition durch die Legende, daß Valmiki, der Autor des Ramayana, in seiner Jugend ein Räuber gewesen sei. Auf Anraten eines Weisen sühnt Valmiki seine schlechten Taten, indem er zwölf Jahre lang ununterbrochen den Namen »Rama« ausspricht, der eine Umkehrung des Wortes *mara*, »töte«, ist. Schon durch die Aussprache des Namens »Rama« vergeht der Legende nach die Sünde. Sontheimer kommentiert: »Diese Legende hat vor allem den sozial tiefstehenden Gruppen die Möglichkeit gegeben, sich mit dem Ramayana zu identifizieren und darin explizierte Vorstellungen zu übernehmen.«[4]

Gandhi betrachtete das »*Ramayana* des Tulsidas als das bedeutendste Buch aller Erbauungsliteratur«.[5] Seine asketischen Vorstellungen waren eng verbunden mit seinen politischen Ideen, und es ist damit ein einflußreiches Beispiel für die Einheit von Religion und Politik als Modernisierungskonzept: für Gandhi bedeutete *svaraj* (»Selbstherrschaft«) nicht nur die politische Selbstherrschaft Indiens, also die Befreiung von der britischen Kolonialmacht, sondern *svaraj* bedeutete für ihn auch persönliche Selbstherrschaft im Sinne der Beherrschung des Selbst. Denn der Asket, wie auch der Herrscher, muß sich selbst beherrschen können: *svaraj* heißt hier soviel wie »Selbstdisziplin«. *Svaraj* bedeutet für Gandhi, »den Rama in sich zu verwirklichen«,[6] denn *svaraj* und *ramraj* hängen eng zusammen. Hans-Joachim Klimkeit schreibt:

»Die Etablierung des Reiches Ramas ist für Gandhi eine Verwirklichung Gottes im Herzen. (...) Die Verwirklichung von *Ramraj* bedeutet für Gandhi also nicht die Etablierung einer hinduistischen Theokratie, (...), sondern bedeutet die Verwirklichung Gottes, ›Ramas‹, im Herzen eines jeden einzelnen als Voraussetzung der inneren und äußeren Selbstherrschaft.«[7]

Darüber hinaus bedeutete das *ramraj* für Gandhi ein gesellschaftliches Ideal als Fundament von Staatlichkeit, denn eine Gesellschaft ohne Religion ist nach Gandhis Überzeugung undenkbar, denn nur so ist die Beachtung der Gebote Gottes durch die einzelnen gewährleistet. Die Überwindung des Bösen durch das Gute ist mit der Idee der Rama-Herrschaft verbunden; Klimkeit schreibt:

---

[3] GÜNTER-DIETZ SONTHEIMER, *Die Ethik im Hinduismus*, 427–428.

[4] Ebd., 427.

[5] MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI, *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*, Gladenbach 1977, 43.

[6] HANS-JOACHIM KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*, Wiesbaden 1981, 296.

[7] Ebd., 297.

»So wie im *Ramayana*-Epos Rama den Widersacher Ravana überwindet, so soll das Gute alle widergöttlichen, chaotischen Mächte überwinden. *Ramraj* ist die Etablierung der göttlichen Herrschaft gegenüber der bösen, die physische Gewalt und Aufruhr mit sich bringt. So ist die Widermacht nicht einfach bei den britischen Streitkräften und der fremden Verwaltung zu suchen. Sie ist auch in den eigenen Reihen präsent und zeigt sich dort, wo es zu gewalttätigen Ausschreitungen kommt. Gandhi hat die britischen Gegner niemals verteufelt. Er wußte fein zu unterscheiden zwischen den Feinden und den Bösen in ihnen wie auch außerhalb ihrer Reihen, ja selbst innerhalb der eigenen Reihen. *Ramraj* muß also auch noch dort erstrebt werden, wo die Erlangung der Unabhängigkeit äußerlich erreicht ist. Die gewaltsamen Ausschreitungen zwischen Hindus und Moslems, die der Teilung Indiens folgten, beunruhigten Gandhi zutiefst, denn als Ideal hält er doch fest an der Vorstellung von einem Staat, der keiner Polizeikräfte und keines Militärs, ja keiner Sanktionsgewalten bedarf.«[8]

Ayodhya und der Babri-Moschee-Rama-Tempel-Streit

Genau an der Stelle in Ayodhya (Nordindien), an der der Legende nach Rama geboren ist, stand – während der islamischen Vorherrschaft errichtet – über 470 Jahre eine Moschee. Die Forderung, die Moschee wieder abzureißen für einen Rama-Tempel, ist alt. Seit Mitte der achtziger Jahre dieses Jahrhunderts aber ist der Abriß der Babri-Moschee in Ayodhya zum Hauptstreitpunkt zwischen Muslimen und Hindus geworden.

1855 gab es die ersten Unruhen wegen der Babri-Moschee in Ayodhya. Danach kam es immer mal wieder zu gewalttätigen Ausschreitungen. In der Nacht vom 21. auf den 22. Dezember 1949 stellten Hindus in der Moschee Rama-Idole auf. Die Schließung wurde verfügt: seit 1949 war die Babri-Moschee keine islamische Gebetsstätte mehr, weil sie durch die Aufstellung der Hindu-Idole entweiht war, die aus islamischer Sicht Götzenbilder sind. Seit 1949 hatte auch kein Muslim mehr in der Babri-Moschee gebetet. Am 1. Februar 1986 verfügte ein Bezirksrichter in der für Ayodhya zuständigen Bezirkshauptstadt die Öffnung des Tempels und als indirekte Folge fühlen sich seitdem Muslime in der Ausübung ihrer Religion bedroht. Diese Entscheidung für die Öffnung des Tempels war von politischer Bedeutung: die Congress-Party bemüht sich um Wählerstimmen der Muslime. Der Journalist Thomas Ross fragt: »Was hat den Bezirksrichter Pandey wohl bewogen, die Büchse der Pandora zu öffnen? Es deutet manches darauf hin, daß er von der Regierung in Delhi, die Nehrus Enkel Rajiv Gandhi leitete, dazu angewiesen oder zumindest angeregt wurde. Eine Geste der Versöhnung für konservative Hindus, fiel doch der Beschluß zeitlich mit der Veröffentlichung des Entwurfs der Regierung für ein ›Muslim-Frauen-Gesetz‹ zusammen, in dem sie sich von konservativen muslimischen Schriftgelehrten und Anführern hatte beraten lassen. Den Muslimen ist bei der Gründung der indischen Republik ein eigenes Familienrecht zugestanden worden, das sich nach der Sharia, dem islamischen Recht, richtet. Den

[8] Ebd., 297.

orthodoxen Hindus ist ein solches Privileg ein Dorn im Auge, und im Wahlmanifest der Bharatiya Janata Party (BJP) ist die Abschaffung des Familienrechts neben dem Bau des Rama-Tempels in Ayodhya anstelle der Moschee ein zweiter Hauptpunkt.

Die Erregung über Richter Pandeys Spruch breitete sich rasch aus. Politische und geistige Führer bliesen fleißig in das Feuer religiöser Leidenschaften, gründeten ein Komitee zur Rettung der Babur-Moschee, organisierten Aktionen und hielten flammende Ansprachen. Am 30. März 1987 wurde im Zentrum Neu-Delhis die größte Versammlung von Muslimen seit der Unabhängigkeit abgehalten. Die Redner überboten einander, um die Menge anzustacheln und ihre Gunst zu gewinnen. Der Imam der Großen Moschee in Delhi, Syed Abdullah Bukhari, forderte alle muslimischen Minister, Parlamentsabgeordneten und Landtagsabgeordneten auf, sich öffentlich für die Unversehrtheit der Babur-Moschee einzusetzen. ›Öffnet eure Augen‹, rief er. ›Oder ich lasse eure Häuser verbrennen, plündern werden wir eure Häuser, und eure Beine werden wir brechen. Ich mache keine Witze.‹«[9]

Die Reaktion von seiten der Hindus ließ nicht lange auf sich warten, und Hundertfünfzigtausend marschierten nach Ayodhya, um für die Geburtsstätte Ramas zu demonstrieren, die ohnehin schon durch die muslimischen Eroberer verunreinigt wurde. Thomas Ross schreibt: »Die folgenden Akte des Dramas von Ayodhya spielten sich nach demselben Muster von Aktion und Gegenaktion ab. Blutige, in Aufruhr ausartende Zusammenstöße zwischen Hindus und Muslimen (communal riots) ziehen sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der letzten Jahrzehnte. Der Anlaß ist meist unbedeutend, wenn nicht lächerlich, die Atmosphäre ist freilich schon von Haß vergiftet. Dieser Haß wird vorbereitet und genutzt, von Politikern beider Seiten, die den Aufruhr systematisch planen. Die Polizei, von Kastendenken beherrscht, zumal im sogenannten Kuhgürtel (weil hier die Kuh besonders heilig gehalten wird), der Ganges-Ebene, steht regelmäßig auf seiten der Hindus, sofern sie nicht überhaupt zu den Anstiftern gehört.«[10]

Seinen ersten Höhepunkt erreichte der Tempel-Konflikt im Oktober 1990, als sich L. K. Advani, Chef der BJP, an die Spitze dieser Bewegung setzte und mit einem als »Tempelwagen« umgebauten Kleinbus zehntausend Kilometer durch Indien fuhr, um für den Abriß der Moschee, den Bau des Tempels und nicht zuletzt für seine Partei zu werben. Durch diese *yatra* (»Pilgerfahrt«) kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen. Daraufhin machte sich eine halbe Million Hindus – mit Steinen und Sprengstoff bewaffnet – auf nach Ayodhya, um die Moschee zu stürmen und einen Rama geweihten Tempel zu errichten. Astrologen hatten berechnet, daß der 30. Oktober 1990 um 9.44 Uhr der günstigste Zeitpunkt für den Baubeginn sei. Ayodhya soll das Mekka des Hinduismus werden, der Rama-Tempel die Kaaba der Hindus.

Der damalige Premierminister V.P. Singh ließ die bevorstehenden innen- wie außenpolitischen Auseinandersetzungen mit den Muslimen dadurch stoppen, daß er über

---

[9] THOMAS ROSS, "Die Hindus sind oben, die Muslime unten. Die Politisierung der religiösen Leidenschaften und das Ende der nachkolonialen Ära in Indien", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29. Juni 1991, Nummer 148 ("Bilder und Zeiten").

[10] Ebd.

200.000 »Freiwillige« verhaftete, darunter auch Advani. Allerdings hatte er mit der BJP eine Koalitionsregierung! Wieder auf freiem Fuß, ließ Advani die Koalition platzen, und V.P. Singh unterlag einem Mißtrauensvotum. Daraufhin kam es im Mai/Juni 1991 zu vorgezogenen Neuwahlen in Indien, bei der die BJP die zweitstärkste Fraktion in der *Lok Sabha*, dem indischen Bundestag, wurde. Die BJP war mit dem *Ram Raj* in den Wahlkampf gezogen, und der Abriß der Babri-Moschee stand im Wahlprogramm an erster Stelle.

Im Sommer 1992 erreichte der Tempel-Konflikt erneut einen Höhepunkt, nachdem es eine Zeitlang ruhig geworden war um Ayodhya. Die BJP war nach der Wahl im Juni 1991 zur stärksten Oppositionspartei aufgestiegen und stellte in Uttar Pradesh, dem Bundesland, in dem Ayodhya liegt, die Landesregierung. Die BJP war mit dem Versprechen in den Wahlkampf gegangen, den Rama-Tempel zu errichten, sollte sie gewinnen. Zahlreiche Verfügungen der obersten Gerichte, den Tempelbau zu unterlassen, ignorierte folglich die Landesregierung mit der Begründung: »Our law says this is the land of Lord Ram and that is all matters!« Die Geburtsstätte von »Lord Rama« sei schließlich eine Sache des Glaubens, und über den Glauben könne nunmal kein Gericht entscheiden.

Der Oberste Gerichtshof wurde in der folgenden Zeit mehrfach bemüht: es wurde zum Beispiel verboten, die Moschee zu berühren. Der BJP warf man schon während der Monsun-Sitzungsperiode des Parlaments Mitte 1992 vor, ihre Regierungsgewalt in U.P. dafür auszunutzen, das Bauprojekt »Rama-Tempel« voranzutreiben. Jegliche Bautätigkeit im gesamten Areal war gerichtlich verboten. In Mißachtung der Gesetze und der gerichtlichen Entscheidungen wurden sog. »Renovierungen« an umliegenden Gebäuden und Tempeln durchgeführt, die letzlich der Vorbereitung zum Bau des Rama-Tempels dienten. Die Regierung in Delhi wiederum hatte nach ihrem Wahlsieg begonnen, systematisch die um die stacheldrahtgeschützte Moschee liegenden Grundstücke zu akquirieren; als Käufer trat immer die Tourismusbehörde auf. Am 28. November 1992 schließlich genehmigte das Supreme Court das Absingen von Hymnen in Ayodhya, was in Indien als Ehrenrettung für die BJP verstanden wurde.

Die Frage, die sich für Rao und seine Regierung stellte, lautete: Wie kann man die Babri-Moschee schützen, ohne dabei gleichzeitig hindufeindlich zu erscheinen? Den Abriß der Moschee wollte die säkulare Congress Party auf jeden Fall vermeiden; sei es, um Wählerstimmen der Muslime zu sichern, oder aus außenpolitischen Gründen. Die Presse sah in Ayodhya den Prüfstein für das säkulare Indien. Viele Hindus aber glaubten nach Advanis Tour 1990, sie und ihre Kultur seien bedroht durch den säkularen Staat, der alle religiösen Minderheiten schützt, aber die religiösen Rechte der Hindu-Mehrheit vernachlässige. Hindus sind der Meinung, die Muslime sollten sich gegenüber der Hindu-Kultur loyal verhalten oder nach Pakistan auswandern, denn schließlich sei Pakistan geschaffen worden, damit indische Muslime im Islam leben können!

Schon einen Monat vorher war in deutschen Zeitungen zu lesen, daß am 6. Dezember 1992 eine halbe Million *kar sevaks*, »freiwillige Bauhelfer«, in Ayodhya erwartet werden, denn dieses Datum war von Astrologen als günstiger Zeitpunkt zum Baubeginn errechnet worden. Schon am Nachmittag des 5. Dezember stand fest, daß neben dem

Absingen der Hymnen auch eine symbolische *kar seva*, »freiwillige Bautätigkeit«, stattfinden sollte. Am 6. Dezember stürmten die *kar sevaks*, die »freiwilligen Bauhelfer«, die Moschee: Zehntausende durchbrachen die Absperrungen und machten die Moschee fast mit bloßen Händen dem Erdboden gleich. Zum dritten *kar seva* hatte man tatsächlich eine halbe Million »freiwilliger Bauarbeiter« nach Ayodhya gebracht.

Daraufhin brach eine Welle der Gewalt über den indischen Subkontinent herein: es kam zu gewalttätigen Zusammenstößen zwischen Hindus und Muslimen in vielen indischen Städten, und in Pakistan und Bangladesh griffen Muslime Häuser von Hindus und Tempel an. Insgesamt gab es etwa eintausend Tote.

Hindus benennen inzwischen 30.000 Tempel, die von den muslimischen Eroberern zerstört worden seien. Dagegen hatten Hindus bisher keine Moschee zerstört; die Babri-Moschee in Ayodhya ist die erste. 3000 Moscheen werden von Hindus genannt, an deren Stellen sie Tempel errichten wollen. Wahrscheinlich – wenn überhaupt – müssen höchstens die Moscheen in Varanasi (der für Hindus heiligen Stadt) und Mathura (dem Geburtsort Krishnas) Tempeln weichen.

Der Islam in Indien und die britische Kolonialherrschaft

Im Jahr 711 eroberte eine kleine arabische Truppe den Sind, eine Provinz im unteren Industal im heutigen Pakistan – das ist der Beginn des Islam auf dem indischen Subkontinent.[11] Es dauerte noch 500 Jahre, bis das erste islamische Großreich auf indischem Boden entstand: Im Jahre 1206 erklärte Kutb-ud-Din Aibak die Unabhängigkeit vom türkischen Sultanat und errichtete das Sultanat Delhi als erste dauerhafte islamische Macht in Indien (*sultan*, arab. »Herrscher«, später »Herrschaft«). »Das Sultanat Delhi erhielt sich über zwei Jahrhunderte unter verschiedenen Dynastien, die sich durch Mord und Usurpation ablösten«, schreibt der Historiker Dietmar Rothermund.[12] 1398 wurde das Sultanat Delhi durch den Einfall Timurs vernichtet und Delhi geplündert.

Babur (1483–1530), ein aus Zentralasien stammender Türke, begründete im 16. Jahrhundert das Mogulreich. Babur ließ viele Hindu-Tempel abreißen, weil sie – aus islamischer Sicht -Götzenbilder enthalten: unter seiner Herrschaft wurde auch 1528 die Babri-Moschee in Ayodhya gebaut. Sein Sohn Humajun verlor zunächst seine indischen Herrschaftsgebiete (1540), konnte aber fünfzehn Jahre später Teile seines früheren Reiches zurückerobern. Dessen Sohn Akbar (1556–1605), der »Große«, wurde der bedeutendste Mogulherrscher: Er eroberte fast ganz Nordindien. Aber erst den Briten ist es gelungen, den gesamten indischen Subkontinent unter eine einheitliche Verwaltung zu stellen. Shah Jahan (1628–1658, gest. 1666), der Enkel Akbars, führte das Großreich zu voller Blüte. Im Andenken an seine Lieblingsfrau errichtete er eines der schönsten Bauwerke: den Taj Mahal in Agra. Der Taj Mahal, das Symbol für Indiens Norden, ist ein islamischer Bau, der zeigt, wie stark der kulturelle Einfluß des Islam in

---

[11] Vergl. dazu ANNEMARIE SCHIMMEL, *Der Islam im indischen Subkontinent*, Darmstadt 1983, 5ff.

[12] DIETMAR ROTHERMUND, *Indische Geschichte in Grundzügen*, Darmstadt 1989, 48.

Nordindien war und ist. Aurangzeb (1658–1707), einer seiner Söhne, führte das Mogulreich zur größten territorialen Ausdehnung und überdehnte es gleichsam, so daß es nach seinem Tode zerfiel. Aurangzebs Reich war noch größer als das seines Urgroßvaters Akbar und hatte fast das Ausmaß des Reiches des legendären Kaisers Ashoka (ca. 268–232 v.Chr.). Nach dem Tode Aurangzebs war der Islam in Indien als politische Macht am Ende.

Nach der Übernahme der Macht durch die britische Krone änderte sich die politische Situation, mit der sich auch die Muslime auseinanderzusetzen hatten. Schon im Mai 1857 kam es zum berühmten Soldatenaufstand »Mutiny«, der von den Briten blutig niedergeschlagen wurde. Die Haltungen gegenüber der britischen Kolonialmacht reichten von stärkstem Widerstand bis zur loyalen Zusammenarbeit. Zwei Beispiele: Sayyid Ahmad Khan (1817–1898), ein in britischen Diensten stehender Richter, war für die indischen Muslime der bedeutendste Erneuerer des 18. Jahrhunderts. Er war geradezu anglophil und wurde von den Briten für seine Zusammenarbeit mit dem Titel »Sir« ausgezeichnet. Sir Sayyid bemühte sich, den Muslimen die westliche Bildung näherzubringen, der sie sich lange Zeit verschlossen hatten, um ihnen den Anschluß an die Moderne zu erleichtern: er gründete 1875 in Aligarh das Anglo-Muslim-College; die spätere, berühmte Aligarh Muslim University. Für den Brahmanen Madan Mohan Malaviya war das wiederum mit ein Grund, in Benares eine Hindu-Universität zu gründen.[13] Malaviyas Ziel war es, das hinduistische Einheitsbewußtsein zu fördern. Er kämpfte für den Schutz der Kuh wie auch für die offizielle Anerkennung des Hindi in Nagari-Schrift:[14] Hindi in Nagari-Schrift wurde schließlich neben Urdu als gleichberechtigte Sprache 1900 in den Ämtern und Gerichten der Nordwest-Provinzen anerkannt. Das verschärfte den Konflikt zwischen Muslimen und Hindus, denn die Gleichberechtigung des Hindi wurde von den Muslimen abgelehnt. Die Muslime entwickelten immer mehr ein eigenes Nationalitäts-Bewußtsein, sie begannen von einer eigenen ›Nationalität‹ zu sprechen, und ein politischer Hinduismus formierte sich: Im Verlauf der Unabhängigkeitsbewegung polarisierten sich die Interessen der Hindus und Muslime immer mehr.

Freiheitskampf und Neohinduismus

Zu Beginn dieses Jahrhunderts formierte sich unter der Führung von Mohandas Karamchand (»Mahatma«) Gandhi (1869–1948) ein Freiheitskampf, der schließlich zur Unabhängigkeit, aber auch zur Teilung Indiens führte. Diese Unabhängigkeitsbewegung hatte ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert: Die Inder besannen sich auf ihre eigene

---

[13] Vgl. dazu JÜRGEN LÜTT, »The movement for the foundation of the Benares Hindu University«, in: *German scholars on India. Contributions to Indian studies*, Vol. 2, ed. by the Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany, New Delhi 1976, 160–195.

[14] Siehe dazu JÜRGEN LÜTT, *Hindu-Nationalismus in Uttar Pradeś 1867–1900,* Stuttgart 1970, darin die Kapitel »VII. Die Kuhschutzbewegung« (134–147) und Kapitel »VIII. Die offizielle Anerkennung der Devanagari-Schrift an den Gerichten und Behörden in den Nordwest-Provinzen und in Audh im Jahre 1900« (148–154).

Tradition, nicht zuletzt durch die Arbeit europäischer Orientalisten, aber auch durch das missionarische Bemühen der christlichen, europäischen Kirchen. Der indische Traditionalismus berief sich auf altes indisches Gedankengut; kurz auf das, was die Briten »Hinduism« genannt hatten. Die indischen Muslime dagegen beriefen sich auf den Islam als ihre Tradition und Kultur. Damit waren die Konflikte vorprogrammiert.

Der Neohinduismus war um die Abgrenzung von fremden Lebens-, Kultur- und Glaubensformen bemüht. Angestoßen durch diese hinduistischen Erneuerungsbewegungen kamen gegen Ende des letzten Jahrhunderts in Indien immer häufiger nationalistische Forderungen auf: Innerhalb dieser religiösen Reformbewegungen entwickelte sich nationales Gedankengut und erfaßte die Bildungsschicht. Der Hinduismus wird etabliert als Fundament einer nationalen Solidarität und maßgebender Integrationsfaktor; was auf der anderen Seite hieß, daß die Muslime ausgeklammert wurden. Rothermund schreibt:

»Die Muslime reagierten immer empfindlicher auf diese Ideen und mißtrauten schließlich auch den universalistischen Tendenzen des Neo-Hinduismus. Selbst der wohlmeindende Hinweis auf die Gleichheit aller Religionen wurde für sie zur Bedrohung ihrer islamischen Identität. Es kam hinzu, daß nicht nur der Solidaritätstraditionalismus der Elite suspekt war, sondern populäre Solidaritätsbewegungen eindeutig gegen die Muslims gerichtet waren.«[15]

So entstand z.B. im 19. Jahrhundert in Indien die sog. »Kuhschutzbewegung«, weil Hindus sich darauf besannen, daß die Kuh für sie »heilig« ist. Muslime dagegen schlachten Kühe vor allem an hohen islamischen Feiertagen, wodurch sich gläubige Hindus oftmals provoziert fühlen.

Die Hindutva-Idee und der politische Hinduismus als Nationalismus

Die Unabhängigkeitsbewegung war nicht vom Reformhinduismus zu trennen: Die Idee eines indischen Nationalstaates wurde entwickelt, wobei gleichzeitig die Forderung der Hinduisierung Indiens erhoben wurde. Dafür wurden verschiedene Vorstellungen entwickelt, etwa die eines Indien umfassenden Hindutums (*Hindutva*), die Vorstellung einer konkreten Hindu-Nation (*Hindu Rashtra*) oder sogar eines Hindu-Reichs (*Hindu Raj*). Wie schwierig es ist, das europäisch geprägte Konzept der Nation auf andere Regionen dieser Welt zu übertragen, zeigt folgendes Zitat von Peter Antes. Er schreibt:

»Der Grundgedanke dieses Konzeptes [des Nationalstaates; A.B.] ist es, für jedes Volk mit eigener Sprache und Kultur einen eigenen Staat zu schaffen. Für Deutschland oder Frankreich ist dieses Konzept brauchbar und überzeugend, für Spanien schon weniger (man denke an das Baskenland oder Katalanien), für den Nahen und Mittleren Osten ist die Katastrophe unausweichlich, wenn die Armenier ein unabhängiges Armenien, die Kurden ein unabhängiges Kurdistan in einem Gebiet fordern, in dem sie mit vielen anderen Menschen ganz anderer Sprachen und Kulturen auf ein und dem-

---

[15] HERMANN KULKE/DIETMAR ROTHERMUND, *Geschichte Indiens*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1982, 304.

selben Boden zusammenleben. Wie ein Fluch durchzieht die babylonische Sprachverwirrung den Orient durch die Jahrtausende bis auf den heutigen Tag. Der biblische Bericht ist nämlich nicht nur ein Mythos für religiös begeisterungsfähige Menschen, sondern hat wohl von Anbeginn an eine historische Grundlage: es war in Babylon (im heutigen Irak), wo bereits nachweislich um 2500 v.Chr. die Bevölkerung neun Sprachen sprach. Die Menschen verstanden sich also untereinander nicht mehr, das Dolmetschen wurde erfunden, um das Zusammenleben der Menschen noch einigermaßen in den Griff zu bekommen. Es scheint, daß in diesem sprachlich und ethnisch so vielfältigen Vorderen Orient das nationalstaatliche Konzept keine Lösung ist, will man nicht ganze Völkerschaften umsiedeln und damit staatliche Parzellierung in Regionen versuchen, die noch undurchführbarer ist als im Falle der britischen Aufteilung des indischen Subkontinents in das heutige Pakistan, Indien und Bangladesh.«[16]

Die Hindutva-Idee spielt auch beim Ayodhya-Konflikt eine bedeutende Rolle, denn auf sie wird sich immer wieder berufen. Woher stammt diese Idee? Klimkeit nennt Vinayak Damodar Savarkar (1883–1966) den »Künder der Hindutva-Idee«: Er ist »der wohl einflußreichste und entschiedenste ›Ideologe‹ des militanten Hindutums der Neuzeit«.[17] Savarkar ging es um die Schaffung eines hinduistischen Indiens analog zum islamischen Pakistan. Schon 1923 veröffentlichte er ein Büchlein unter dem Titel »Essentials of Hindutva«, in dem er schreibt, daß das indische Volk und die hinduistische Kultur eine organische Einheit bilden, die es gilt wiederherzustellen. Klimkeit beschreibt dies so:

»Der westliche Nationbegriff bedürfe einer inhaltlichen Ergänzung durch eine Kategorie, die aus dem indisch-hinduistischen Erbe abgeleitet ist. Diese Kategorie ist das Hindutum, *Hindutva*. Savarkar will mit der *Hindutva*-Konzeption dem Begriff der ›Hindu-Nation‹ bzw. des ›Hindu-Reiches‹ (*Hindu-Rashtra*) eine inhaltliche Füllung geben. Das ›Hindutum‹ umfaßt alle, die zwar nicht unbedingt Anhänger der hinduistischen Religion sind, wohl aber am hinduistischen Erbe mit allen seinen Konsequenzen teilhaben. Der Hinduismus als Religion hat es im strengen Sinne mit den Lehren um Gott, Heil und Jenseits zu tun. Diese sind aber keineswegs einheitlich und verpflichtend. Verpflichtend aber ist die Liebe zur Heimat, zum Volk und seiner religiösen Kultur.«[18]

Die Formel der Gemeinsamkeiten lautet: gemeinsames Land, gemeinsame Abstammung, gemeinsame Kultur. Auch lehnt Savarkar Gewalt nicht ab, im Gegenteil: Gewaltanwendung wird als politisches Mittel erkannt. Klimkeit schreibt:

»Gewaltlosigkeit, so predigt Savarkar, komme nur für eine Welt von Vollkommenen und Heiligen in Frage, also für eine zukünftige, verklärte Welt. In der Gegenwart aber, die von Widersprüchen und Unvollkommenheiten gekennzeichnet sei, ist ›gerechte Gewalt‹, *righteous violence*, das einzig wirksame Mittel. Auch nach Erreichung der

---

[16] PETER ANTES, *Krisenherd Nahost. Die Hintergründe des Dauerkonfliktes*. Vortrag, gehalten bei einer Informationsveranstaltung zum Golfkrieg am 21. Januar 1991 in der Universität Hannover. In leicht veränderter Fassung abgedruckt in: DERS., *Der Islam als politischer Faktor*, hg. von der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, 2. erweiterte Auflage, Hannover 1991, 81–91, hier 85.

[17] HANS-JOACHIM KLIMKEIT, *Der politische Hinduismus*, 243.

[18] Ebd., 246–247.

Unabhängigkeit ist das Ziel keineswegs gewonnen, denn die Etablierung eines Hindu-Staates erfordert die Abschaffung säkularer Strukturen und darüber hinaus die Rückgewinnung der an Pakistan verlorenen Gebiete.«[19]

Die indische Nation soll unter absoluter Vorherrschaft der Hindus stehen. Dabei ist aber zu beachten, daß – wie Klimkeit schreibt – »das politische Hindutum, das sich im Gefolge der hindureligiösen Erneuerung und im Kielwasser des indischen Nationalismus entwickelt hat und derartige Ziele verfolgt, (...) natürlich keine in sich homogene Größe« ist.[20] Klimkeit stellt aber das Grundmuster des hindupolitischen Denkens heraus, das allen Gruppierungen und Schattierungen gemeinsam ist: *Dharma*, die metaphysisch begründete Grundordnung, die neu erkannt und etabliert werden muß, ist sowohl für die Natur als auch für die Gesellschaft maßgebend. Diese Ordnung, die die gesamte Gesellschaft wie das ganze Land umspannt, gilt als unteilbar. *Bharat Mata*, die Mutter Indien, ist das Zentrum der Erde, der Tempel der Welt.

»Auch hier spielt die Idee der Reinerhaltung des heiligen Bezirkes eine wesentliche Rolle. Es versteht sich von selbst, daß es verdienstvoll ist, für diese heilige Erde zu kämpfen und – wenn nötig – ihr als der Muttergöttin Blutopfer zu bringen.«[21]

Die Dichotomie von »rein – unrein« ist im Hinduismus von allergrößter Bedeutung; vergleichbar etwa dem Begriff der Sünde im Christentum. Diese (Welt-)Ordnung (*dharma*) wird anerkannt durch die Anerkennung von Symbolen, die mit dem *dharma* zusammenhängen:

»Zur Durchsetzung der Grundordnung bedarf es einer politischen Gewalt, einer Autorität. Diese Gewalt aber legitimiert sich selbst, wenn sie sich für die heilige Ordnung entschieden hat. Wie der Rauch dem Winde folgt, so folgt die Rechtschaffenheit der Macht, die sich für die rechte Lebensordnung einsetzt. (...) Radikaleres hindupolitisches Denken also geht vom Primat des politischen Handelns aus. In den Dienst des rechten Zwecks gestellt, hat es automatisch das Recht auf seiner Seite. Irgendwelche westlichen Ideen von Gewaltenteilung sind für das Verständnis dieses Denkens völlig inadäquat.«[22]

Die Autorität, die die hinduistische Ordnung verbürgt, muß eine starke Zentralgewalt sein, die in den Begriffen einer klassischen Autoritätsvorstellung zu denken ist: z.B. als *Ram Raj*.

Kommunalismus und Traditionalismus

»Kommunalismus« bezeichnet in Indien die Bestrebungen von Religionsgemeinschaften nach Hegemonie. Koenraad Elst beginnt seine Studie damit, daß er feststellt: »The biggest problem for India's national unity and integrity in the twentieth century has no doubt been what Indians call ›communalism‹, the political conflict

---

[19] Ebd., 246.
[20] Ebd., 303.
[21] Ebd., 305.
[22] Ebd., 305.

between the religions, especially between Hindus and Muslims.«[23] Der katholische Theologe Ernst Pulsfort glaubt analysieren zu können:

»Kommunalismus bedeutet die Mobilisierung und Politisierung der Gesellschaft, insbesondere religiöser Gemeinschaften, mittels kraftvoller archaischer Symbole, die zum Kampf für begrenzte und beschränkte Ziele eingesetzt werden. Gerade weil eine Religion tiefsten Einfluß auf den innersten Existenzgrund des Menschen nimmt und in ihm Ursehnsüchte, -hoffnungen und -emotionen zu wecken vermag, ist sie auch fähig, höchst kraftgeladene und unkontrollierte Reaktionen hervorzurufen. Fehlgeleitete religiöse Emotionen entladen sich als unheilvolle destruktive Kräfte in Fanatismus, Gewalt und Unterdrückung von Andersgläubigen.«[24]

Die Rückbesinnung der Hindus auf die ursprünglich indische Tradition, der Traditionalismus, grenzte aber gleichzeitig den Islam und die damit verbundene Kulturtradition aus: Das *Ram Raj* kann kein erstrebenswertes Ziel für Muslime sein. Der Traditionalismus führt allein schon deshalb zum Kommunalismus, weil es keine gesamtindische Identität und Tradition gibt. Rothermund schreibt:

»Der Traditionalismus führte zwangsläufig zum Kommunalismus, wie man in Indien den Religionsgemeinschaftsgeist nannte. Die indischen Muslims wurden doppelt auf einen solchen Kommunalismus verwiesen, einerseits durch den Hindu-Traditionalismus, der ihnen vor Augen führte, daß sie keine gemeinsame Geschichte mit den Hindus hatten, und sie dazu anregte um so mehr an die einstige Größe islamischer Herrschaft zu denken, andererseits durch den an sich durchaus liberalen und säkularen Konstitutionalismus, der für sie jedoch bedeutete, daß sie das Los einer Minderheit akzeptieren mußten, der die demokratische Majorisierung durch die Hindu-Mehrheit unausweichlich drohte.«[25]

Hindus forderten die Einführung von Hindi in Devanagari-Schrift als offizielle Gerichts- und Amtssprache, während die Muslime Urdu und Persisch beibehalten wollten. Die Muslime waren in der Minderheit, stellten jedoch eine Mehrheit der einheimischen Verwaltungsschicht, wobei sich der Kommunalismus am deutlichsten bemerkbar machte.

Die Zwei-Nationen-Theorie

Weil die Muslime sich nicht mehr ausreichend vom *Indian National Congress* (gegr. 1875) vertreten sahen, gründeten sie 1906 als eigenständige Interessenvertretung die *Muslim League*. Zehn Jahre später schlossen der *Indian National Congress* und die *Muslim League* einen Pakt zur politischen Zusammenarbeit zwischen Hindus und

---

[23] KOENRAAD ELST, *Ram Janmabhommi vs. Babri Masjid. A Case Study in Hindu-Muslim Conflict,* New Delhi 1990, 1.

[24] ERNST PULSFORT, »Indien zwischen Säkularismus und Fundamentalismus«, in: FRANK USARSKI (Hg.), *Yoga und Indien,* Bonn 1992, 189–203, hier 190. Vgl. auch ERNST PULSFORT, »Die indischen Muslime zwischen Säkularismus und Fundamentalismus«, in: *ZMR* 74 (1990) 193–203.

[25] DIETMAR ROTHERMUND, *Indische Geschichte in Grundzügen,* 93.

Muslimen. Mohammed Ali Jinnah war Sprecher der *Muslim League* und sah sich als Vermittler zwischen Hindus und Muslimen. Als die Rivalität zwischen dem *Indian National Congress* und der *Muslim League* größer wird, wendet sich Jinnah vom *Congress* ab und entwickelt die sog. »Zwei-Nationen-Theorie«, die er auf der Sitzung der *Muslim League* in Lahore 1940 verkündet. Die »Zwei-Nationen-Theorie« besagt, daß »die Hindus und Muslime Indiens in jeder Hinsicht verschiedene Nationen seien, weil sie in Sprache, Kultur und Religion keine Gemeinsamkeiten hätten«.[26] Die *Muslim League* verabschiedete daraufhin »die berühmte ›Pakistan-Resolution‹, in der zwar noch nicht von Pakistan die Rede war, aber die Forderung nach Errichtung eines autonomen Muslim-Staates erhoben wurde, der kurz und bündig mit dem Namen ›Pakistan‹ bezeichnet wurde.«[27] Bei der »Zwei-Nationen-Theorie« muß man allerdings bedenken, daß Hindus und Muslime nicht zwei Ethnien bilden, wie Jörg Mittelsten Scheid schreibt:

»Richtig ist zwar, daß ursprünglich türkische und persische Moslems in Indien eingefallen waren, die meisten zogen sich aber wieder in ihre Heimat zurück. Das überwältigende Gros der indischen Moslems wurde und wird von konvertierten Hindus gebildet, die persische oder türkische Namen annahmen, die sich aber ethnisch von den Hindus der Provinzen, in denen sie lebten, nicht unterschieden. Zwar finden sich erhebliche rassische Unterschiede in Indien, aber die Linie läuft nicht quer durch die religiösen Gemeinschaften hindurch und fällt nicht mit der religiösen Trennungslinie zusammen.«[28]

Jinnah argumentierte aber anders:

»Es ist außerordentlich schwer zu verstehen, warum unsere Hindu-Freunde die wirkliche Natur von Islam und Hinduismus nicht begreifen können. Sie sind keine Religionen im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern sind tatsächlich verschiedene und unterschiedliche Sozialordnungen ... Niemals kann sich daraus eine gemeinsame Nationalität entwickeln. Es gibt nicht *eine* indische Nation. Die Hindus und Muslime gehören zu zwei verschiedenen religiösen Philosophien, sozialen Bräuchen, Literaturen. Weder heiraten sie untereinander noch essen sie miteinander und gehören wirklich zu zwei verschiedenen Zivilisationen, die sich hauptsächlich auf einander widersprechende Ideen und Konzepte gründen ... Sie haben verschiedene Epen, verschiedene Helden und verschiedene Episoden ... Zwei solche Nationen in einem einzigen Staat zusammenzujochen, die eine als zahlenmäßige Minderheit und die andere als die Majorität, muß zu wachsender Unzufriedenheit führen und zur endlichen Zerstörung jeder Form, die für die Regierung eines derartigen Staates geschaffen wird.«[29]

Dagegen begreifen die Hindus die indische Tradition und Kultur als (gesamtindische) Einheit. Für die Hindus stellen also folglich die Versuche, Indien auseinanderzureißen (was ja schließlich mit der Teilung Indiens in Bharat und Pakistan auch gelang), einen

---

[26] HERMANN KULKE/DIETMAR ROTHERMUND, *Geschichte Indiens*, 329.

[27] Ebd.

[28] JÖRG MITTELSTEN SCHEID, *Die Teilung Indiens. Zur Zwei-Nationen-Theorie*, Köln 1970, 57.

[29] Jinnah zitiert nach ANNEMARIE SCHIMMEL, *Der Islam im indischen Subkontinent*, 132.

Gewaltakt dar, während die Muslime in der *umma*, der Gemeinschaft des Islam, leben wollen.

Schon im Dezember 1930 hatte auf der Jahresversammlung der *All India Muslim League* der Dichter Mohammed Iqbal (1877–1938),[30] der der Präsident der Sitzung war und als geistiger Vater Pakistans gilt, die Forderung nach einem autonomen Muslim-Staat im Nordwesten Indiens erhoben. Iqbal sah die beste Lösung für das Problem der wachsenden kommunalen Gegensätze in der Teilung Indiens. Der Student Rahmat Ali, der zu der Zeit in England studierte, erfand den Namen *Pakistan*. »Das Wort Pakistan ist ein Akronym, das sich aus den Anfangsbuchstaben der Provinzen Panjab, Afghanistan (in diesem Kontext aber nur die Gebiete der Pathanen der damaligen North West Province), Kaschmir, Sind und dem Ende des Namens der Provinz Balutschistan zusammensetzt.«[31] Außerdem bedeutet *pak* auf Persisch »rein«; *Pakistan* ist also das »Land der Reinen«, wodurch die Hindus als unrein abqualifiziert werden. »Pakistan entstand, als der erste Muslim indischen Boden betrat« – das ist für Annemarie Schimmel »eine überspitzte, aber geistreiche Formulierung, mit der die Zwei-Nationen-Theorie bis auf den Beginn der islamischen Herrschaft zurückgeführt wird«.[32]

Die Teilung Indiens

In der Nacht vom 14. auf den 15. August 1947 wurde Indien geteilt und die Unabhängigkeit verkündet. Vor Mitternacht wurde die Islamische Republik Pakistan zeremoniell gegründet, nach Mitternacht die säkulare Bundesrepublik Bharat (d.i. der offizielle Name der Indischen Union).[33] Danach kam es zu einer doppelten Migration: Hindus wanderten von Pakistan nach Bharat, Muslime von Bharat nach Pakistan. Insgesamt waren bei dem Massenexodus 26 Millionen Menschen unterwegs zu einer neuen Heimat. Das ist die größte Migration in der Geschichte der Menschheit! 1947 flohen 8,5 Millionen Hindus und Sikhs aus Pakistan sowie 6,8 Millionen Muslime nach Pakistan. 1971, infolge der Abspaltung Bangladeshs von Pakistan, flohen erneut etwa 10 Millionen Menschen nach Indien. Aufgerundet sind also 26 Millionen Menschen auf dem indischen Subkontinent im 20. Jahrhundert migriert.[34] Die größte religiös motivierte Migration, die es je gegeben hat, kostete einer Million Menschen das Leben.

Mohammed Ali Jinnah ist in die Geschichte als Gründer Pakistans eingegangen. Nach der Teilung wurde Mohammed Ali Jinnah, der Quaid-i Azam (»Größter Führer«), zum Generalgouverneur von Pakistan ernannt. Rothermund schreibt über Jinnah, daß die

---

[30] Siehe dazu auch ANNEMARIE SCHIMMEL, *Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph*, München 1989.

[31] HERMANN KULKE/DIETMAR ROTHERMUND, *Geschichte Indiens*, 329.

[32] ANNEMARIE SCHIMMEL, »Der Weg nach Pakistan – Historischer Überblick«, in: *Pakistan. Das Land und seine Menschen. Geschichte, Kultur, Staat und Wirtschaft*, hg. von M. USMAN MALIK und ANNEMARIE SCHIMMEL, Tübingen–Basel 1976, 98–127, hier 98.

[33] Siehe dazu LARRY COLLINS/DOMINIQUE LAPIERRE, *Gandhi. Um Mitternacht die Freiheit*, München 1976.

[34] Quelle: PETER J. OPITZ, »Das Weltflüchtlingsproblem im 20. Jahrhundert«, in: DERS. (Hg.), *Weltprobleme*, Bonn 1990, 361–408, hier 361, 383.

Teilung Indiens und die Gründung Pakistans sehr viel mehr als jeder vergleichbare Vorgang in der Geschichte das Werk eines Mannes sei.[35]

Ein Drittel der indischen Muslime lebte nun in Ost-Pakistan (dem heutigen Bangladesh), ein Drittel in West-Pakistan (dem Indus-Gebiet; dem heutigen Pakistan) und ein Drittel blieb in Bharat. Auf die Frage, was aus den in Bharat verblieben Muslimen werden solle, riet ihnen Jinnah, daß sie sich als loyale Staatsbürger Bharats betrachten sollten.

Als Folge der Teilung Indiens mußten auch die Staatskasse und die Armee aufgeteilt werden. Auch dabei kam es zu Unruhen. Gandhi – obwohl er gegen die »Zwei-Nationen-Theorie« war – versuchte zu schlichten und bezahlte mit dem Tod. Rothermund schreibt:

»Während Jinnah sich mit diesen staatsmännisch weisen Ratschlägen den Konflikten entzog, die er geschürt hatte, versuchte Gandhi, mit dem Einsatz seines Lebens die Folgen der Teilung zu bewältigen. Von Kalkutta, wo er zur Zeit der Teilung war, weil er dort die größten Unruhen befürchtete, eilte er nach Delhi, als dort die Flüchtlinge aus dem Panjab eintrafen und es zu Zusammenstößen zwischen Hindus und Muslims kam. Als dann der Kashmirkonflikt ausbrach und gleichzeitig die Teilung der Staatskasse zwischen Indien und Pakistan erfolgen sollte, waren viele Hindus der Meinung, man brauche dem Feind nun nicht auch noch Geld zu geben, um ihn damit zu stärken. Gandhi setzte sich dagegen für eine gerechte Teilung der Staatskasse ein und wurde deshalb von radikalen Hindus als Verräter angesehen. Einer von ihnen, der junge Brahmane Nathuram Godse, erschoß Gandhi am 30. Januar 1948.«[36]

Die indische Bevölkerung ist seitdem rapide gewachsen, und viele Kastenlose konvertierten zum Islam. Khalid Duran stellt fest:

»Die in Indien verbliebenen Muslime werden bald 100 Millionen sein, fast so viel, wie alle muslimischen Araber zusammen. Sie stellen damit nicht nur eine der größten muslimischen Gemeinden dar, sondern überhaupt die größte religiöse Minderheit der Welt.«[37]

Nach Meinung der Hindus wurde Indien in den letzten tausend Jahren von Fremden und Eindringlingen beherrscht. Sie sehen im Mogulreich wie im britischen Kolonialismus eine Fremdherrschaft. Dagegen begreifen sich die indischen Muslime eher als staatstragende Bevölkerungsschicht, folglich sind für die Muslime nur die Briten die fremden Herrscher. Auch von gemäßigten Hindus hört man oft, daß sie von den Muslimen unterdrückt worden seien, vor allem in puncto »Religionsfreiheit«. So haben z.B. die Moscheen in Indien für Hindus eine andere Bedeutung als für Muslime: Während die Moscheen für die Muslime die vergangene Größe der islamischen Kultur in Indien repräsentieren, sind sie für die Hindus Symbol der Unterdrückung des Hinduismus durch den Islam; sind doch viele Moscheen auf Fundamenten gebaut, die selbst Laien noch deutlich als ehemalige Tempel identifizieren können. Häufig verwen-

---

[35] HERMANN KULKE/DIETMAR ROTHERMUND, *Geschichte Indiens*, 327.

[36] Ebd., 338ff.

[37] KHALID DURAN, »Die Muslime und die Andersgläubigen«, in: PETER ANTES u.a., *Der Islam. Religion, Ethik, Politik*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1991, 125–152, hier 133.

deten die Muslime als Baumaterial die Steine der zerstörten Tempel und versuchten, die hinduistischen Götterbilder aus den Steinen zu entfernen; viele davon lassen sich aber bis heute noch leicht erkennen. Auch für die Babri-Moschee in Ayodhya mußte nach Glauben vieler Hindus der ursprüngliche Rama-Tempel weichen. Diesen gilt es nun wiederzuerrichten.

Hindus argumentieren dabei meistens wie folgt: Die Muslime haben schließlich ihr Land bekommen, nämlich Pakistan und Bangladesh. Sollen doch die in Indien verbliebenen Muslime nach Pakistan auswandern, wenn sie in der *umma* leben wollen. Stattdessen werden sie, die Hindus, an der Ausübung ihres Glaubens gehindert. Radikaler denkende Hindus wollen zuweilen sogar Pakistan zurückerobern nach dem Motto: »Diejenigen Muslime, die behaupten, Pakistan sei unvollständig ohne Kashmir, sei gesagt, Indien ist unvollständig ohne Pakistan!«[38]

Wenn die Regierung in Delhi versucht zu verhindern, daß der Tempel gebaut wird, zeigt das für die Hindus, was »säkulare Staatsverfassung« bedeutet: Religiöse Minderheiten wie der Islam werden regierungsoffiziell geschützt, während für die indische Religion, den Hinduismus, nichts getan wird. Säkularismus bedeutet für die Muslime die Gewährleistung, daß sie ihre Religion, den Islam, frei ausüben können, während sich die Hindus durch die säkulare Staatsverfassung zurückgesetzt fühlen. Das klischeehafte Bild, das orthodoxe Hindus von den Muslimen haben, ist auf eine einfache Formel zu bringen: Muslime zerstören die Hindu-Kultur! Kerrin Gräfin Schwerin faßt die Situation der Muslime in Indien zusammen:

»Die Tatsachen, daß die indischen Muslime, die sich in der herrschenden Schicht aus Zentralasiaten, Arabern, Persern und indischen Konvertiten zusammensetzen, über Jahrhunderte die zentralen Regionen Indiens politisch-militärisch kontrollierten, verhinderte, daß ihr Minderheitenstatus zu einem Problem wurde. Erst die fortdauernden politischen Wirren des 18. Jahrhunderts und der Verfall des Mogulreiches, ein Prozeß, der erst mit dem mißglückten Aufstand von 1857 seinen Abschluß erfuhr, führten zu einer Identitätskrise der herrschenden Muslimschicht, die entschieden verstärkt wurde durch ihre Konfrontation mit der westlichen Kolonialmacht England und einem vitalen, anpassungsfähigen Rivalen, der Hindu-Mehrheit. Die erste Reaktion der indischen Muslime auf den Machtverlust und die allmähliche Verdrängung aus den angestammten Ämtern und Sinekuren war ein Rückzug in die Privatsphäre und eine hartnäckige Ablehnung der Aufforderung zur Anpassung und Erneuerung vor allem mit Hilfe westlicher Erziehung und englischer Sprache.«[39]

---

[38] Es sei daran erinnert, daß in dem Akronym »Pakistan« das »K« für Kashmir steht.

[39] KERRIN GRÄFIN SCHWERIN, »Indien«, in: WERNER ENDE/UDO STEINBACH, *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, 307–314, hier 308.

Gespräch mit Paramhansa Ramachandra Das

Mit einem indischen Freund fuhr ich am 7. April 1993 nach Ayodhya, um einen persönlichen Eindruck der Situation vor Ort zu gewinnen. Wir erreichten Ayodhya aus Sultanpur kommend nach zweistündiger, holpriger Autofahrt im Jeep. Nachdem wir das besichtigt hatten, was von der Babri-Moschee noch übriggeblieben ist und von Hundertschaften der Polizei bewacht wird, brachte mich mein Freund zu einem Haus, in dessen Innenhof einige Sadhus gerade ihr Mittagessen einnehmen wollten. Freundlich wurden wir eingeladen, man brachte uns Tee, und erst jetzt wurde mir klar, daß wir in einem Ashram waren und auf den Guru warteten. Dann kam er: ein über achtzig Jahre alter Mann mit einer ungeheuer kräftigen Muskulatur, langen, grauen Haaren, buschigen Augenbrauen und – wie es für einen Mann seines Standes üblich ist – einfach bekleidet. Der Alte setzte sich mitten zwischen seine Jünger, bekam ein Bananenblatt und man tat ihm nacheinander Reis, Dal, Chapati und anderes darauf. Er begann zu essen. Danach empfing er uns.

Erst hinterher erfuhr ich, mit wem genau ich gesprochen hatte: Ramachandra führt seit 1949 die Ram Janmabhoomi an, die Bewegung zur Wiedererrichtung des Rama-Tempels an der Stelle des Geburtsortes von Lord Ram. Er ist Präsident des Ram-Janmabhoomi-Temple-Construction-Trust und führendes Mitglied der Vishwa-Hindu-Parishad. Während des Gespräches stellte sich ein kleiner Junge, der schon beim Essen neben Ramachandra saß, ans Bett auf dem Ramachandra saß, uns skeptisch betrachtend, als wolle er sagen: Das ist aber mein Opa! Ramachandra sprach in Hindi, und mein Freund übersetzte es ins Englische. Am Abend sind wir unsere Notizen gemeinsam durchgegangen, und ich habe meine deutsche Version mit seiner verglichen und ergänzt. Dieses Überarbeitungsgespräch führten wir in Englisch, so daß es zu Abweichungen gegenüber dem von Ramachandra gemeinten Sinn kommen kann. Ich gebe also im folgenden nicht den genauen Wortlaut wieder, sondern lediglich den Argumentationsgang.[40] Die Absätze entsprechen genau den Sprechpausen, die Ramachandra gemacht hat:

»Die Ram Janmabhoomi-Bewegung hat nicht nur etwas zu tun mit der Debatte um die Babri-Moschee, sondern mit dem Geburtsort Ramas. Viele Beispiele zeigen, daß es durchaus möglich ist, Moscheen wie auch Tempel zu versetzen. Aber mit dem Rama-Tempel hat es eine andere Bewandtnis als mit einem gewöhnlichen Tempel oder einer gewöhnlichen Moschee.

Es ist zwar möglich, eine Moschee wie auch einen Tempel an einen anderen Ort zu versetzen, aber wir können nicht den Geburtsort Ramas verschieben, denn Rama ist der

---

[40] Ich habe gezögert, dieses Gespräch hier wiederzugeben, da die Art der Aufzeichnung in keiner Weise wissenschaftlichen Kriterien genügen kann. Daß ich dieses Gespräch – oder besser: den Monolog Ramachandras – hier trotzdem wiedergebe, ist von dem Gedanken getragen, so der Öffentlichkeit wenigstens eine Idee davon zu geben, welche Argumente und Gründe diejenigen haben, die für die Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya am 6. Dezember 1992 verantwortlich sind. Ich habe mich dabei bemüht, so nah wie möglich am original Gesprochenen zu bleiben – so weit das eben geht, wenn keine Tonbandaufzeichnung vorhanden ist.

Gott der Hindus, und dies ist der Platz von Vishnus Inkarnation als Rama. Babur ist als Fremder nach Indien gekommen, und wir sehen keine Beziehung Baburs mit diesem Ort.

Der gewöhnliche Hindu ist nicht gegen Muslime – im Gegenteil. Bis heute hat keiner eine Moschee zerstört, außer der Babri Moschee in Ayodhya. Diese Moschee war ein Zeichen für die Sklaverei in Indien.

Die Ram Janmabhoomi-Bewegung ist nicht neu. Ich habe mit dieser Bewegung 1949 begonnen mit der Hilfe des District Magistrat of Faizabad. 1949 haben wir Rama-Idole in eben dieser Moschee aufgestellt und brachten eine Petition im District Court of Faizabad ein, um unsere Rechte zur Verehrung und Anbetung Ramas und zur Durchführung unserer Rituale sicherzustellen.

Mehr als eintausend Mann haben sich selbst als kar sevaks geopfert, als sie von der Polizei erschossen wurden. Danach kam es zu Wahlen in Uttar Pradesh, bei denen die BJP gewonnen hat.

Darauf startete der Ram-Janmabhoomi-Temple-Construction-Trust die zweite kar seva. Dabei wurde eine Plattform als Fundament des Tempels errichtet, und es wurde mit dem Bau des Lakshma-Tempels begonnen, sowie eine 80 Fuß breite Zufahrtsstraße zum Gelände gebaut.

Zur gleichen Zeit ordnete Narasimha Rao [derzeitiger Premierminister von Indien] *an, den Bau zu stoppen, und er versprach dem Ram-Janmabhoomi-Temple-Construction-Trust: ›Ich werde dieses Problem innerhalb von vier Monaten lösen.‹ Aber er hat nichts unternommen!*

Als wir sahen, daß Rao sein Versprechen nicht hält, haben die Vishwa Hindu Parishad und der Ram-Janmabhoomi-Temple-Construction-Trust zur dritten kar seva aufgerufen. Bei der dritten kar seva haben wir die Moschee zerstört!

Jetzt versuchen die Congress-Party und das Central Government, uns Schwierigkeiten zu machen: Der Ram-Janmabhoomi-Temple-Construction-Trust besaß Baumaterial im Wert von über zehn Millionen Rupies, aber die Regierung hat dieses Baumaterial gestohlen und weggeschafft. Jetzt sagt Rao, er wolle einen Tempel bauen. Aber als der Vishwa Hindu Parishad versucht hat, den Tempel zu bauen, da war es communal activity. Wenn Rao das jetzt macht, ist es Säkularismus – das ist das Paradox! Die Congress-Party-Führer haben sogar vor einiger Zeit behauptet, der Ram-Janmabhoomi-Temple-Construction-Trust, die BJP, der Vishwa Hindu Parishad und andere Organisationen würden vom CIA bezahlt.

Ich [Ramachandra] *habe eine Frage: Was ist das Kriterium zu entscheiden, ob jemand ein Säkularist oder ein Kommunalist ist? Wenn wir versuchen, einen Tempel zu bauen, ist das Kommunalismus. Baut dagegen die Congress Party einen Tempel, dann ist das Säkularismus.«*

Auf meine Nachfrage, was mit den Moscheen in Varanasi und Mathura geschehen werde, antwortete er:

»Ayodhya ist nicht unser einziges Interesse. Die Ziele Varanasi und Mathura sind auch in unserem Programm. Sobald wie möglich werden wir Bewegungen dafür ins Leben rufen. Wir wollen die Wiedervereinigung Indiens, genauso wie Deutschland die Wiedervereinigung erlangt hat. Wir wollen Bharat, Pakistan und Bangladesh wiedervereinigen, denn diese Länder sind Indien.«

Darufhin fragte ich, ob in diesem wiedervereinigten Land Hindus und Muslime friedlich werden zusammenleben können. Er antwortete:

»Ich persönlich glaube an das Konzept von Hindu Rashtra, und das Hindu Rashtra wird das Ram Raj sein. In diesem Hindu Rashtra wird es keine Konflikte zwischen Hindus und Moslems geben, denn die Kultur dieses Landes wird nur eine sein: die Hindu-Kultur. Nehmen wir zum Beispiel Nepal: In Nepal gibt es soviele Religionen, aber in Nepal gibt es keine kommunalen Probleme. Im Hindu Rashtra können Muslime ihre Religion, den Islam, praktizieren, und Hindus wie Muslime können in der Hindu-Kultur gemeinsam leben, denn auch die Muslime in Indien sind Inder.«[41]

Indien zwischen Fundamentalismus und Säkularismus?

Eine Untersuchung des Centre for Historical Studies der Jawaharlal-Nehru-University in Delhi kommt zu dem Schluß, daß Ayodhya von keiner Religionsgemeinschaft ausschließlich als heiliger Ort in Anspruch genommen werden kann – zumindest bezogen auf das historische Material.[42] Denn für so ziemlich alle Religionen in Indien ist Ayodhya ein heiliger Ort. Elst nennt zurecht das Papier der Historiker »the big statement of anti-communalist history-writing on the Ram Janmabhoomi/Babri Masjid«.[43] Denn dieses Papier, das mit europäisch-wissenschaftlichen Methoden versucht, etwas darüber auszusagen, ob Rama in Ayodhya geboren wurde, war Wasser auf den Mühlen der auf Europa und Moderne ausgerichteten Säkularisten Indiens.

In dieser Studie wird zunächst die Frage aufgeworfen, ob das heutige Ayodhya überhaupt identisch ist mit dem Ayodhya, von dem im Ramayana die Rede ist. Nach Valmikis Ramayana wurde Rama, der König von Ayodhya, im *treta-yuga* geboren – tausende von Jahren vor dem Beginn des *kali-yuga*, welches 3102 v.Chr. begonnen hat. Zu diesem Zeitpunkt – so die Studie – war vermutlich die Gegend um das heutige Ayodhya unbewohnt, jedenfalls nach den archäologischen Funden zu urteilen. Wenn das Ayodhya in Valmikis Ramayana eine Fiktion ist, dann ist die Identifikation des Geburtsortes Rama mit dem Platz im heutigen Ayodhya eine Glaubensfrage und nicht eine historisch bewiesene Tatsache. Es ist also historisch nicht sicher, ob die Babri-Moschee an der Stelle gebaut wurde, an der Rama geboren ist. Diese historisch-wissenschaftlichen Beweise bedienen sich des europäischen Weltbildes. Aber spielt eine historisch umstrittene These denn eine Rolle, wenn hunderte Millionen Hindus glauben, daß sie wahr ist?

---

[41] Zum Schluß fügte Ramachandra noch klärend an, daß die Ram-Janmabhoomi-Bewegung nicht für die unterschiedlichen Probleme Indiens verantwortlich sei. Die Gründe dafür seien andere. Als Beispiele nannte er die Konflikte in Kashmir, Mysore, Assam, Uttar Pradesh, Bihar, Maharashtra, Gujarat u.a.

[42] Siehe dazu *The Political Abuse of History. Babri Masjid-Rama Janmabhumi Dispute*, issued by S. GOPAL a.o. Ed. by the Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi 1989. Vgl. dazu auch HANS BAKKER, »Ayodhya: A Hindu Jerusalem. An Investigation of 'Holy War' as a Religious Idea in the Light of Communal Unrest in India«, in: *Numen. International Review for the History of Religions*, Vol. XXXVIII (1991) 80–109.

[43] KOENRAAD ELST, *Ram Janmabhommi vs. Babri Masjid*, 3.

Kann man überhaupt auf ein Land wie Indien europäisch-amerikanische Begriffe wie »Säkularisierung« oder »Fundamentalismus« anwenden – auf ein Land, das sich einerseits eine säkulare Verfassung gegeben hat und in dem andererseits der Bau bzw. Abriß eines religiösen Bauwerkes Staatschefs zu Fall bringt? Befindet sich Indien zwischen Säkularismus und Fundamentalismus?[44] Oder liegt nicht Indien jenseits dessen, was damit gemeint sein könnte? Ist es gerechtfertigt, von »rechtsextremistischen Hindus« zu sprechen? Wird Indien gar zu einem »hindu-fundamentalistischen« Staat? Kann man denn wirklich von »Hindu-Faschismus« sprechen angesichts dessen, was zwischen 1933 und 1945 in Deutschland passiert ist?[45] Im säkularisierten Europa gilt die Trennung von Kirche und Staat, aber muß dies zwangsläufig im Islam oder in Indien genauso kommen? Die enge Verknüpfung von Ethik und Politik zeigt, daß Indien zwar der Verfassung nach ein säkularer Staat ist, aber kein säkularisiertes Land.

Anstatt von »Fundamentalismus« zu sprechen – da dieser Begriff stigmatisiert und sich auch nicht mit der Selbstbeschreibung der Inder deckt -, sehe ich in Indien den idealtypischen Gegensatz von Säkularismus und Kommunalismus. »Säkularismus« bezeichnet in Indien den verweltlichten Nationalstaat nach europäischem Vorbild, in dem Religion und Politik zwei getrennte und voneinander unabhänige Teilsysteme der Gesellschaft sind bzw. sein sollten. »Kommunalismus« dagegen wird in Indien (wie oben schon definiert) als Rückbesinnung auf die eigene Tradition oder Beibehaltung der eigenen Tradition verstanden: »Kommunalismus« bedeutet in Indien »Traditionalismus«. Der Begriff »Fundamentalismus« dagegen stammt aus einem anderen Zusammenhang – entstanden nämlich als Selbstbezeichnung amerikanischer Protestanten zu Beginn dieses Jahrhunderts – und läßt sich nicht ohne weiteres auf andere Phänomene übertragen. Vor allem Journalisten sind schnell dabei, die Welt in Gut und Böse einzuteilen und durch Schwarz-Weiß-Malerei darzustellen. Dadurch werden aber wichtige Nuancen zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen unterschlagen.[46]

Die Unterscheidung zwischen Säkularismus und Kommunalismus läßt sich auch parteipolitisch festmachen: die Congress-Party hat sich den Säkularismus Europas zum Vorbild gemacht. Die Zauberworte, die Indiens Problme lösen sollen, heißen »Technik« und »Fortschritt«. Die BJP dagegen hält an traditionell indischen Werten und Bräuchen

---

[44] Vgl. dazu KLAUS VOLL, »Fundamentalistische Tendenzen unter Hindus und Moslems in Indien«, in: THOMAS MEYER (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt am Main 1989, 155-192; REINHART HUMMEL, »Fundamentalismus in Indien und im Islam«, in: HANSJÖRG HEMMINGER (Hg.), *Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur*, Stuttgart 1991, 17-65; CHRISTOPHE JAFFRELOT, »Le nationalisme hindou: de la construction idéologique à la mobilisation politique«, in: GILLES KEPEL (Hg.), *Les politiques de Dieu*, Paris 1993, 223-264; DANIEL GOLD, »Organized Hinduisms: From Vedic truth to Hindu nation«, in: MARTIN E. MARTY/R. SCOTT APPLEBY, *Fundamentalisms observed*, Chicago-London 1991, 531-593.

[45] Besonders undifferenziert und mit falschen Vergleichen arbeitend ist die Berichterstattung von GABRIELE VENZKY. Vgl. z.B. DIES., »Die heiligen Männer streben nach Macht. Der Hindu-Faschismus treibt Indien in eine schwere Krise«, in: *Der siebte Tag. Wochenendbeilage der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung*, 12. Juni 1993.

[46] Einmal getroffene Vorturteile werden dann auch nicht revidiert. Die Journalisten maßen sich dabei an, Situationen besser beurteilen zu können, als die Betroffenen selbst. Ein Artikel beginnt so: »Kann das wahr sein? Doktor S. Gorakshakar bestreitet rundheraus, daß es einen Riß durch die indische Gesellschaft gebe. Die eines Bürgerkrieges gar? Unsinn; für einen Bürgerkrieg bedürfe es zweier Pole, aber Indien sei schlicht nicht polarisiert. *Atcha*, ach so.« – MICHAEL SCHWELIEN, »Simple Helden, unechte Schurken«, in: *DIE ZEIT* 27 (2. Juli 1993) 9-11.

fest. Die Traditionalisten sprechen von »Hindu-Kultur« und »Hindu-Nation« als gesamtindischem Integrationsfaktor. Für die Congress Party ist Indien eine multikulturelle Nation, für die BJP gibt es in Indien nur eine Kultur: die Hindu-Kultur. Die BJP nimmt Religion ernst, während der Congress ihnen vorwirft, sie betrieben eine Politisierung der Religion.

Die Säkularisten sind dabei an den rationalistischen Idealen der Moderne (Aufklärung, Wissenschaft, Technik, Fortschritt) ausgerichtet, während die Kommunalisten nicht Antimodernisten sind, aber doch darauf achten, daß bei der Modernisierung Indiens nicht die Werte und Normen der alten Hindu-Kultur verloren gehen. Gandhi dagegen lehnte die westliche Zivilisation viel stärker ab.[47] Das Problem, das dabei auftaucht, ist vielmehr, daß die Traditionen auf dem indischen Subkontinent durchaus sehr unterschiedlich sind und daß deswegen die Hindu-Kultur als Einheit eine Fiktion ist.

Nachdem sich die Muslime auf dem indischen Subkontinent darauf besannen, daß der Islam ihre Kultur ist, die wenig mit der indischen gemein hat, und schließlich der Gedanke daraus erwuchs, die indischen Muslime bildeten eine eigene Nation, entstand zwangsläufig eine Hindu-Identität (Identitäten werden gebildet durch Ausgrenzung), die sich zunehmend auf eine gesamtindische Hindu-Kultur berief. Dabei wurden europäische Begriffe wie »Kultur«, »Religion« und »Nation« unreflektiert übernommen. Die Ansicht, daß es eine indische bzw. hinduistische Kultur gab, bevor die islamischen Herrscher als erste »Kolonialherren« ins Land kamen und ihre islamische Kultur etablierten, ist heute in weiten Kreisen unter Hindus populär. Die Hindu-Identität wird gebildet über den Begriff »Hindu-Culture« und bezeichnet inhaltlich alles indische, was nicht islamisch ist. Den Hindus, voran dem RSS, geht es nicht um Unterdrückung des Islam, sondern lediglich darum, daß diese Hindu-Kultur nicht in Vergessenheit gerät. Das ist Fundamentalismus nur insofern, als Hindus ungerne ihr eigenes Fundament verlassen wollen!

Der Indienkenner und langjährige Korrespondent der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* Thomas Ross bewertet Ayodhya so:

»Indien kann viele Schocks absorbieren, vermutlich auch die separatistischen Bewegungen der Muslime in Kaschmir und der Sikhs im Punjab. Seine Einheit zerreißen könnte jedoch ein Bürgerkrieg zwischen Hindus und Muslimen. Einem solchen Bürgerkrieg würden Pakistan und Bangladesh nicht tatenlos zusehen, und zwangsläufig würde er die gesamte muslimische Welt in seinen Strudel ziehen. Das schreckliche Blutbad vor und nach der Teilung des Subkontinents, in dem Hunderttausende Muslime, Hindus und Sikhs ums Leben kamen, wäre nur ein schauerliches Vorspiel zu dem, was bei einem Bürgerkrieg geschehen würde.«[48]

Ich persönlich glaube allerdings nicht, daß es zu einem »Bürgerkrieg« oder ähnlichem in Indien kommen wird: Muslime und Hindus leben friedlich zusammen und wollen auch weiterhin friedlich zusammenleben. Daß es in einem Land mit nunmehr fast 880

---

[47] Vgl. dazu JÜRGEN LÜTT, »Mahatma Gandhis Kritik an der modernen Zivilisation«, in: *Saeculum* 37 (1986) 96–112.

[48] THOMAS ROSS, *Die Hindus sind oben, die Muslime unten.*

Millionen Einwohnern auch vereinzelt ein paar wenige Extremisten gibt – seien es nun Hindus oder Muslime, Sikhs oder Tamilen -, die bereit sind, Gewalt anzuwenden, ist vielmehr natürlich. Der Elefant Indien geht gemächlich Richtung Zukunft, und ein Elefant läßt sich auf seinem Weg nicht so leicht aufhalten. Ein Elefant ist ein Dickhäuter, und das, was im Dezember und Januar 1992/93 auf dem Subkontinent passiert ist, nimmt sich aus wie der Biß eines Moskito.

Das *Ram Raj* ist die Goldene Zeit des Friedens und Wohlstands, und nichts anderes als der Glaube, daß es bald besser werden wird. In Indien bedeutet *Ram Raj* Hoffnung.

Summary

Since some 500,000 Hindus destroyed a Muslim mosque in Ayodhya on December 6th, 1992, the western world has been regarding India with some scepticism. In commenting on these events the term »fundamentalism« has gained popularity among journalists and academics in Europe and the United States. This article provides a historical perspective on the coexistence of Hindus and Muslims. It is argued that communalism rather than fundamentalism is the ideology that dominated the contemporary Hindu movement. Communalism means traditionalism, a concept which reveals the Hindus' rejection of secularism. Supported by the Congress Party secularism aims at the separation of religion and politics. Hindu traditionalism maintains the unity of both politics and religious tradition. Traditionalism or communalism is not anti-modernist but tries to reconcile modern developments as urbanization and industrialization with the religious traditions of the country. This concept rather than the militant efforts of Ayodhya are supported by most Hindus in today's India. Therefore, an optimistic view for the future is suggested: since fundamentalism receives no broad support among either Hindus and Muslims it can be assumed that a religious civil war in India is less than likely.

RELIGIONEN IN DER ZUKUNFT EUROPAS[1]

von Jacques Waardenburg

Es ist gewiß eine Seltenheit, daß ein Religionswissenschaftler, spezialisiert auf Fragen des Islams, eingeladen wird, zum Thema »Zukunft Europas und die Rolle der Religionen« zu sprechen. In unserem Fach erforschen wir Religionen aufgrund empirischen Materials und enthalten uns wie auch immer gearteten Ansprüchen, die Zukunft kennen zu können. Dennoch habe ich die Einladung zu diesem Vortrag gern angenommen, da das Thema höchst relevant ist und viele Europäer beschäftigt. Um jedoch auf wissenschaftlichem Boden zu bleiben und uns nicht in Spekulationen zu verlieren, habe ich diesen Vortrag in drei Teile gegliedert:

I. Aspekte der heutigen Lage Europas und seiner Religionen
II. Probleme der Zukunft Europas und religiöse Orientierung
III. Religionsprobleme in der Zukunft Europas

I. Aspekte der heutigen Lage Europas und seiner Religionen

1. Vergangenheit

In Kreisen der Europäischen Gemeinschaft wird gern von der »Konstruktion« Europas gesprochen, und damit hat man es heutzutage auf wirtschaftlicher und politischer Ebene zu tun. Es ist aber angebracht, sich die letzten 80 Jahre als eine großartige Dekonstruktion, ja gewollte Vernichtung des Europas der Zeit vor 1914 zu vergegenwärtigen, Jahre die wie ein Urteil über diesen Kontinent, diese Halbinsel Asiens gegangen sind: (1) zwei selbstmörderische Weltkriege (1914–18 und 1939–45); (2) das Aufkommen und die Selbstbehauptung totalitärer politischer Regime und Systeme, sowohl extrem rechts (z.B. Italien, Deutschland, Spanien, Portugal) wie extrem links (z.B. UdSSR, Polen, Ungarn, Rumänien, DDR); dazu (3) der Kalte Krieg, der von 1948–1989 diesem Kontinent großes Elend gebracht hat. Die Rolle der Religionen in dieser traurigen Geschichte Europas ist nicht gerade glänzend gewesen, insofern sie der Kriegsführung, dem totalitären Regime und der ideologischen Auseinandersetzung gedient haben. Das macht die Frage so brisant, was die Religionen im heutigen Europa tun und wie sie sich zu den zukünftigen Problemen Europas verhalten werden.

Die konstruktive Linie fängt auf den Trümmern von 1945 an: Benelux, Europarat, Marshall Plan, Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, wenigstens auf der westlichen

---

[1] Der folgende Text ist ein Abdruck eines Vortrags, der bei den Düsseldorfer Mittwochsgesprächen am 5. Februar 1992 gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde im Druck beibehalten.

Seite der Elbe. Soweit ich sehe, macht erst die Helsinki-Erklärung vom 1. August 1975, mit ihren von nahezu allen europäischen Staaten unterzeichneten zehn Prinzipien, auch denen der Menschenrechte, den neuen Anfang einer ganz Europa (einschließlich der UdSSR) umfassenden Geschichte aus. Am Ende der achtziger Jahre wird, durch den Zusammensturz des marxistischen wirtschaftlichen Modells und die Entmachtung des politisch parteilich verstaatlichten Marxismus, die grundsätzliche ideologische, wirtschaftliche und politische Dichotomie Europas beendet. Und zur gleichen Zeit, da die Sowjetunion auseinanderfällt, fallen die wesentlichen Entscheidungen zur wirtschaftlichen, monetären und allmählich auch politischen Einheit der zwölf EG-Mitgliederstaaten. Es sind wesentlich die wirtschaftlichen Interessen, die den Anstoß zur heutigen Konstruktion Europas gegeben haben.

2. Zur heutigen Lage Europas

Machen wir einen kleinen »Europa-Rundgang« und sehen wir uns kurz die Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen Staaten und Kirchen an.

Skandinavien (einschließlich Finnland) und Island scheinen am wenigsten durch unerwartete politische und gesellschaftliche Änderungen betroffen zu sein. Schweden hat seinen Antrag zur Mitgliedschaft der Europäischen Gemeinschaft (EG) gestellt, aber Norwegen und Island halten sich fern. Charakteristisch für alle fünf Länder ist die Existenz lutherischer Staatskirchen und ein starker Säkularisationsgrad in Dänemark und Schweden.

Eine ebenso enge Verbindung zwischen Staat und Kirche finden wir in Irland für die Katholische und in Griechenland für die Griechisch-Orthodoxe Kirche. Da beide Mitgliedstaaten in der EG sind, sind ihre dringendsten Wirtschaftsprobleme einigermaßen gelöst. Aber Gesellschaft und gesellschaftliche Institutionen sind von den betreffenden Kirchen stark durchdrungen.

Verglichen damit ist das Vereinigte Königreich, wo in England die »Church of England« und in Schottland die Presbyterianische Kirche faktisch Staatskirchen sind, in einer völlig anderen Lage mit einem sehr starken Grad der Säkularisierung. Seit dem Ende des weltweiten »Empire« nach 1945 ist Großbritanniens Lage überhaupt kritisch geworden. Charles de Gaulle konnte noch sagen, England sei nicht »modern« genug, um der EG beizutreten, und tatsächlich haben die großen wirtschaftlichen Innovierungen hier erst seit den sechziger Jahre angefangen, mit überspannten Zielsetzungen unter der Labour Party in den siebziger und unter der Conservative Party in den achtziger Jahren. Nach außen gibt es die schwankende Politik hinsichtlich der EG, so daß man ab und zu den Eindruck hat, England würde nicht mehr mitmachen, und die merkwürdige Festlegung auf die seit 1980 konservative USA. Es ist, als ob das Vereinigte Königreich international sich auch nicht mehr auf sein Commonwealth verlassen kann und erst jetzt langsam aus dem Traum der Isolierung und der Selbstgerechtigkeit erwacht, wofür die Eröffnung des Kanaltunnels 1993 ein Symbol ist.

Aber es gibt stärkere Sonderfälle einer relativen Isolierung europäischer Staaten Europa gegenüber, nicht zufälligerweise in Verbindung mit der Erbschaft des zweiten Weltkrieges, wie im Fall Schwedens und der Schweiz, oder des Kalten Krieges wie in Finnland und Österreich. Die politische Formel der Neutralität deckte namentlich im Fall der Schweiz eine noch ganz andere Absicht: das pragmatische Interesse, aus bestehenden Konflikten und Unterdrückungsstrukturen gutes Kapital zu machen, so wie die Niederlande das während des ersten Weltkrieges und zwanzig Jahre danach zu tun verstanden haben. Aber die Schweiz ist insofern auch ein Sonderfall unter den europäischen Staaten, und soweit ich sehen kann in der ganzen Welt (nach dem Untergang des alten Libanons), als die Schweizer Kantone nie eine dominierende Zentralgewalt gekannt haben und bis jetzt die Staatsmacht beschränkt war, nicht nur hinsichtlich der Kompetenz der Kantone, sondern auch bestimmter, anonymer Interessen (Banken, Armee, Großindustrie). Verglichen mit dem Rest Europas ist die Schweiz rundweg als konservativ zu bezeichnen, und es ist tragikomisch zu sehen, wie erst jetzt eine Debatte über die Stellung der Schweiz in Europa langsam in Gang gekommen ist, und welche Argumente von den offenen »Neinsagern« in die Debatte geworfen werden. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind nach Kantonen unterschiedlich: während nach allgemeinen Maßstäben z.B. in Zürich, Freiburg, Waadtland und Tessin Staatskirchen existieren, sind Staat und Kirche in Genf und Neunburg geschiedene Bereiche. Die reformierten Kirchen in der Schweiz sind nach Kantonen verschieden und bilden keine Einheit; es gibt zwischen ihnen nur eine lose Föderation. Die erste religionssoziologische Umfrage in der Schweiz wurde erst 1990 abgehalten und hat unter anderem gezeigt, wie sehr die Schweizer an der Existenz der konfessionellen Institutionen festhalten.

Im Vergleich dazu repräsentieren die zentral- und osteuropäischen Länder das entgegengesetzte Muster. Mit Ausnahme Österreichs haben alle diese Länder nach dem zweiten Weltkrieg ihre, allerdings von oben gestützten oder sogar auferlegten sozialistischen (lies: kommunistischen) Revolutionen gehabt, in der Nachfolge der Revolution, die im Oktober 1917 zur Etablierung der UdSSR geführt hatte. Im Rahmen der DDR ist das eine (linke) totalitäre Regime auf das andere (rechte) gefolgt, mit der klaren Absicht, jeder potentiellen Aggression Deutschlands gegen andere Länder Europas vorzubeugen. Ein Volksaufstand, in dem die Kirche eine vorbereitende Rolle gespielt hat, hat der DDR ein Ende gesetzt. Polen, Ungarn und Tschechoslowakei haben zuerst schrittweise, dann radikal die kommunistischen Machtformen (namentlich die kommunistischen Parteien) abgeschafft, ähnliches ist in Bulgarien geschehen. Rumänien, das gerade in den achtziger Jahren unter einem besonders schrecklichen Regime litt, hat den alten Kommunismus verabschiedet, und die Wahlen dieses Frühlings (1992) zeigen, wie wenig man imstande ist, nicht nur die Institutionen, sondern auch die Personen der alten Zeit durch andere zu ersetzen. Das in vergleichbarer Weise betroffene Albanien hat sich bislang nur zum Teil der Macht der Partei entziehen können. In allen diesen Ländern hat es während dieser etwa vierzig Jahre nicht nur eine völlige Trennung zwischen Staat und Kirche, sondern auch eine intensive öffentliche Bekämpfung der Kirchen sowie jeder Religion gegeben. Dies hat zu einer starken Säkularisierung geführt, der Säkularisierung Westeuropas insoweit vergleichbar, als die Menschen kaum

mehr wissen, was Religion eigentlich ist. Die antireligiöse Propaganda hat jetzt aufgehört, sowie der Marxismus als offizielle Ideologie der Meinungsvielfalt im öffentlichen Leben Platz gemacht hat. Aber die Trennung von Staat und Kirche wurde, soweit ich weiß, überall beibehalten.

Am sensationellsten, am revolutionärsten aber sind die Ereignisse in der Sowjetunion, wobei wir uns hier natürlich auf den europäischen Teil beschränken. Die baltischen Staaten sind jetzt völlig unabhängig, nach etwa fünfzig Jahren. Rußland, Weißrußland und die Ukraine sind Teil eines neuen Staatenbundes. Im Kaukasus gibt es unterschiedliche Republiken, mehr oder weniger mit diesem Staatenbund verbunden. Nach mehr als 70 Jahren des sozialistischen Systems marxistisch-leninistischer Prägung, findet jetzt der schmerzlich rasche Übergang zur Marktwirtschaft und zur Privatisierung der Wirtschaft statt. Die kommunistische Partei ist in bestimmten Republiken verboten, anderswo ihrer Alleinherrschaft beraubt. Und vor allem: die Beziehungen zum Westen haben sich von einer grundsätzlichen Kampfeshaltung zu einer nahezu völligen materiellen Abhängigkeit um des Überlebens willen entwickelt. Und wenn auch hier die Trennung zwischen Staat und Kirche beibehalten wird, ist der Staat in den Republiken mit orthodoxer Mehrheit praktisch mit einer Wiedergutmachungspolitik beschäftigt, da er ohne die moralische und ideologische Unterstützung der Orthodoxen Kirchen bei der Mehrzahl der Bevölkerung nicht mehr ankommt. Es scheint mir, daß in der Zukunft die aus der ehemaligen UdSSR neu entstandenen Staaten mehr als irgendein anderes Land Europas moralisch von der Kirche abhängig sein werden: eine genaue Umkehrung der Situation der schrecklichen Verfolgungen der zwanziger und dreißiger Jahre und deren Nachspiel unter Chruschtschow und später noch Breschnew.

Eine wiederum ganz andere Lage findet sich in Italien, Spanien und Portugal, vom Vatikanstaat nicht zu sprechen, überwiegend katholischen Ländern, die durch das Mittelmeer ihre eigene Geschichte gehabt haben, in Beziehung zu Nordafrika, Ägypten und Libanon mit Syrien. Alle drei – Italien, Spanien und Portugal – haben ihre auch von der katholischen Kirche anerkannten totalitären Regime gehabt, und die Erfahrung der demokratischen Staatsordnung ist hier eigentlich jüngeren Datums, nämlich seit 1945, 1977 und 1975. Obwohl die katholische Kirche noch in vielerlei Hinsicht das gesellschaftliche Leben bedingt, ist doch eine Scheidung zwischen Staat und Kirche eingetreten, wodurch auch diese Länder einen erheblichen Bruch mit ihrer Vergangenheit durchgemacht haben.

Eine viel längere Scheidung von Staat und Kirche gibt es in jenem anderen katholischen Land, das vielleicht mehr als alle anderen säkularisiert ist. Ich meine Frankreich, das seit 1870, wenn nicht früher, seine eigene heftig bewegte Geschichte hatte: mit drei eindringlichen Kriegen gegen Deutschland, hoffnungslosen Kriegen zur Erhaltung Indochinas und Algeriens, der fünften Republik von Charles de Gaulle, dem Freundschaftsvertrag mit der Bundesrepublik. Wie Deutschland und England, ist auch Frankreich erst nach längerer Krise zur EG gekommen.

Die Beneluxländer, Ursteine der EG, kennen selbst auch wieder verschiedene Staat-Kirche Beziehungen. Während in Belgien bestimmte Religionen offiziell anerkannt sind und öffentliche Unterstützung genießen, gibt es in Holland nicht nur eine sehr scharfe Trennung zwischen Staat und Kirchen, sondern es werden dort sämtliche Religions-

gemeinschaften sowie humanistische Vereine in gleicher Weise behandelt, wenn es sich um öffentliche Unterstützung bestimmter sozialer und kultureller Aktivitäten handelt. Die Trennung zwischen Staat und Religionen schließt also nicht bestimmte Zuschüsse für religiöse Vereine aus, fordert für sie aber völlige Gleichheit vor dem Gesetz.

Nahezu zur gleichen Zeit, da die UdSSR auseinanderfiel, wurde die EG Anfang Dezember 1991 in Maastricht in eine weitere Integration überführt, mit Anträgen verschiedener anderer Länder für die Mitgliedschaft. Zur selben Zeit begann auch der Europarat die neuen unabhängigen Demokratien Zentral- und Osteuropas als Mitglieder aufzunehmen, so daß die Zukunft Europas jetzt wesentlich, so kommt es mir vor, in Brüssel und Straßburg entschieden werden soll, und zwar als Zukunft europäischer Demokratien, die sich zur Aufrechterhaltung der Menschenrechte verpflichtet haben.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß sich in den letzten zehn Jahren die politischen und wirtschaftlichen Institutionen stark verändert haben oder im Begriff stehen, sich zu verändern. In der EG gibt es dazu eine deutliche Internationalisierung dieser Institutionen in Verbindung mit der EG Politik. Dabei gibt es aber eine Zunahme neuer, mehr oder weniger anonymer politischer und wirtschaftlicher Strukturen im Rahmen der neuen EG-Ordnung. Der Preis ist der Preis aller Rationalisierung: eine zunehmende Individualisierung, Subjektivierung, ja Isolierung der Menschen, und eine steigende Zahl jener, die sich an der neuen Gesellschaft nicht beteiligen können oder dürfen: Arbeitslose, krasse Individualisten, alle diejenigen Menschen, die sich aus irgendeinem Grund dem neuen Verhaltenskodex nicht fügen können und als »dropouts« zur Seite geschoben werden. Der Gewinn ist aber auch da, nicht nur im höheren Wohlstand, sondern auch im steigenden Bewußtsein neuer Werte, die es zu verteidigen gilt: Frauenemanzipation, Rechte für Minderheiten aller Art, Aufmerksamkeit für ökologische Probleme usw. Gleichzeitig wachsen aber ethnische Probleme sowie Probleme der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Identität und des Sinnes von Gemeinschaften und Personen, und Scheinlösungen solcher Probleme, die durch Drogen und Werbung vorgespiegelt werden.

Und dabei haben wir bestimmte Probleme der heutigen Lage Europas noch nicht genannt: Migration innerhalb und Immigration von außerhalb Europas; die Beziehungen zur zweiten und dritten Welt; das Schreckensbild Jugoslawiens und Nordirlands, wo interethnische Konflikte und Kriege mit religiösen Loyalitäten verbunden sind.

3. Zur heutigen Situation der Religionen in Europa

Jede Religion trägt eine Ambivalenz in sich, da sie doch, wie wir in letzter Zeit bemerkt haben, nicht nur zum Guten, sondern auch zum Verkehrten angewandt werden oder jedenfalls führen kann. Nehmen wir Zentral- und Osteuropa als Beispiel.

Diejenige Kirche, die am meisten bei den derartigen Änderungen gewonnen hat, nachdem sie am schlimmsten unter der Situation der sechziger und siebziger Jahre gelitten hat, ist zweifelsohne die Russische Orthodoxe Kirche, die jetzt öffentlich rehabilitiert erscheint. Es mangelt an Priestern, um auf den geistigen Drang der

Menschen zu antworten und die Pfarreien mit ihren zum Teil restaurierten Kirchen zu versorgen. Die Ernte ist groß, aber wo sind die Ernter, und wer sind sie? Inwieweit können diese orthodoxen Gemeinschaften wieder Bollwerke der Politik der Rechten, des Antisemitismus und der Weltfeindlichkeit werden, und inwieweit sind sie imstande, Antworten auf die konkreten ethischen Fragen des Elends der Welt zu geben, nachdem sie so völlig vom öffentlichen Bereich und von Fragen der persönlichen Verantwortlichkeit für die Welt ausgeschlossen waren, und das nicht erst seit 1917?

Die andere Kirche, die sich wenigstens in Polen eines Sieges nach langjährigem Kampf mit kommunistischer Ideologie und Staat rühmen kann, ist die Römisch-Katholische Kirche. Doch, soweit wir bestimmten Berichten aus Polen Glauben schenken dürfen, kämpft sie noch immer darum, die polnische Gesellschaft unter ihre Normen, ihre Absolutheiten zu bringen. Während polnische Intellektuelle sich lange gegen ein totalitäres Regime mit ihrer Ideologie verteidigen mußten, sind sie jetzt dazu gezwungen, sich neuen totalitären Ansprüchen, dieses Mal kirchlicher Art, zu widersetzen, einschließlich Fragen der Familienplanung und Schwangerschaftsunterbrechung. Übrigens ist allen, die sich mit kritischem Blick demokratischen Prozeduren, grundsätzlichem Pluralismus und Gewissensfreiheit anvertrauen, eine katholische Kirche polnischer Ansprüche, Entscheidungsweisen und politischer Strategien als Kirche verdächtig.

Auch die Protestanten sind nicht frei von der Ambivalenz in Ost- und Zentraleuropa. Die Stärke der Evangelischen in der DDR war es, dem Regime in verschiedenen Weisen Warnungen zukommenzulassen und dazu vielen Unglücklichen unter dem Regime eine Zufluchtstätte zu bieten. Jetzt ist die Kirche institutionell gesichert, verfügt über garantierte Einkommen und kann sich dem Staat anvertrauen. Aber kann die Evangelische Kirche in den Ostländern Deutschlands noch diejenigen erreichen und ihnen etwas bieten, die vor 1989 den Weg zu ihr gesucht haben? Ähnliches gilt natürlich für die Katholische Kirche in Polen und für die Orthodoxe Kirche in Rußland.

Was Westeuropa angeht, so haben die Kirchen jedenfalls in bestimmten Ländern keinen Zugang mehr zu den Massen: England, Frankreich und die Niederlande ragen diesbezüglich heraus, aber dasselbe gilt auch für breite Schichten in allen Ländern. Es ist mehr als das, was unsere Religionssoziologen mit dem einfachen Wort »Säkularisierung« andeuten, denn es spielt sich wesentlich auf geistiger Ebene ab, und da sind die Dinge immer schwer zugänglich. In der modernen Gesellschaft stehen die jahrhundertealten kirchlichen Institutionen irgendwo als Erbe da, wenn nicht als »religiöses«, dann doch als »kulturelles« Erbe. Ihre Wirkung, soweit spürbar, ist immer schwächer geworden; ihre Angriffe gegen die moderne Vernunft, gegen die technische Ratio muten als Wort- und Gedankenspielerei an; ihre Ansprüche sind durch die Erfahrung geistiger Herrschaftssysteme und religiöser Ideologien nahezu entleert worden.

Die Kirchen und ihre Religionsformen sowie ihre Normativität konstituieren aber nur einen Teil der heutigen Situation der Religionen in Europa.

Erstens gibt es viele Religionsformen, die den Kirchen gegenüber auf Abstand gehen, aber sich als christlich betrachten: verschiedene Arten gemeinschaftsstiftender volksreligiöser Gruppen, Volksreligionen, charismatische und evangelische Bewegungen, kleinere Bruderschaften frommer Christen und so weiter.

Zweitens gibt es viele Formen von Engagement, die sich an erster Stelle nicht durch eine Religionsform auszeichnen, sondern praktisch ausgerichtet sind: Aktionsgruppen aller Art, Einsatz für diejenigen, die als »Bedürftige« in und außerhalb unserer Gesellschaft gelten, starkes persönliches Verantwortungsbewußtsein und Aufmerksamkeit für andere.

Drittens gibt es die vielen nichtchristlichen Religionsformen, Gemeinschaften und Bewegungen, die nicht nur bei von außerhalb Europas gekommenen Immigranten, sondern auch bei einer zunehmenden Zahl von Europäern Gehör finden. Ich möchte dazu auch die Jüdischen Gemeinschaften rechnen, die schon längst mit uns eine gemeinsame Geschichte haben, sowie die hier ansässig gewordenen Muslime.

Viertens gibt es überall, auch in Europa, die religiös ausgerichteten Personen, die individuellen Sucher sowie die kleinen und großen geistig Selbständigen, die einfach auf dem Wege sind und mehr als andere die Eigenarten des Lebensweges selbst entdecken müssen. Man spricht hier von Religion im privaten Bereich oder Religion der individuellen Person: wovon wir viele Zeugnisse, aber kaum wirkliche Erkenntnisse haben. Aber gerade in einem Europa, wo der Person ein eigener Wert zugemessen wird, scheint mir diese persönliche Religion für eine sinnvolle Zukunft äußerst wichtig zu sein.

II. Probleme der Zukunft Europas und religiöse Orientierung

1. Zukunft Europas

Nicht nur in den Kreisen von Brüssel und Straßburg, sondern auch in Moskau und Rom ist neuerdings das Bild des zu bauenden Hauses Europa besonders beliebt geworden. An vielerlei Orten, auch außerhalb der vier genannten Städte, befindet sich dieser Bau schon im tätigen Stadium und nicht mehr in der allgemeinen Planung. Was sind nun einige Probleme, die bei diesem Bauprozeß auftreten, und denen wir bisher kaum Aufmerksamkeit geschenkt haben?

Das *erste* Problem ist gerade die Existenz der Vergangenheit, anders gesagt: sind die Strukturen oder gewisse Strukturen aus früherer Zeit. Die Historiker mögen sich über das Vorhandensein der Geschichte freuen, aber die Sozialwissenschaftler werden ihre Funktionalität, ja ihren Sinn überhaupt hinterfragen. Was sollen wir zum Beispiel mit den Monarchien machen und überhaupt mit den Symbolen nationaler Identität, die noch in der jüngsten Vergangenheit viele Menschen zur Opferbereitschaft anregten? Und was sollen wir machen mit Religionsstrukturen aus früherer Zeit, die zeitgenössischen Auffassungen der Teilnahme und Verantwortlichkeit der Frauen und der Laien schlechthin widersprechen? Die Frage ist besonders dringend, wo die Möglichkeit neuer, den heutigen Problemen angepaßter Strukturen von anwesenden alten Strukturen eingeengt oder gar verneint wird. Die Vergangenheit, der wir alle in unserer Jugend ein Loblied sangen, wiegt, jedenfalls im Bereich von Politik und Religion, auch dadurch so schwer, daß man sie so gern als Argument gegen Veränderung gebraucht oder mißbraucht.

Das *zweite* Problem beim Bau unseres Europa-Hauses ist dasjenige, was gerade den Reiz der ganzen Unternehmung ausmacht, nämlich die Unterschiedlichkeit seiner Bewohner. Ich meine nicht nur die persönlichen Verschiedenheiten, derer wir uns alle mehr oder weniger bewußt sind, sondern die kollektiven Verschiedenheiten: die vielen in Europa gängigen Sprachen, die noch immer steigende Anzahl der Nationen und damit leider verbundenen Nationalismen, die vielen ethnischen Gruppen, die seit den sechziger Jahren und vor allem in den letzten Jahren in zunehmendem Maße ihre Existenz bezeugen. Vielfach sind diese Unterschiede mit Religion verbunden und werden dadurch nicht nur legitimiert, sondern auch verabsolutiert.

Das *dritte* dringende Problem scheint mir eine Konsequenz des Vorhergehenden zu sein: die Akzeptierung dieser Verschiedenheiten, die positive Anerkennung der Pluralität und eines grundsätzlichen Pluralismus, die demokratische Entscheidungsweise. Als die EG nur sechs Mitglieder hatte, war die Demokratie, nach den Erfahrungen mit den totalitären Staaten in Europa seit den zwanziger Jahren, eine Selbstverständlichkeit. Das Problem, daß so viele Länder kaum eine demokratische Lehrschule oder gar Vergangenheit gehabt haben und daß ein Europahaus nur auf demokratischem Boden gebaut werden kann, wird sich immer mehr aufdrängen, wenn Staaten, denen die demokratische Gesinnung einschließlich Selbstkritik fehlt, um Aufnahme bitten. Ich denke an die Türkei und an die zentral- und osteuropäischen Länder. Vergessen wir die jetzt stärker werdenden neofaschistischen Bewegungen in allen Ländern Europas dabei nicht! Die Religionen scheinen auf das Problem der Demokratie in der Praxis kaum antworten zu können, insofern sie selbst nur in sehr beschränktem Masse demokratische Einstellungen kennen.

Das *vierte* innereuropäische Problem ist selbstverständlich das der Arbeitslosigkeit, der Armut, der Besitzverteilung: gerade jene Leiden, für die das kommunistische System Lösungen zu geben beanspruchte, bei denen es aber so jämmerlich versagt hat. Und die Armut findet sich nicht nur im Osten, sondern auch, oft in unterschiedlichen Formen, im Norden, Westen und Süden Europas. Wenn es wahr ist, daß die EG die wirtschaftliche Konkurrenz mit Nordamerika und Japan günstig beeinflußt und daß die Produktivität Europas zunehmen wird, wie ist dann der Wohlstand, der Besitz in gerechter Weise zu verteilen? Auch hierauf scheinen die Religionen nur in sehr beschränktem Maße antworten zu können, da sie die Problematik moderner Wirtschaft überhaupt nicht kennen.

Neben den vier hier skizzierten innereuropäischen Problemen – den Strukturen der Vergangenheit, den unterschiedlichen Identitäten, der demokratischen Entscheidungsweise und der offenen oder verborgenen Armut – gibt es meines Erachtens für die Zukunft Europas entscheidende Probleme, deren Lösung bisher nur ansatzweise angepackt wurde. Es sind Probleme, die nur von der EG als Gemeinschaft in Angriff genommen werden können, da sie sich auf die Verbindungen zwischen Europa und der Außenwelt beziehen. Ich nenne nur zwei dieser Probleme, und füge sofort hinzu, daß auch die vorher genannten Probleme nur auf europäischer Ebene eine langfristige Lösung finden können.

Erstens: das Problem der Migration, nicht nur das der innereuropäischen Migration, sondern auch das der Immigration von außerhalb Europas. Der Fall der Schweiz ist

paradigmatisch: Wenn wir im besten Land der Welt wohnen, was Lebensstandard usw. betrifft, welche Immigrationspolitik sollen wir betreiben hinsichtlich des Drucks der außereuropäischen Massen, die auf den goldenen Kontinent drängen? Die Debatte zieht sich endlos hin, und inzwischen haben die Anti-Bewegungen sich gefestigt: Anti-Ausländer, Anti-Asylbewerber (Asylanten), Anti-Islamisten usw. Unnötig ist auch hier zu sagen, wie sehr der Traum des Paradieses trügerisch wirkt und, sobald der Traum mythische Formen annimmt, sich der rationalen Kontrolle entziehen kann. Was die Immigrationspolitik betrifft, so kann sie nur auf langfristige Sicht entwickelt werden; zugleich müssen wir uns nun der Einzigartigkeit des Problems für Europa (verglichen z.B. mit den USA oder Australien) bewußt sein. Das Problem der zuzulassenden Immigration führt sodann zu einem zweiten Problem.

Zweitens: Ich meine das Problem der auswärtigen Beziehungen zur Dritten Welt und namentlich zu den umliegenden muslimischen Gebieten Nordafrikas, des Nahen Ostens, der Türkei, dazu im Kaukasus und jenseits des Urals (das muslimische Zentralasien). Momentan ist die Aufmerksamkeit ganz den Investitionen bzw. der Hilfe für Osteuropa gewidmet, doch auf längere Sicht hin sollte der »muslimische Ring« um Europa herum stärker beachtet werden, als es jetzt der Fall ist. Alle diese Gebiete möchten gute politische und wirtschaftliche Beziehungen zum wirtschaftlichen Machtblock Europa pflegen; verschiedene Ansätze eines euro-arabischen Dialogs oder die Verhandlungen über den Beitritt der Türkei zur EG zeugen von solchen Interessen. Das aber bedeutet, daß eine viel bessere Vertrautheit mit dem Islam und muslimischen Ländern und Völkern erforderlich ist, als es sie jetzt in Europa gibt.

Über diesen muslimischen Ring hinaus steht die Frage des Verhältnisses Europas zur Außenwelt im allgemeinen zur ständigen Diskussion. Man weiß von den Verhandlungen der EG mit den USA, Japan und Rußland. Aber wie sind die Beziehungen der EG zur Dritten Welt, und wie sollen sie sich im Laufe der Zeit entwickeln? Tatsächlich hat die Zusammenschließung der EG zu einer wirtschaftlichen Machteinheit in anderen Ländern weit weniger Begeisterung gefunden als in den EG Mitgliedsstaaten selbst, und das nicht ohne Grund. Nahezu alle Länder der Dritten Welt haben unter der Kolonialpolitik europäischer Länder gestanden, und ihre Wirtschaft wurde nach den Bedürfnissen des Mutterlandes organisiert. Nach der Unabhängigkeit haben nahezu all diese Länder sich den USA und den europäischen Geldgebern gegenüber tief verschuldet; sie sind nicht einmal imstande, die Zinsen dieser Schulden zu bezahlen. Mit Ausnahme der Ölländer und einiger Staaten wie China wird das Wirtschaftsleben dieser Länder größtenteils von westlichen Interessen bestimmt. Anders und weniger diplomatisch gesagt: Nach der Periode der politischen Kolonisierung befinden sie sich in einer Periode der wirtschaftlichen Kolonisierung oder Ausbeutung. Die Erhöhung des Wohlstandes in Europa und USA geht zu Lasten des Lebensstandards der Dritten Welt; der Reichtum des Nordens wird von den Ländern des Südens bezahlt. Schon vor zwanzig Jahren hatten Ökonomen berechnet, daß es im wirtschaftlichen Interesse der USA und der UdSSR lag, wirtschaftliche Zusammenarbeit statt eines kostspieligen Kalten Krieges zu betreiben. Doch in beiden Fällen ging es auf Kosten der Drittweltländer, die unendlich viel für den Kalten Krieg an Bewaffnung und lokalen Konflikten haben bezahlen und jetzt erneut die neuen Entwicklungen des Nordens ausbaden müssen. Der Glaube an eine

weltweite Entwicklung, wie er in den sechziger Jahren vorgeherrscht hat, hat tiefem Pessimismus Platz gemacht; die Länder der südlichen Hemisphäre werden immer mehr in der Entwicklung zurückbleiben. Wie soll die EG dieses Problem anfassen?

Mir scheint, daß eine mögliche Lösung dieser beiden Probleme damit beginnen muß, eine realistische Sicht der Stellung Europas in der Welt nicht von Europa selbst aus, sondern von der Welt aus zu entwickeln. So wie die Schweiz ihre Stellung in Europa jetzt langsam von Europa aus zu sehen anfängt, soll Europa sich selbst in seiner Bedingtheit von der Welt aus erkennen lernen. Etwas von der Schwierigkeit der Operation, wenigstens in der europäischen öffentlichen Meinung, sieht man in der Angst, welche die Ölkrise 1973, die islamische Revolution in Iran 1979 und das Aufkommen des islamistischen Aktivismus in Nordafrika und anderswo in Europa hervorgerufen haben.

Unsere These geht also dahin, daß Europa, um seine Zukunft zu denken, sich vom natürlichen Eurozentrismus befreien muß. Das fordert ein neues Selbstverständnis Europas, eine neue Geschichtsschreibung, eine neue Erziehung und Ausbildung. Die natürliche Neigung, in einen Europa-Zentrismus zurückzufallen und die umliegende Welt von einer Europa-Apartheid aus zu betrachten, soll der wachsenden Einsicht Platz machen, daß es letztlich die Welt ist, die Europa bedingt, sowie es Europa ist, das die Schweiz bedingt, was die öffentliche Schweizer Meinung auch sagen mag. Weder die USA noch Europa sind als Zentrum der Welt anzusehen.

2. Religiöse Orientierungen

Auf den ersten Blick gibt es keine religiösen Lösungen für die Last geschichtlicher Strukturen, für die Verschiedenheit der Ethnien und Nationen, für die Demokratisierung europäischer Gesellschaften und politischer Systeme, für die Probleme der Armut und Besitzverteilung, für die Lösung der Migrations- und Immigrationsprobleme oder für die auswärtigen Beziehungen Europas namentlich zur Dritten Welt. Man könnte daraus die Folgerung ziehen, daß Religionen für solche Zukunftsprobleme grundsätzlich irrelevant sind. Auch wenn wir in den Religionen Strömungen mit und Strömungen ohne Sorge für die Welt und ihre Zukunft unterscheiden, so sind erstere noch immer nicht imstande, wirkliche Lösungen anzubieten außer durch normative Erklärungen oder utopische Visionen. Ich möchte aber gerne zeigen, daß dies alles mehr mit Religion zu tun hat, als es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint.

Das ist namentlich im negativen Sinn der Fall. Zahllose Strukturen und Regelungen aus der Vergangenheit werden schon deshalb als selbstverständlich hingestellt, weil sie als mit der Religion verbunden oder von der Religion gefordert dargestellt werden. Zahllose Verschiedenheiten zwischen Ethnien und Nationen werden als mit der Religion zusammenhängend vorgestellt und bestätigt. Zahllose undemokratische Verhaltensweisen sind damit abgesegnet, auch wenn sie zu offener sozialer Ungerechtigkeit führen. Auch der Widerstand gegen außereuropäische Immigration wurde mit dem Argument angeheizt, daß die Immigranten keine Christen seien. Auch das Verhältnis

Europas zur Dritten Welt ist überwiegend als das Verhältnis christlicher Länder zu nichtchristlichen Gesellschaften beschrieben worden, ohne nach Recht und Unrecht in diesem Verhältnis zu fragen.

Ich möchte aber noch etwas weiter gehen, als nur die negative Rolle aufzuzeigen, welche die Religion beim Eröffnen einer neuen Zukunft gespielt hat. Diese, sagen wir, konservierende Funktion der Religion kann selbst einer Kritik unterzogen werden, und zwar nicht einer nur rationalen, sondern auch einer religiösen Kritik.

So lernen wir nicht nur von den Sozialwissenschaften, sondern auch von einer kritischen Theologie, wie vorsichtig man mit religiösen Legitimierungen gegebener Verhältnisse sein soll und daß von den Zielen einer Religion aus solche Festlegungen kritisch gewertet werden können. Dabei gerät auch die Autorität, welche die Legitimierung auf Grund der religiösen Tradition ausführt, selbst ins Kreuzfeuer der Kritik, insofern die Religion als Legitimationsgrundlage beansprucht wird.

Ebenso lernen wir von den Sozialwissenschaften wie von einer kritischen Religionswissenschaft, welche negativen Folgen die Identifizierung einer Religion mit einer streitenden Partei nicht nur für den Verlauf des Konfliktes, sondern auch für die Glaubwürdigkeit der betreffenden Religion haben kann.

Wenn es wahr ist, daß eine an und für sich undemokratische Kirchenordnung oder religiöse Institution kaum zur Demokratisierung einer Gesellschaft beitragen kann, so soll doch auch immer der sozialethische Ansatz, der mit jeder Religion gegeben ist, gegenüber einer absoluten Autorität auf Erden ins Auge gefaßt werden. Ebensowenig wie den Dialog und die elementaren Menschenrechte verneint eine Religion die persönliche Verantwortlichkeit jedes Menschen.

Ähnliches kann auch zur Problematik der Armut und der Besitzverteilung gesagt werden. Wenn eine Analyse der Situation die strukturellen Ursachen eines sozialen Unrechts dargelegt hat, so kann von einem sozialethischen Ansatz her zur Aufhebung dieser Ursachen gedrängt werden.

Auch die (Im)Migrationsproblematik und die Probleme der Beziehungen Europas zur Dritten Welt lassen sich in ähnlicher Weise analysieren und dann von einem sozialethischen Ansatz her durchdenken. Dem noch bisweilen gemachten Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen in Sachen Immigranten und Drittweltländer sollte radikal entgegengetreten werden, es sei denn, die betreffenden Christen befänden sich in einer wirklichen Gefahr oder sie könnten nicht nach ihrem Glauben leben. Der Eurozentrismus hat zu negativen Folgen geführt, auch und zumal wenn er durch die Religion legitimiert wurde. Wenn die Zukunft Europas nur von der Ganzheit der Welt aus gedacht werden kann, so soll auch seine Religion – in ihren menschlichen Formen – eher von einem mehr universalen, planetarischen Standpunkt aus gesehen werden. Die Tatsache, daß Europa das Christentum sozusagen vereinnahmt hat, hat entscheidend zu seiner Apartheid beigetragen. Christen außerhalb Europas werden die ersten sein, welche diese These bestätigen und zu einer Enteuropäisierung des Christentums sowie einer ethischen Kritik und Selbstkritik Europas entscheidend beitragen können.

III. Religionsprobleme in der Zukunft Europas

Bisher haben wir über das heutige Europa und einige seiner allgemeinen Probleme in der nächsten Zukunft gesprochen. Ich möchte abschließen mit einigen Bemerkungen über typische Religionsprobleme, die es gewiß in der Zukunft geben wird.

Problem Nr. 1 wird zweifelsohne die ökumenische Zusammenarbeit sein, wobei die interkonfessionellen Beziehungen in Europa wiederum von der Weltebene aus, also im Rahmen der Weltökumene gesehen werden. Sehr wahrscheinlich sind die Katholisch-Orthodoxen Beziehungen dabei der Hauptangelpunkt, wobei das Los bestimmter Unierter Kirchen (z.B. in der Ukraine) ein wichtiges Thema ist. Die Vorsicht, mit der die katholische Kirche sich neuerdings zu anderen christlichen Kirchen im ökumenischen Gespräch äußert, und die Weise, in der sie ihr Programm der Rechristianisierung Europas im Alleingang entwickelt hat, werden ihr in einem offenen Europa des Dialogs negativ vorgehalten werden.

Problem Nr. 2 wird die Stellung der Kirchen innerhalb und außerhalb der EG in Europa sein. Mir scheint, daß die Zeit vorbei ist, in der die Kirchen Herrschaftsbereiche schaffen bzw. verteilen können und Ansprüche auf eine Sonderbehandlung in der Gesellschaft und seitens des Staates durchsetzen können. Sollte es Privilegien für Kirchen geben, so sollte das für alle Kirchen und alle religiösen Institutionen gelten.

Problem Nr. 3 ist die Bejahung der Pluralität der Religionen einschließlich des Islams in Europa wie anderswo sowie die Bejahung der Pluralität innerhalb der eigenen Religion bzw. Kirche, mit einer Integrierung von Laien, Frauen und jüngeren Menschen. Jegliches Feindbild wird letztlich seinen Schatten auf den Urheber selbst zurückwerfen.

Die Probleme des Lebens werden in einer sich schnell weiter modernisierenden Gesellschaft anders aussehen. Vielleicht wird sich mit einem gestärkten Neokapitalismus die Idee des »Marktes« der Religionen in Europa weiter durchsetzen, wie es in den USA bereits geschehen ist. Auf jeden Fall wird mit der Individualisierung das Leben für viele nicht einfacher werden. Schon jetzt herrschen Probleme der Sinngebung, der Gestaltung und Identität des persönlichen Lebens, und es liegt nahe anzunehmen, daß solche Probleme wachsen werden. Damit werden Gemeinschaftsbildung, Basisgruppen, Aktionsgruppen eine immer dringendere Notwendigkeit. Das Bedürfnis nach Gemeinschaft, Kommunikation und Dialog findet gewiß in den Religionsgemeinschaften eine gewisse Antwort. In welcher Weise solche Netzwerke der menschlichen Kommunikation sich weiter festigen und verbreiten werden, scheint mir von der eigenen Kreativität der Menschen, aber auch von einer neuen Art offener Institutionen sowie von der Offenheit der etablierten Institutionen abzuhängen.

Letztlich wird im Europa eines Zeitalters fortgeschrittener Technologie und Wirtschaft, wobei der Mensch zur Technifizierung neigt und ein wirtschaftlicher Liberalismus unaufhörlich seine Opfer fordert, die Möglichkeit der Kommunikation entscheidend für das menschliche Überleben sein. Das Überleben wird da möglich sein, wo es eine Ebene der Begegnung, zumal der persönlichen Begegnung gibt. Nennen wir es Dialog, aber nicht einen Dialog um des Dialogs willen, sondern aufgrund der Verantwort-

lichkeit für die Menschen und für die Welt, in der sie leben! Der zunehmenden Gefahr der Ver-unmenschlichung, der Un-menschlichkeit steht die gelebte Menschlichkeit gegenüber. Sei es in Europa oder anderswo in der Welt, menschliche Qualität hat mit Gott zu tun. Hier wie dort ist es menschliche Begegnung, die gemeinsame Zukunft schafft. Welche menschliche Qualität und welche gemeinsame Zukunft – das ist das Problem, das uns beschäftigt.

Literatur

O. CHADWICK, *The Christian Church in the Cold War*, London 1992.

D.L. EDWARD, *Christians in a New Europe*, London 1990.

Europa im Aufbruch. Dokumentation einer Sondertagung für europäische Kirchenleiter, Genf/Schweiz 23. – 25. April 1990, hg. von der Konferenz Europäischer Kirchen.

H. LEGRAND, *Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*. Textes rassemblés et introduits par Hervé Legrand (Conseil des conférences épiscopales d'Europe) Paris 1991.

N. LOBKOWICZ (Hg.), *Das europäische Erbe und seine christliche Zukunft*, Köln 1985.

R. LUNEAU (Hg.), *Le rève de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?* Paris 1989.

G. THILS, *Le statut de l'Eglise dans la future Europe politique*, Louvain-la-Neuve 1991.

Vers une nouvelle Europe. Assemblée spéciale pour l'Europe du Synode des Evêques 28 novembre – 14 décembre 1991. Présentation de la Documentation Catholique (Documents d'Eglise) Paris 1992.

A. G. WEILER/C. VAN DER BRUGGEN/L. MOREN (Hg.), *Evangile et culture européenne à la fin du XXe siècle*, Louvain-la-Neuve 1989.

GEGENWÄRTIGE ENTWICKLUNGEN DES BUDDHISMUS IN UNGARN

von Martin Baumann

Das Ende des real-existierenden Sozialismus in den Ländern Osteuropas hat für den Buddhismus in Ungarn neue Möglichkeiten eröffnet. Seit der politischen Wende 1989 sind verschiedene neue buddhistische Gruppen und Institutionen gegründet worden. Von einem regen buddhistischen Leben wie vergleichsweise in einigen Ländern Westeuropas kann in Ungarn zwar noch nicht die Rede sein. Die bislang wenigen ungarischen Buddhisten blicken jedoch angesichts der neuen Religionsfreiheit voller Hoffnung in die Zukunft. Der Beitrag will einen allgemeinen Überblick über die Geschichte und die gegenwärtige Lage des Buddhismus in Ungarn geben. Er kann, da er auf nur wenigen Gesprächen mit ungarischen Buddhisten im Sommer 1993 beruht, lediglich einen anfänglichen Eindruck vermitteln.

Erste Kenntnisnahme

Wann die ersten Kenntnisse über das Leben und die Lehre des Buddha Sâkyamuni in das damalige Königreich Ungarn kamen, ist nicht genau bekannt. Die Gebiete des heutigen Ungarn wurden nach Vertreibung der ottomanischen Türken seit dem 18. Jahrhundert von den österreichischen Habsburgern regiert. So blieb ein kulturgeschichtlicher Einfluß Wiens, dem ›Paris an der Donau‹, auf das geistige Leben der gebildeten Schichten Ungarns unverkennbar. Im frühen 19. Jahrhundert wurden an den, meist christlichen, Bildungsinstitutionen Ungarns die Ideen der französischen Aufklärung aufgenommen; das sich entwickelnde Bürgertum versuchte seinen gesellschaftlichen Status durch Stärkung eines Nationalbewußtseins zu emanzipieren. Das Interesse an der nationalen Vergangenheit und die Suche nach der Herkunft des ungarischen Volkes beflügelte viele Studenten an den ungarischen Hochschulen. Einer von ihnen war der 1784 in Transsylvanien geborene Alexander Csoma de Körös. Er war über seine Studien klassischer und orientalischer Sprachen zu der Vermutung gekommen, die einstige Heimat der Ungarn sei in Asien zu finden.

Csoma de Körös begab sich 1820 auf Wanderschaft und erreichte als einer der ersten Europäer, lange vor den hierzulande bekannteren Brüdern Schlagintweit, Tibet. Die Begegnung mit der tibetischen Kultur und dessen reichem Schrifttum fesselte ihn derart, daß er statt des geplanten einen Jahres sieben Jahre damit verbrachte, zusammen mit dem Rotmützenlama Sangye Puntsog den tibetischen Kanon, den *Kanjur* und *Tanjur*, zu studieren. Als heute fast vergessener Sprach- und Kulturwissenschaftler erarbeitete Csoma de Körös die für seine Zeit bahnbrechenden Werke über die tibetische Kultur:

eine tibetische Grammatik, ein tibetisch-englisches Wörterbuch, ein Tibetisch-Sanskrit Wörterbuch buddhistischer Begriffe (alle in Englisch, erstmals 1834 veröffentlicht).

Dennoch hatte Csoma de Körös über seine Studien des tibetischen Buddhismus das Ziel seiner Reise, den geographischen Ursprungsort des ungarischen Magyarenvolkes zu finden, nicht vergessen. Auf einer erneut geplanten Reise starb Csoma de Körös 1842 in Darjeeling an Malaria. Das Land seiner Träume, das er in den innersten Gebieten des Tartarenreiches nahe Chinas vermutete, erreichte er nicht. Seine reichen Kenntnisse über die Sprache, Religion und Lebensweise der Tibeter wußten die Briten schon frühzeitig zu nutzen. Für die Kolonialmacht in den Himalayaländern, insbesondere für Verwaltungs- und Handelszwecke, waren die Arbeiten von großem Wert. Die Königlich-Asiatische Gesellschaft in Kalkutta veranlaßte daher den Druck. In Csoma de Körös' Heimatland kamen die Arbeiten lediglich über das Englische vermittelt an. Sie fanden jedoch kaum Niederschlag. Erst 100 Jahre später begann man, seine Unternehmungen und sein Werk zu würdigen und zu rezipieren.[1]

Im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert nahm das Interesse an den Sprachen und Lehren des Buddhismus in den westlichen Ländern Europas zu. Neben London, Paris und Leipzig war Wien, die Hauptstadt der österreichisch-ungarischen Donaumonarchie, eines der Zentren buddhologischer Studien. Wien war nicht weit von Buda und Pest, die sich 1873 zur späteren ungarischen Hauptstadt vereinigten, entfernt. Noch vor der Jahrhundertwende hatte der Indologe Karl Eugen Neumann (1865–1915) in Wien mit seinen Übersetzungen ausgewählter Teile des Pâli-Kanons begonnen; die deutschsprachigen Schriften dürften auch von den Gebildeten und Künstlern Budapests zur Kenntnis genommen worden sein.

Anders als in Deutschland und England kam es in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in Ungarn nicht zur Gründung buddhistischer Gruppen. Auch im Nachbarland Österreich gab es zu dieser Zeit nur kleine buddhistische Zirkel.[2] Der aus Krefeld nach Budapest zugezogene Eugen Lenard (1876–1924) fungierte zwar vor dem ersten Weltkrieg als Repräsentant der 1909 in Breslau gegründeten Deutschen Pâli-Gesellschaft für Ungarn. Eine eigenständige Gruppe entstand jedoch nicht. Der namentlich zu Lénard Jenö magyarisierte Lenard veröffentlichte das erste Werk über den Buddhismus auf ungarisch: *Dhammo*, 2 Bände, Budapest 1911 und 1913.[3] Noch heute, zu Beginn der neunziger Jahre, gilt Lenards *Dhammo* als das maßgebliche Werk auf Ungarisch,

---

[1] Zum Leben und Werk von Csoma de Körös siehe die Biographie in Fortsetzung von JÓZSEF TERJÉK, »Alexander Csoma de Körös. Eine kurze Biographie«, in: *Der Kreis* 190 (1989) 32–44; *Der Kreis* 191 (1989) 43–55 und *Der Kreis* 194/195 (1990) 71–96. Zur europäischen Entdeckung der tibetischen Kultur siehe allgemein CLAUDIUS C. MÜLLER/WALTER RAUNIG (Hg.), *Der Weg zum Dach der Welt*, Innsbruck 1982.

[2] Siehe dazu FRANZ RITTER, »Austro-Buddhismus. Kleine Geschichte des Buddhismus in Österreich«, in: *Bodhi Baum* 18, 2 (1993) 4–10, und HELLMUTH HECKER, »Buddhisten im alten Österreich«, in: *Bodhi Baum* 18, 2 (1993) 16–19.

[3] Zu Lenard siehe HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, Band 2, Konstanz 1992, 105–106. Lenard veröffentlichte in der *Buddhistischen Welt* (Breslau) Beiträge zu »Buddhismus in Ungarn«, 1910/11, 220–226 und »Buddhistische Spuren in der Literatur des Balkans«, 1911/12, 51–63. Ein Foto des Grabmahls von Lenard auf dem Friedhof Klosterneuburg (bei Wien) ist abgedruckt im Beitrag von HELLMUTH HECKER, *Buddhisten im alten Österreich*, 18; charakteristisch ist der Buddha-Kopf auf dem Grabstein.

um den Theravâda-Buddhismus zu studieren; 1984 erfolgte eine bald vergriffene Neuauflage durch Dr. József Horváth.

Die wenigen Kenntnisse über den Buddhismus beschränkten sich auf einzelne Personen, so etwa auf Ernst Reinhold (1886–1964), der aus Budapest stammte, später aber nach Wien zog.[4] Nicht unerwähnt bleiben darf der in Paks geboren Ignácz Trebitsch (1879–1943). Trebitsch war anfangs Schauspielschüler in Budapest, verließ jedoch kurz vor der Jahrhundertwende Ungarn. Er half durch zahllose Reisen und vielfältige Kontakte in Europa, Nordamerika und Ostasien, die Lehre des Buddhismus zu verbreiten. Trebitsch hatte 1925, nach zuvor äußerst zwielichtigen Tätigkeiten als Spion und Geheimdienstler während der Kriegsjahre, in Ostasien den Buddhismus kennengelernt; in Nanking (China) ließ er sich 1931 unter dem buddhistischen Mönchsnamen Chao Kung ordinieren. Trebitsch pflegte enge Kontakte zu Georg Grimm und Martin Steinke, den während der zwanziger und dreißiger Jahre in Deutschland, neben Paul Dahlke, maßgeblichen Buddhisten. 1938 beabsichtigte Trebitsch, in sein ungarisches Heimatland zurückzukehren. Sein Antrag wurde jedoch abschlägig beschieden und Trebitsch verblieb in Shanghai bis zu seinem Tod 1943.[5]

Buddhismus im Sozialismus

Nach Ende des zweiten Weltkrieges wurde Ungarn dem politischen und wirtschaftlichen Einflußbereich der Sowjetunion zugeteilt. Ungarn war bis dahin eine weitgehend religiös, überwiegend katholisch geprägte Gesellschaft gewesen. Die marxistisch-leninistische Religionspolitik säkularisierte die großen kirchlichen Besitztümer, nationalisierte die Schulen und propagierte den marxistischen Atheismus als offizielle Weltanschauung.[6]

Trotz dieser für die katholischen und protestantischen Kirchen, wie für andere religiöse Organisationen auch, ungünstigen und konfliktreichen Bedingungen, kam es 1951 zur Gründung der *Ungarischen Buddhistischen Mission* in Budapest. Gründer war Dr. Ernö Heténi (geb. 1912). Er war in den dreißiger Jahren Buddhist in der tibetisch-buddhistischen Tradition geworden.[7] Heténi wurde 1953 als Bruder Dharmakîrti-Padmavajra in den Orden Arya Maitreya Mandala (AMM) aufgenommen. Ein Jahr zuvor war in Berlin der AMM-Ordenszweig Westeuropa durch Hans-Ulrich Rieker

---

[4] Siehe HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 199–201. Reinhold betreute Werk und Nachlaß von Karl Eugen Neumann.

[5] Siehe ebd., 265–272, und BERNARD WASSERSTEIN, *The Secret Lives of Trebitsch Lincoln*, London 1988.

[6] Siehe allgemein dazu MIKLÓS TOMKA, »Tendencies of Religious Change in Hungary«, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 65, 1 (1988) 67–79, und DERS., »Secularization or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies«, in: *Social Compass* 38, 1 (1991) 93–102.

[7] Siehe LAMA ANAGÂRIKA GOVINDA/ADVAYAVAJRA, »Der Orden Arya Maitreya Mandala – Rückblick und Perspektiven«, in: *Der Kreis* 166 (1983) 14–31, 18.

(1920–1979) proklamiert worden.[8] Heténi forderte die Etablierung eines vom westlichen Zweig unabhängigen, eigenständigen Zweiges für Osteuropa. Rückblickend konstatiert Advayavajra (Dr. Karl-Heinz Gottmann), der Nachfolger Govindas und Linienhalter der Ordenstradition: »Nach langen Beratungen, in die unsere Erfahrungen mit dem kommunistischen Ostdeutschland einflossen, entschlossen wir uns, um den Buddhismus im kommunistischen Gebiet eine Chance zu geben, dem Wunsch nachzukommen. Dr. Heténi wurde dann im Mai 1956 in den Orden initiiert und als *Upâcârya* [Leiter] für Osteuropa ordiniert. Nach seinen Berichten wurde eine großartige Arbeit geleistet: man gab Zahlen von 500 Mitgliedern an. Andererseits kamen Nachrichten aus Ungarn, die Zweifel aufkommen ließen, ob der Orden hier nicht von der Kommunistischen Regierung für ihre Zwecke benutzt wurde«.[9]

Heténi gründete 1956 ein buddhistisches Priesterseminar und Forschungsinstitut, das von staatlicher Seite anerkannte ›Alexander Csoma de Körös Institut‹. Das Institut vergab wissenschaftliche Arbeiten und Titel und veröffentlichte bis in die achtziger Jahre hinein ein mehrsprachiges Bulletin. Heténi übersetzte buddhistische Fachliteratur ins ungarische und ermöglichte so den am Buddhismus Interessierten einen Zugang zur buddhistischen Lehre. Er fertigte Übersetzungen der Schriften und Bücher von Lama Govinda an und erstellte ein pâli-ungarisches und ein tibetisch-ungarisches Wörterbuch auf der Grundlage einer tibetisch-deutschen Vorlage.

Bei der Verbreitung buddhistischer Fachliteratur wurde Heténi von Dr. József Horváth, seit 1959 AMM-Mitglied, unterstützt. Seit 1979 offiziell damit betraut, vervielfältigte Horváth die bis dahin mit der Schreibmaschine in wenigen Exemplaren erstellten Informationen in einer größeren Stückzahl. So konnte dem zunehmenden Interesse, insbesondere seit Beginn der achtziger Jahre, nachgekommen werden. Es gelang, trotz der Zensur, buddhistische Werke in wesentlich größeren Kreisen zu verbreiten als zuvor. Horváth schätzte auf Grund seiner Kontakte und den zahlreich aus dem Land bei ihm eingetroffenen Anfragen die Zahl der ernsthaft an der buddhistischen Lehre Interessierten auf mehrere Tausend. Seine Vermutung war, daß die staatlich vorgeschriebene atheistische Ideolgie als Gegenreaktion bei vielen gerade ein Suchen nach religiöser Sinngebung und Lebenserklärung bewirkt haben könnte.[10]

Auf der anderen Seite ist jedoch nicht zu verkennen, daß Heténi, gewissermaßen offizieller Repräsentant des Buddhismus in Ungarn, darauf bedacht war, alle buddhistischen Aktivitäten unter dem Dach der Buddhistischen Mission AMM zu kanalisieren. Andere Gruppen wurden nicht toleriert. In diesem Sinne offiziell nur *außerhalb*

---

[8] Zur geschichtlichen Entwicklung und inhaltlichen Ausrichtung des AMM siehe: *Lama Anagârika Govinda und sein Orden Arya Maitreya Mandala*, Stuttgart 1987, und MARTIN BAUMANN, *Der buddhistische Orden Arya Maitreya Mandala. Religionswissenschaftliche Darstellung einer westlich-buddhistischen Gemeinschaft*, Marburg 1994

[9] ADVAYAVAJRA, »Zum 60-jährigen Bestehen des Ordens Arya Maitreya Mandala. Ein Rückblick«, in: *Der Kreis* 208 (1993) 3–44, 28.

[10] Laut Interview mit Dr. József Horváth am 23.07.1993 in Budapest und Mitteilung von Horváth an den Verfasser im Brief vom 27.08.1993.

Ungarns anerkannt bestand von 1967 bis 1975 ein Zweig der Mahâ Bodhi Gesellschaft[11] in Ungarn. Die Gruppe um den Theravâda-Buddhisten Lajos Györkös umfaßte etwa 30 Mitglieder. Der damalige Sekretär der britischen Mahâ Bodhi Gesellschaft, Russell Webb, hatte 1969 während eines Besuchs den ungarischen Zweig als Vertretung authorisiert. Webb bezeichnete die Gesellschaft – in demonstrativer Geringschätzung von Heténi und seiner Buddhistischen Mission – als »the sole, genuine Buddhist movement in Hungary at the present time«.[12]

Außer dieser ›Zwischen-Episode‹ war in der Tat eine buddhistische Lehrverbreitung und Praxis wohl nur im Rahmen der Buddhistischen Mission möglich. Die Mission erstellte zwar buddhistische Publikationen, fungierte zugleich jedoch als Mittel, »to control and prohibit the free development of various Buddhist schools«.[13] Zudem wurden oftmals Personen, die einen nur kurzen Kontakt zur Buddhistischen Mission hatten, als Mitglieder gezählt. Die vergleichsweise beachtliche Zahl von 470 bis 500 registrierten buddhistischen Laienanhängern war so wohl eher propagandistisch als an den tatsächlichen Verhältnissen orientiert. Offiziell dürfte die vom Innen- und Kulturministerium gestattete Gewährung buddhistischer Aktivitäten als nach außen gerichtete Darstellung einer freien Religionspolitik Ungarns einzustufen sein – eine Aufarbeitung dieser Zeit steckt jedoch erst in den Anfängen und ein Urteil soll hier nicht erfolgen.

Buddhistische Entwicklungen seit 1989

Der wirtschaftliche Aufschwung Ungarns in den siebziger und frühen achtziger Jahren ermöglichte auch eine Liberalisierung im sozialen und kulturellen Leben. Die Bildung mehr oder weniger eigenständiger christlicher Gemeinschaften wurde zunehmend gestattet; viele Ungarn der Nachkriegsgeneration stellten die offizielle Religionspolitik in Frage. Mit dem Zusammenbruch und der Auflösung der Sowjetunion setzte in den Ländern Osteuropas ein Umgestaltungsprozeß ein, der nicht zuletzt im Bereich der Religionspolitik alten wir neuen Religionen bis dahin nicht gekannte Freiheiten und Möglichkeiten eröffnete.

In Ungarn wurde 1989/90 ein neues, liberales Religionsgesetz verabschiedet. Es behandelt vom Status her alle Religionen gleich und untersagt Diskriminierungen. Religiöse Gruppen und Institutionen wurden aufgefordert, sich registrieren zu lassen,

---

[11] Die Mahâ Bodhi Society wurde 1891 von Anagârika Dharmapâla (1864–1933) in Colombo (Sri Lanka) gegründet. Ziel dieser ersten internationalen buddhistischen Organisation war und ist, Bodh Gaya, die Stätte der Erleuchtung des Buddha Sâkyamuni, wieder zum Mittelpunkt buddhistischer Religiosität werden zu lassen. Zweigstellen entstanden u. a. 1897 in den USA, 1911 in Deutschland und 1926 in Großbritannien; siehe HEINZ BECHERT, »Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus«, in: DERS./ RICHARD GOMBRICH (Hg.), *Die Welt des Buddhismus*, München 1984, 275–286.

[12] RUSSELL WEBB, »Buddhism in Hungary«, in: *Buddhist Quarterly* 2, 2 (1969) 7–10, 9.

[13] LÁSZLÓ VARGA, »Buddhism in Hungary«, einseitiges Informationsblatt, 1991. Varga ist Mitglied der Ungarischen Ch'an Buddhistischen Gemeinschaft. Ich danke Herrn Webb, mir dieses Schreiben, seinen Aufsatz sowie weitere Informationen zugesandt zu haben.

um in den Genuß staatlicher Fördergelder kommen zu können. Zur Registrierung waren (und sind) zwar 100 Mitglieder und damit eine gewisse Gruppengröße nachzuweisen, doch wurde der Mitgliederstatus nicht nähergehend definiert. So konnten auch lediglich Interessierte oder Bekannte mit ihrer Unterschrift kleinen Gruppen zur Anerkennung verhelfen. Das offizielle Verzeichnis religiöser Gruppen in Ungarn listete für 1992 46 Gemeinschaften, Organisationen und Dachverbände auf, darunter sechs buddhistische Gruppen. Die einzelnen buddhistischen Gemeinschaften und Gruppen bildeten sich 1989 und 1990, lediglich der AMM existierte schon zuvor.

In der *Bruderschaft Ungarn des Ordens Arya Maitreya Mandala* wurde Dr. Ernö Hetényi 1990 seiner Ämter und seiner Rechte als *upâcârya* enthoben. Als neuer Leiter der Bruderschaft wurde Dr. József Horváth eingesetzt. Er ist auch mit der Leitung des Csoma de Körös Instituts beauftragt, nachdem Hetényi als Direktor abgesetzt wurde.[14] Die Arbeiten des Instituts ruhen jedoch seit 1990.

Die politische Liberalisierung ermöglichte es westlichen AMM-Ordensangehörigen, erstmals Mitte der achtziger Jahre direkte Kontakte mit den ungarischen Mitgliedern aufzunehmen. Zuvor hatte Hetényi alle Austauschangebote und Kontakte mit westlichen Buddhisten ausgeschlagen. 1986 konnte so zum ersten Mal ein einwöchiges Exerzitium des AMM in Ungarn durchgeführt werden, das Advayavajra und Vajramâlâ (Sabine Thielow-Pressing) leiteten. Ein Jahr später wurde im Garten von József Horváth eine buddhistische *stûpa* errichtet; regelmäßig haben dort seitdem Andachtsfeiern (*pûjâ*) und Meditationen stattgefunden. Die ungarischen AMM-Mitglieder wurden von Vajramâlâ und ihrem ungarischen Mann Lilavajra (Dr. Lajos Pressing) betreut; an den Exerzitien nahmen regelmäßig etwa 45 Teilnehmer teil. 1993 kaufte man ein Haus außerhalb von Budapest, das zum Seminarhaus umgestaltete wurde. Schon wenige Monate später fand dort ein Exerzitium statt.

Kurz nach der politischen Wende bildete sich 1990 in Budapest die tibetisch-buddhistische Gemeinschaft *Karma Decsen Özel Ling*. Sie wird einmal im Jahr von Ole Nydahl besucht, der Vorträge hält und Seminare veranstaltet. Als derzeitiges Zentrum fungiert die Privatwohnung von István Gruber in Budapest. Dort finden an vier Abenden in der Woche *pûjâs*, Meditationen, Erklärungen zur buddhistischen Lehre und Vorträge statt; durchschnittlich kommen etwa 25 Personen. Die meisten Mitglieder und Interessenten sind dem alternativkulturellen Spektrum zuzurechnen, wie Fotos und Veranstaltungsvideos nahelegen. Den Interessentenkreis schätzt István Gruber auf wenigstens 200 Personen, Tendenz steigend. Beim Besuch Ole Nydahls 1992 nahmen etwa 330 meist jüngere Personen (Alter ca. 20–35 Jahre) an seinem Seminarkurs teil; knapp die Hälfte der Teilnehmer kam jedoch aus Österreich, Deutschland und Polen.

Eine Zweiggruppe besteht in Veszprém, eine weitere Gruppe ist in Eger im Aufbau. Vom Besuch Ole Nydahls im August 1993 erhofft man sich einen erneuten Aufschwung.

---

[14] Siehe »Communiqué des Ordens Arya Maitreya Mandala zum Amtswechsel in seiner ungarischen Vertretung«, in: *Der Kreis* 196/197 (1990) 96–99.

Die *Ungarische Karma Kagyüpa Gemeinschaft* (Karma Ratna Ling Dargye) bildet eine weitere Gruppe in dieser tibetisch-buddhistischen Traditionslinie. Sie wird von Gyula Steiner geleitet und ist ebenfalls seit 1990 in Budapest ansässig. Der in Schweden lebende tibetische Lama Ngawang und der ungarngebürtige Lama Csöpel betreuen die Gemeinschaft; beide verbringen einen Großteil ihrer Zeit in Ungarn. Die Gemeinschaft hat 1991 etwa 100 km nordöstlich von Budapest in Tar ein Meditationszentrum errichtet. In ihm werden auch die gut besuchten Seminare von Ole Nydahl veranstaltet. Der 14. Dalai Lama weihte dort 1992 eine 16 Meter hohe *stûpa* ein; es war der zweite Ungarn-Besuch des Dalai Lama. Im Juni 1993 war der Dalai Lama erneut in Ungarn und weihte die vom koreanischen Mönch Jiu Soo Lee erbaute 32 Meter hohe *stûpa* in Zalaszántó.[15]

In Budapest gibt es weiterhin die buddhistische Gemeinschaft des ›heilenden Buddha‹ *Szangye Menlai Gedün* (A Gyógyító Buddha Közössége), die ihre Hauptaufgabe in der Verbreitung der tibetischen Heilkunst sieht. Aus einer koreanisch-chinesischen Kampfsportgruppe entstand die *Ungarische Ch'an Buddhistische Gemeinschaft* (Magyarországi Csan Buddhista Közösség). Neben Astrologie und *Dharma*-Studien beschäftigt sich die etwa 90 Personen umfassende Gruppe vorwiegend mit Kung-Fu-Kampftechniken.[16] Mitglieder der Gruppe hatten auch den Personenschutz des Dalai Lama bei seiner dritten Ungarnreise übernommen.

Als sechste offiziell registrierte Institution besteht seit 1990 *Das Tor des Dharma* (A Tan Kapuja Buddhista Egyház). Im *Tor des Dharma* sind sieben verschiedene buddhistische Gruppen und Organisationen unterschiedlicher Größe zusammengeschlossen. Mitglieder sind die Kwan Um Zen Gruppe (koreanisches Zen), eine Zen-Gruppe in der Linie Deshimaru Rôshis, eine tibetisch-buddhistische Gruppe um Sogyal Rinpoche, eine ›Gemeinschaft für intuitive Einsicht‹, die Gruppe ›Westliche Lehre tantrischer Gemeinschaft‹, eine Interessengemeinschaft zur Errichtung eines Religionsklosters sowie die Hochschule für buddhistische Religionsstudien (Buddhistisches Institut).

Das *Buddhistische Institut* wurde 1991 als religiöse Lehrinstitution in mahâyâna-buddhistischer Ausrichtung gegründet. Seine Hauptaufgabe ist die Ausbildung zukünftiger Dharmalehrer und die allgemeine Unterweisung in buddhistischer Geschichte, Philosophie, Kunst, Lehre und Praxis. Auch das Erlernen der für Buddhismusstudien maßgeblichen Sprachen, u. a. Tibetisch, Sanskrit und klassisches Chinesisch, steht auf dem Lehrplan. Von staatlicher Seite erhält das Institut in bescheidenem Umfang Fördergelder zur Bezahlung der Dozenten. Weitere Einnahmen kommen aus Studiengebühren der Studenten und aus Gebühren für Abendkurse.

Im Sommer 1993 wurden etwa 120 Studenten und Studentinnen von 30 Lehrern und Dozenten unterrichtet. Von den jährlich etwa 150 bis 170 Anträgen auf Aufnahme in das Institut können jedoch auf Grund der begrenzten Möglichkeiten nur etwa ein Drittel positiv beschieden werden. Eine Ausweitung auf 160 Studenten und 40 Lehrer ist

---

[15] Siehe das Bild der imposanten *stûpa* in dem Bericht von ACHIM WILLFAHRT, »Private Pilgerfahrt zu ungarischem Stûpa«, in: *Die fliegenden Blätter*, Nr. 2, 1993, 13. Siehe auch LIESL BLUMENTHAL, »Seine Heiligkeit in Ungarn. Einweihung des größten Friedensstûpa Europas«, in: *Tibet und Buddhismus 7,4 (1993) 38.*

[16] Angaben laut brieflicher Mitteilung von Devamitra an Russell Webb vom 27.04.1991.

vorgesehen. Ein wichtiger Schritt in die Richtung war der Umzug innerhalb Budapests in ein größeres als das zuvor vorhandene Lehrgebäude im Herbst 1993.

Der erste Vierjahreskurs (acht Semester) wird 1994 enden. Nach Abschluß der Ausbildung kommen an Berufsmöglichkeiten neben allgemeinen Tätigkeitsfeldern im sozialen und kulturellen Bereich Arbeiten im Forschungs- und Lehrbetrieb in Frage. Das Studium kann aber auch aus persönlich-religiösem Interesse und als Vorbereitung für weitere Studien aufgenommen werden. Gelegentlich besteht auch die Absicht, im Anschluß als buddhistischer Lehrer oder Mönch in Ungarn zu wirken.

Die neuen politischen Freiheiten seit 1989 haben schnell zahlreiche neue buddhistische Gruppen in Ungarn entstehen lassen. Ihre Größe reicht von einigen wenigen bis zu mehreren hundert Mitgliedern. Genaue Zahlen sind jedoch schwer zu ermitteln, da die Zurechnung als Gruppenmitglied oft unterschiedlich gehandhabt wird und in den meisten Fällen auch keine strengen Aufnahmeregularien bestehen.[17]

Grenzen und Perspektiven des Buddhismus in Ungarn

Obwohl in Ungarn seit 40 Jahren mit der Buddhistischen Mission eine institutionalisierte buddhistische Anlaufstelle und Gruppe existiert hat, befindet sich der Buddhismus in Ungarn noch ganz offensichtlich im Pionierstadium. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß während der Zeit des Sozialismus »Religion« als zu überwindendes Stadium gesellschaftlicher Entwicklungen eingestuft war und somit keinerlei Kenntnisse über Religionen im Schulunterricht vermittelt wurden.

Andererseits besteht in Ungarn ein reges Interesse an alten wie neuen Religionen. Dieses belegt nicht zuletzt der Zulauf zu christlichen Gemeinschaften. Leiter buddhistischer Gruppen zeigen sich oftmals überrascht, über welche Informationskanäle Interessierte zu ihren Gruppen fanden. Bislang konzentriert sich das buddhistische Leben Ungarns fast ausschließlich auf die Hauptstadt Budapest. Allerdings lebt in ihr auch ein Fünftel der Gesamtbevölkerung.

Derzeit befinden sich die zwölf Gruppen und Organisation im Aufbau- und Konsolidierungsstadium. Die meisten der Gruppen sind auf Besuche buddhistischer Lehrer aus dem Ausland angewiesen. Die neuen Freiheiten ermöglichen aber auch Besuche von ungarischen Buddhisten in österreichischen oder deutschen Zentren, obwohl die materiellen Ressourcen dazu oftmals sehr eingeschränkt sind. Ein gegenseitiger Erfahrungsaustauschprozeß von ungarischen, westlichen und asiatischen Buddhisten und Buddhistinnen setzt allmählich ein, so daß in absehbarer Zeit eigene, ungarisch-sprechende buddhistische Lehrer nachwachsen werden. Für die Verbreitung einer Religion in einem für sie fremden, neuen Land ist dies ein wichtiger Tatbestand und zugleich ein Indikator, ob es der Religion gelingen wird, dauerhaft Fuß zu fassen.

---

[17] Die Informationen zu den Entwicklungen seit 1989 beruhen auf Gesprächen, die der Verfasser im Juli 1993 mit József Horváth (AMM-Bruderschaft), Pál Farkas (Rektor des Buddhistischen Instituts) und István Gruber (Karma Decsen Özel Ling) in Budapest führte. Ihnen sei herzlich gedankt, ebenso der Tochter von József Horváth, die unser Gespräch übersetzte.

Anders als in westeuropäischen Ländern ist die Tradition des südlichen Buddhismus, des Theravâda, in Ungarn bislang nur wenig rezipiert worden. Waren die rationalistischen Interpretationen auf der Grundlage des Pâli-Kanons etwa in England und Deutschland von ihren Anfängen im ausgehenden 19. Jahrhundert bis weit in die sechziger Jahre prägend und dominant gewesen,[18] so ist diese Traditionsausrichtung hier mit kurzen Ausnahme bislang nur unzureichend zur Kenntnis genommen worden. In Ungarn liegt, dieses zeigen auch die Neugründungen seit 1989, der Schwerpunkt auf der Rezeption zen- und tibetisch-buddhistischer Ausrichtungen. Hier mag auch der ausländische Einfluß in Form von Besuchsreisen buddhistischer Lehrer ausschlaggebend gewesen sein. In den westeuropäischen Ländern sind gerade diese Traditionen seit etwa zwei Jahrzehnten deutlich im Aufschwung.

Es dürfte wohl nicht allzu spekulativ vorausgegriffen sein, ein weiteres und allmähliches Anwachsen buddhistischer Aktivitäten in Ungarn anzunehmen. Seit Mitte 1992 gewinnen in Ungarn jedoch Bestrebungen an Boden, das liberal und offen gehaltene Religionsgesetz zu ändern und einzuschränken. Ansatzpunkt ist hier ebenso wie in einigen westeuropäischen Ländern die kontrovers geführte Debatte um den Stellenwert neuer religiöser Bewegungen. In der Bundesrepublik etwa wurden und werden diese religiösen Gruppen als »Jugendreligionen« oder »Jugendsekten« bezeichnet und damit eindeutig negativ gekennzeichnet.[19] In Ungarn führte diese vornehmlich von außen hereingetragene und in den Medien hochstilisierte Debatte dazu, daß mittlerweile vier Gemeinschaften bzw. Organisationen aus dem Spektrum neuer religiöser Bewegungen wegen angeblicher oder vermuteter »Destruktivität« die gewährten staatlichen Fördergelder gestrichen wurden.

Darüber hinaus wird jedoch angestrebt, die Auflagen zur Registrierung als Körperschaft zu erhöhen: zukünftig sollen, so die zunehmend offensiver auftretenden Interessenkreise, nur *die* Religionsgemeinschaften staatliche Anerkennung und Förderung erhalten, die 10.000 Mitglieder und eine mehr als 100 Jahre dauernde Existenz in Ungarn vorweisen können. Buddhistische Gruppen würden, das ist offensichtlich, die offizielle Anerkennung nicht erreichen können. Staatliche Zuschüsse, deren Höhe je nach Aufgabe und Zielsetzung der einzelnen Gemeinschaft oder Institution gestaffelt ist, würden wegfallen. Buddhistische Gruppen stehen jedoch auf Grund fehlenden Lobbyings in den ministeriellen Etagen ohnehin am unteren Ende der Förderliste. Der Wegfall würde, eventuell mit Ausnahme des Buddhistischen Instituts, das auf Bezahlung der Dozenten aus dem Ausbildungsfond angewiesen ist, die Gruppen in ihrer Existenz nicht gefährden. Schwerwiegender für die Buddhisten Ungarns wäre jedoch der Verlust an Reputation und gesellschaftlicher Anerkennung, der mit einer Marginalisierung und eventuell möglichen Stigmatisierung einhergehen würde.

---

[18] Siehe IAN OLIVER, *Buddhism in Britain*, London 1979, 21–88, und JEFFREY SOMMERS, »Theravâda Buddhism in Great Britain«, in: *Religion Today* 7, 1 (1991) 4–7, sowie MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1993, 50–79.

[19] Siehe dazu den Rückblick und die Bestandsaufnahme in GÜNTER KEHRER/FRANK USARSKI (Hg.), *20 Jahre ›Jugendsekten‹-Debatte*, Marburg 1994 (im Druck).

KLEINE BEITRÄGE

Missionen und Missionswissenschaft in Süd-Ost- und Ost-Europa[1]

von Marco Orsolic

Mit dem schnellen Umsturz der sogenannten ›Volksdemokratie mit sozialistischer Prägung‹, der von Gorbatschow und von der Gesamtentwicklung der letzten 30 Jahre (besonders in den KSZE-Konferenzen von Helsinki bis Paris) vorbereitet und ausgelöst wurde, ist fast über Nacht (seit 1989) der einst ›Eiserne Vorhang‹ der europäischen Bühne zerrissen worden. So hat Europa einen großen Schritt auf dem Weg zum »Haus Europa« gemacht. Es wurden auch die politischen Voraussetzungen für eine neue Rolle und Verantwortung der Christenheit geschaffen. In einem seiner letzten Dokumente (›Redemptoris missio‹ vom 7.12.1990) hat Papst Johannes Paul II. mit Recht betont, daß unsere Missionen erst am Anfang stehen. Die im Dezember 1991 in Rom abgehaltene Bischofssynode für Europa nannte diese Zeit einen ›Kairos‹ für Europa.

In Ost- wie in Süd-Ost-Europa befinden sich die missionarischen Arbeiten und die Missionswissenschaft erst am Anfang. Deshalb muß dieser Neuanfang sehr genau durchdacht, kontextuell verstanden und kühn, d.h. prophetisch-charismatisch formuliert werden. Die Missionen in Süd-Ost- und Ost-Europa verstehen sich trinitarisch, d.h. Menschen werden auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft und nicht auf den Namen des Kaisers, des Patriarchen oder des Papstes. Taufe im Namen des Dreieinigen Gottes ist zuerst Eingliederung in Christus und Wiedergeburt wie auch Gleichgestaltung mit Christus; ein Hinein-Getauft-Sein in Tod und Auferstehung Jesu Christi. Aber konkret geschieht es – dies hat besonders der Krieg in Ex-Jugoslawien gezeigt –, daß erwachsene Menschen die Taufe oft als Eingliederung in ein serbisches, kroatisches, ukrainisches, polnisches oder russisches Volk und als Gleichgestaltung mit der jeweiligen konkreten Tagespolitik mißverstehen. In Serbien wird oft über den serbischen Glauben, über serbische Weihnacht und über ein serbisches Neues Jahr gesprochen. Dieses Verständnis nährt auch den Katholizismus in Kroatien, wenn auch in schwächerer Ausprägung. Die Zerrissenheit der Christenheit und die Gleichsetzung von Religion und Nation, Kirche und Staat, Theologie und nationaler Ideologie zerreißt in Süd-Ost- und Ost-Europa fast jeden Menschen. Der tragende Grund missionarischer Tätigkeit soll der Wille Gottes bleiben, der »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Jesus

---

[1] Kurzfassung eines Referates, das gehalten wurde vor dem Wissenschaftlichen Arbeitskreis katholischer Missionswissenschaftler am 23. September 1993 in Sankt Augustin.

Christus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle« (1 Tim 2,4–6), »und in keinem anderen ist das Heil zu finden« (Apg 4,12). Um das verwirklichen zu können, brauchen wir ein gezieltes, durchdachtes und gründlich vorbereitetes Projekt Süd-Ost- und Ost-Europa.

1. Das Projekt soll interreligiös und multireligiös sein und alle drei monotheistischen und geoffenbarten Religionen, d.h. Christentum (mit seinen verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften), Islam und Judentum umfassen.

2. Das Projekt soll von den religiösen und kirchlichen Institutionen Europas unterstützt oder zumindest mit ihrer Zustimmung vorbereitet werden.

3. Stützpunkte für die Verwirklichung des Projektes sollen ›Häuser der Religionen‹ sein (Informations-, Begegnungs-, Meditations- und Forschungszentren), die möglichst einheitlich strukturiert sein sollten.

4. Das Projekt soll mit dem Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung beginnen und immer wieder über religiöse bzw. theolgische Begründungen der Menschenrechte reflektieren. Nur so werden die Religionen wieder ihre Glaubwürdigkeit in diesem Teil Europas zurückgewinnen.

5. Das Subjekt des Projektes sollen vor allem die Menschen aus dem Volk Gottes sein, die sich mit den Einheimischen vereinigen sollen. Gemeint und angesprochen sind die Menschen des Volkes Gottes aus ganz Europa.

Die Missionen verwirklichen sich nicht in einem luftleeren Raum, sondern sie beschäftigen sich mit konkreten Menschen, die in den letzten 50–70 Jahren zum Teil von verschiedenen Ideologien stark beeinflußt waren. Deshalb kann die Missionierung hier nicht gelingen, wenn man nicht die jeweilige kulturell-religiös-nationale Situation versteht und sie genau interpretiert. Wir benötigen in Süd-Ost- und Ost-Europa eine Art ›Theologie der Zweiten Welt‹. Wir kennen die sogenannte ›Erste Welt‹, womit die westeuropäische und nordamerikanische Welt und somit die industrialisierte Welt gemeint ist. Wir wissen auch ziemlich genau, was ›Dritte Welt‹ bedeutet. Wo aber sind die Menschen und die Länder der ›Zweiten Welt‹ vertreten? Darüber haben wir uns bisher noch keine Gedanken gemacht. Aus politischen Gründen, aus Mangel an einer grundlegenden Religionsfreiheit war dies bis jetzt auch kaum möglich. Die ›Theologie der Zweiten Welt‹ sollte zunächst die Geschichte und die Lebensformen der Christenheit im Osten kritisch durchdenken und aufarbeiten und sich den erstarrten Formen des religiösen Traditionalismus widersetzen. Das beinhaltet auch einen klaren Widerstand gegen immer wieder aufkeimende Versuche, Gewalt religiös zu legitimieren. Somit könnte buchstäblich verwirklicht werden, was über die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute im vierten Kapitel der Konzilskonstitution ›Gaudium et spes‹ erwähnt ist. Spaltungen zwischen einem Bekenntnis-Glauben und den täglichen Lehren gehören zu den schwersten Verwirrungen unserer Zeit, wie das Zweite Vatikanum betonte. Deshalb benötigen wir eine Re-Evangelisierung im Sinne kritischer Aufarbeitung der Vergangenheit und eine Inkulturation im Sinne von ›Ad gentes‹ (Nr. 22) und ›Evangelii nuntiandi‹.

6. Die Begründung für das Projekt ist in der Tatsache zu suchen, daß Ost- und Süd-Ost-Europa theologisch unentwickelt sind und daß die Religionen in der gegenwärtigen Situation nicht ohne die Unterstützung der Kirche in der ›Ersten Welt‹ auskommen können. Diese Unterstützung bedeutet in erster Linie geistige Assistenz, nicht aber

Bevormundung oder eine Art geistlichen Protektorates. Viele Menschen im Osten haben jahrhundertelange ›Evangelisierung‹ als Eingliederung ins christliche Abendland oder katholische bzw. protestantische Proselytenmacherei (Bekehrung zum katholischen bzw. protestantischen Glauben) verstanden. Deshalb ist von nun an im weitesten Sinne des Wortes ökumenisch zu handeln.

7. Um überhaupt ein Zusammentreffen zu erreichen, ist es wichtig, daß man sich an einige Grundprinzipien hält:

a. Kirche und Staat, Tagespolitik und Religion, Theologie und nationale Ideologie müssen deutlich voneinander getrennt sein. Daraus ergibt sich die Konsequenz:

b. für den interreligiösen Dialog und die Zusammenarbeit kann es keine anderen politischen Voraussetzungen geben als diejenigen, die dem Grundethos zu entnehmen sind.

8. Spezialfall Ex-Jugoslawien: Über Ex-Jugoslawien kann man nicht reden, wenn man nicht einen guten politischen Verstand besitzt. Nechru hat in den 60er Jahren gesagt, daß Jugoslawien ein Land sei, das man sehr schlecht verstehen könne, weil es sich aus sechs Republiken, fünf Nationen (damals waren die Muslime keine Nation), vier Religionen, drei Sprachen, zwei Schriften und einer Partei zusammensetzt. 1990 wollten wir die Menschenrechte und einen politischen Pluralismus und damit die mehrparteilichen Wahlen erreichen. Dies ist auch gelungen. Aber dann haben sich zwischen Serbien und Montenegro auf der einen Seite und den vier Republiken Mazedonien, Slowenien, Kroatien und Bosnien-Herzegowina auf der anderen Seite krasse Unterschiede gezeigt. In Bosnien und Herzegowina sind auch die ersten mehrparteilichen Wahlen erfolgt. Die Vertreter der nationalen Parteien bildeten eine Koalition, d.h. alle Bürger von Bosnien und Herzegowina wählten zwei Serben, zwei Muslime, zwei Kroaten und eine siebte Person stellvertretend für alle anderen in das Präsidium. Als Vertreter der Volksgruppen ins Präsidium eingetreten waren, sahen sie sich mit der ungeschickten UN-Diplomatie von Lord Carrington konfrontiert. Es geschah dann, daß sich unsere gewählten Vertreter nach und nach mit der Politik der Vereinten Nationen einverstanden erklärten.

So ist eine merkwürdige Situation entstanden. Zuerst hat die sogenannte Jugoslawische Volksarmee, die in Wirklichkeit immer eine kommunistische Volksarmee war, seit Anfang 1991 Schritt für Schritt einen Putsch gegen uns alle unternommen. Eigentlich hätten wir gegen diese Putschisten und Militaristen kämpfen müssen, die eigenen Angaben zufolge Waffen im Wert von über 52 Milliarden besitzen. So aber haben die Vertreter der Nationalideologie unsere moderne Nation zum Sterben degradiert und sich selbst zu Herrschern aufgeschwungen.

Deshalb ist die Situation in Bosnien-Herzegowina und in ganz Ex-Jugoslawien so verwirrend und so schwer; deshalb führen wir einen Krieg, der eher ins Mittelalter als ins 20. Jahrhundert gehört. Die Religionsgemeinschaften sind praktisch während der letzten demokratischen Wahlen eine Art Träger für nationale Ideologien gewesen, besonders in Bosnien-Herzegowina. Prophetische Stimmen der Kirche waren verstummt und die prophetisch-charismatische Dimension des Evangeliums war nicht genug präsent. Gegenseitig haben sich religiöse Menschen und Politiker und sogar die kirchlichen Amtsträger die Schuld für diesen Krieg zugeschrieben. So hat Ende

September 1992 der serbische Metropolit Johann von Zagreb im ZDF erklärt, daß die katholische Kirche und der Vatikan mit deutlichen Zeichen antiserbischer Politik Schuld an diesem Krieg tragen. Die Kirchen haben sich gegenseitig oft verleumdet und damit hat der Glaube selbst an Glaubwürdigkeit verloren. Dies geschah gerade in einer Zeit, in der die politischen Vorraussetzungen geschaffen waren, daß die Kirchen und der Islam in ihren authentischen Werten vom Evangelium bzw. Koran her aufgegriffen werden konnten, weil die mit dem Atheismus verbundenen Theorien und politischen Praktiken ihre Glaubwürdigkeit verloren hatten. Deshalb glaube ich, daß es sehr wichtig ist, gute europäische Projekte für eine Re-Evangelisierung zu entwickeln, die konkrete Handlungen ins Leben rufen und versuchen, mit den bereits oben beschriebenen ›Häusern der Religionen‹ etwas zu verändern.

Bemerkungen zu Roque Mesquitas *Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis. Eine Studie zu seiner Saṃvitsiddhi*[1]

von Jayandra Soni

Früh in der Geschichte indischen Denkens wurde den folgenden Fragen in konsequenter Weise Aufmerksamkeit gewidmet: Was eigentlich sind Erkenntnis, zuverlässige Erkenntnismittel und die Gültigkeit der Erkenntnis? Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen nimmt eine bedeutende Stellung in der scholastischen Epoche der Geschichte der indischen Philosophie ein und kommt in den Kommentaren zu der *sūtra*-Literatur besonders zum Tragen. Die Entwicklung der Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragen geht Hand in Hand mit einer Disputierkunst, die schon in der vorchristlichen Zeit gut organisiert gewesen zu sein scheint, insofern als es allgemein anerkannte Regeln der Redewettkämpfe gegeben hat. Somit war jede Schule gezwungen, ihre Grundannahmen und Gedankengänge zu klären, sie systematisch darzustellen und sie gegen die Kritik der anderen Schulen zu verteidigen. Dieses Muster ist in MESQUITAS Studie, die aus zwei Teilen besteht, ersichtlich. Im ersten Teil wird die Realität der Welt durch das Mittel der Schlußfolgerung nachgewiesen, einerseits in der Darstellung von Yāmunas eigener Lehre und andererseits in Yāmunas Polemik gegen die Yogācāra-Buddhisten, die Advaita-Schule und die Schulen der Mīmāṃsā. Im zweiten Teil wird die Realität der Welt mittels Wahrnehmung nachgewiesen. Der Wahrnehmungsbeweis der *Saṃvitsiddhi* ist verloren. MESQUITA hat es unternommen, ihn aufgrund von anderen Materialien Yāmunas und späteren Viśiṣṭādvaita-Autoren zu rekonstruieren. Auch dieses wird argumentativ mit der Polemik vor allem gegen den Advaitin Maṇḍana Miśra untermauert worden.

Die traditionelle Methode in der Kommentarliteratur, wobei jedes System sich seinen eigenen philosophischen Anliegen erst nach einer epistemologischen Vorbereitung und Aufbereitung zuwendet, stellt die Bedeutung der Rolle der Erkenntnistheorie deutlich dar. Denn nur nach einer präzisen Definition von Erkenntnis, einer klaren Darstellung der Anzahl und Arten der Erkenntnismittel und nach einer rationalen Verteidigung, warum gerade diese für gültig angesehen werden, können die Annahmen der jeweiligen anerkannten philosophischen Kategorien und Konzepte glaubwürdig gemacht werden.

Diese epistemologische Ausrichtung versuchte, die Basis für einen intelligiblen Diskurs zu liefern bezüglich Themen alltäglicher Erfahrung. Letztlich diente sie – indirekt – dem Zweck, die alltägliche Erfahrung von dem zu unterscheiden, was das

---

[1] Der Beitrag versteht sich als ausführliche Rezension des Werkes von ROQUE MESQUITA: *Yāmunācāryas Philosophie der Erkenntnis. Eine Studie zu seiner Saṃvitsiddhi* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 563; Veröffentlichung der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, 24) Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften / Wien 1990; 314 S.

Wissen um die Wirklichkeit ausmacht, oder aufzuzeigen, wie die Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragen zu einem Wissen um die eigentliche Natur des Menschen führt. In diesem Sinne stellt die indische Epistemologie eine Philosophie des Seins und des Wissens dar. Sie impliziert dabei einen metaphysischen Anteil, wo die empirische Subjekt-Objekt-Unterscheidung, die für den alltäglichen Gebrauch unerläßlich ist, aufgehoben wird.

Für diesen Kontext, wie auch für die Philosophie im allgemeinen, ist der Einfluß Śaṅkaras klar ersichtlich und scheint bei Yāmuna bemerkbar zu sein: Śaṅkara dürfte ihm »als Vorbild gedient haben, wenn er den Wesenskern des Ātmā, wie dies in der Mīmāṃsā üblich war, als ›Ich‹ (*aham*) bestimmt...« (21) und, im Anschluß an Śaṅkara kann Yāmuna lehren, »daß das Selbst als lichthaftes und transzendentes Prinzip, insofern es nie Erkenntnisobjekt sein kann, eine *a-priori* Voraussetzung für jedes Objekterkennen ist« (22). Jedoch erkennt Yāmuna nicht Śaṅkaras advaitischen Standpunkt an, daß die alltägliche Realität letztendlich illusorisch ist.

Die epistemologischen Theorien basieren auf dem, was als gültige Mittel für Erkenntnis angesehen wird. Jedes der indischen Denksysteme erkennt seine eigene Anzahl von Erkenntnismitteln an, und sie reicht in den Hauptströmungen von einem bis sechs: die Cārvāka-Schule erkennt letztlich nur die Wahrnehmung an; Vaiśeṣika und Buddhismus akzeptieren nur zwei, Wahrnehmung und Schlußfolgerung; die Sāṃkhya-, Śaiva-Siddhānta- und Viśiṣṭādvaita-Schulen erkennen zusätzlich das glaubwürdige verbale Zeugnis an, z.B. einen autoritativen Text oder eine Aussage einer glaubwürdigen Person; der Nyāya erkennt vier an, indem noch der Vergleich oder die Analogie hinzugefügt wird; die Prābhākara-Mīmāṃsā-Schule fügt noch Vermutung oder Annahme einer Tatsache hinzu; die Bhāṭṭa-Mīmāṃsā- und Advaita-Vedānta-Schulen akzeptieren sechs, indem sie die Erkenntnis, das Wahrnehmen vom Nicht-Sein eines Dinges dazufügen.

Mittels einer detaillierten logischen Argumentation rechtfertigt jede Schule die Art und Anzahl der von ihr akzeptierten Erkenntnismittel. Was immer ihre Gründe sein mögen, alle Schulen ohne Ausnahme stimmen darin überein, daß gewisse Bedingungen erfüllt werden müssen, damit jedes der anerkannten Erkenntnismittel seine besondere Rolle behält. Diese Bedingungen lassen sich so in vier Punkte zusammenfassen: 1) Die Erkenntnis, die jedes einzelne Mittel fördert, muß neu und nicht durch irgendwelche andere Mittel erlangbar sein. 2) Ein Mittel kann einem anderen helfen, Erkenntnis zu ermöglichen, z.B. Wahrnehmung kann die Erkenntnis, die durch Erschließen zustandegekommen ist, unterstützen, doch das Mittel, um das es sich handelt, soll nicht auf andere zurückführbar sein. 3) Der Erkenntnis, zu der man mit einem bestimmten Mittel gelangt, sollte nicht durch ein anderes Erkenntnismittel widersprochen werden können. 4) Die akzeptierten Erkenntnismittel sollten sich auf Vernunft berufen können und im Fall der Autorität der geoffenbarten Schriften zum Beispiel muß die geoffenbarte Wahrheit wahrscheinlich erscheinen und muß verständlich gemacht werden können in bezug auf menschliche Erfahrung. Ansonsten wäre die geoffenbarte Wahrheit nutzlos.

Es ist bemerkenswert, daß die Erkenntnistheorie der jeweiligen Schulen eng mit ihren metaphysischen Annahmen verbunden ist. So z.B. verteidigt Śaṅkara seine Theorie der Überlagerung (*adhyāsa*) durch die Beschäftigung mit dem Erkenntnisvorgang des

Menschen. Ferner untersucht die indische Epistemologie, welche Mittel uns gültige Erkenntnis liefern, und versucht damit auch, das Phänomen Irrtum zu erklären. Sie will aufzeigen, was es bedeutet, Objekte so zu erkennen, wie sie wirklich sind. Dabei weist sie auf das erkennende Subjekt hin, das ein Objekt durch bestimmte Erkenntnismittel wahrnimmt. In diesem Zusammenhang bezieht sich jede Erkenntnistheorie auf eine Irrtumslehre, die mit den metaphysischen Voraussetzungen der betreffenden Schule oder Richtung, in Bezug steht. Eine umfassende Erkenntnislehre beinhaltet also auch eine Theorie des Irrtums. Dementsprechend beschäftigt sich ein beträchtlicher Teil von MESQUITAS Studie mit Yāmunas Kosmologie und Irrtumslehre (Teil 2, 181–279).

Die zahlreichen Irrtumslehren können in zwei große Gruppen unterteilt werden, die als »realistisch« und »idealistisch« bezeichnet werden können. Es gibt zwei sogenannte realistische Irrtumslehren: 1) *Akhyātivāda*, die Lehre, daß Irrtum ein Mangel der Erkenntnis ist, d.h. Irrtum ist eine partielle oder unvollständige Erkenntnis. Mit anderen Worten, es gibt eigentlich keinen Irrtum als solchen, und man sollte eher von einer mangelhaften Erkenntnis sprechen, die die zutreffenden Eigenschaften eines Objektes nicht von den nichtzutreffenden unterscheidet, z.B. wenn man einen Strick als Schlange sieht oder einen Kristall als rot. In beiden Fällen gibt es jeweils zwei Erkenntnisse, die nicht unterschieden sind, einerseits der Strick als Strick und die Schlange als Schlange und andererseits der Kristall und ein roter Gegenstand daneben, wie z.B. eine rote Blume. Der Irrtum besteht in dem Unvermögen, das jeweilige Objekt getrennt zu erkennen. Das letztendlich bestimmende Kriterium ist die Verwendung der Erkenntnis im alltäglichen Leben (*vyavahāra*). Diese Lehre wird hauptsächlich von der Prābhākara-Mīmāṃsā vertreten und mit bedeutsamem Unterschied auch von der Sāṃkya-Schule und von Yāmuna (22 und 240ff). Rāmānuja hat später diese Lehre übernommen und hat sie für den Viśiṣṭādvaita unter dem Namen *yathārthakhyāti* oder *satkhyāti* bekannt gemacht. 2) *Anyathākhyātivāda* ist die zweite Irrtumslehre der sogenannten realistischen Art. Dies ist die Lehre der Erkenntnis eines Objekts als etwas »anderes« als das, was es wirklich oder tatsächlich ist. Diese Lehre wird auch *viparītakhyāti* genannt und bezeichnet damit eine ›umgekehrte‹ Erkenntnis. Ihre Vertreterinnen sind die Bhāṭṭa-Mīmāṃsā-, Nyāya-Vaiśeṣika- und die Yoga- und Śaiva-Siddhānta-Schulen. Jede Schule interpretiert diese Irrtumslehre im Rahmen ihrer eigenen philosophischen Annahmen. Kumārila Bhaṭṭa z.B. erklärt sie so: Der Kristall und das Rote sind beide wirklich und werden auch so erkannt. Der Irrtum jedoch besteht in der Charakterisierung des Kristalls als etwas, was er nicht ist.

Die idealistischen Richtungen mit Bezug auf die Irrtumslehre lassen sich in drei Gruppen klassifizieren. 1) *Ātmakhyātivāda* lehrt die Theorie, daß alle Erkenntnisse in ihren objektivierenden Modi an sich illusorisch sind und daß Irrtum im Alltäglichen ein ›doppelter‹ Irrtum sei. Diese Lehre wird hauptsächlich von der Yogācāra- oder Vijñānavāda-Schule des Buddhismus vertreten. Ihrer Ansicht nach gibt es prinzipiell kein externes Objekt, so daß jede Erfahrung oder Erkenntnis an sich illusorisch ist. Mit ihrem stark subjektiven Idealismus wird alles erklärt als ein Hervorrufen von Eindrükken aus dem sogenannten Vorrats-Bewußtsein (*ālayavijñāna*). Erkenntnis und Irrtum sind auch zu diesem Prozeß zurückführbar. 2) *Asatkhyātivāda* ist die Lehre, daß Irrtum eine Erkenntnis des Nicht-Existierenden ist. Aus verschiedenen metaphysischen

Annahmen und mit bedeutsamen Unterschieden wird diese Lehre sowohl von den Mādhyamika-Buddhisten als auch vom Mādhava-Vedānta vertreten. Die Mādhyamika-Interpretation dieser Lehre z.B. ist eng mit der Bedeutung des Wortes *asat* verbunden. Hier heißt *asat* nicht ein Nicht-Sein inmitten von Sein, sondern das Nichts überhaupt. Somit gibt es an sich weder ein wirkliches, externes Objekt noch Eindrücke, die etwas erkennen lassen. Das heißt, es gibt nicht nur keine Erkenntnis als solche, sondern auch Irrtum existiert letztendlich nicht. Mit anderen Worten: Wenn es keine Objekte gibt, gibt es eigentlich weder eine Erkenntnis noch einen Irrtum. 3) *Anirvacanīyakhyātivāda* besagt, daß ein betreffendes Objekt der Erkenntnis weder dieses noch jenes Ding sein kann, denn es ist eigentlich unbeschreibbar, d.h. das Objekt ist unbestimmbar. Dies ist im Allgemeinen die Advaita-Ansicht und wird von ihren Vertretern verschieden interpretiert. Yāmunas direkter Gegner in der Polemik gegen diese Lehre ist Vimuktātman (234ff).

MESQUITAS sorgfältige Studie, die die oben kurz dargestellten erkenntnistheoretischen Probleme im Detail behandelt, baut sich auf seine zahlreichen Beiträge über Yāmuna auf und besonders auf seine bereits erschienene Arbeit: *Yāmunācāryas Saṃvatsiddhi. Kritische Edition, Übersetzung und Anmerkungen. Mit einem Rekonstruktionsversuch der verlorenen Abschnitte* (Sitzungsberichte d. philosophisch-historischen Klasse d. Öst. Akademie d. Wissenschaften 504 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Heft 21) Wien 1988. Im Versuch, diese Arbeit »zu ergänzen und näher zu begründen« unternimmt es MESQUITA, die verlorenen Textstücke der *Saṃvatsiddhi* zu präzisieren bzw. zu vervollständigen (23–24). Die Erkenntnislehre selbst ist auf Grund von Yāmunas eigenen Ausführungen dargelegt. Jedoch ist sein ›Wahrnehmungsbeweis‹ bzw. die anderen damit verwandten Diskussionen, die in dem verlorenen Teil behandelt worden waren, aufgrund von Aussagen Rāmānujas rekonstruiert. Somit ist es ihm möglich, nicht nur Yāmunas ursprüngliche Wahrnehmungslehre zu erfassen, sondern auch seine Kosmologie, die Umwandlungslehre und die Lehre von der Einheit in der Verschiedenheit. MESQUITA geht davon aus, »daß Rāmānuja im Gegensatz zu den anderen späteren Viśiṣṭādvaita-Autoren die Schriften Yāmunas vollständig gekannt hat« (24).

Das grundsätzliche erkenntnistheoretische Problem dieser Studie ist es, die Realität der Welt nachzuweisen und zwar anhand zweier von den üblichen drei anerkannten Erkenntnismitteln der Viśiṣṭādvaita-Schule, nämlich durch Wahrnehmung und Schlußfolgerung. Dem dritten Mittel, dem geoffenbarten Wort oder dem Wort einer glaubwürdigen Person (*śabda/śruti/āptavacanam*) ist kein selbständiger Platz eingeräumt (es wird jedoch in einigen Stellen kurz besprochen, z.B. 159–160, 177–181). Allerdings hat Yāmuna dieses Thema getrennt behandelt in einem separaten Werk, das MESQUITA auch oft zitiert, nämlich in *Āgamaprāmāṇya*. Dieses Werk ist eine Verteidigung der Vaiṣṇava-Pāñcarātra-Āgamas, betrifft aber auch die Diskussion über die Āgama-Literaturgattung im allgemeinen, nämlich ob sie den gleichen Stellenwert als Offenbarung (*śruti*) haben wie die vedischen Schriften selbst. Yāmunas Behandlung dieses Themas ist wahrscheinlich die älteste, die sich nur auf die Gültigkeit der Āgamas bezieht.

Die traditionelle Reihenfolge der Behandlung der Erkenntnismittel, nämlich Wahrnehmung, Schlußfolgerung, das geoffenbarte Wort etc., wird von MESQUITA nicht eingehalten, obwohl sie in der *Saṃvitsiddhi* so traditionsgemäß behandelt wird. MESQUITA setzt die Schlußfolgerung vor die Wahrnehmung und begründet dies »sachlich« so: »Denn der Beweis aus der Schlußfolgerung besteht in der Begründung der realen Kausalität der Erkenntnis (*saṃvid*) und geht somit auch der Frage nach den apriorischen Vorbedingungen ihrer Genese nach« (7). Allerdings gibt es keine ausdrückliche Rechtfertigung der traditionell anerkannten Reihenfolge; aber sie ist implizit in der Tatsache, daß in der indischen Epistemologie Schlußfolgerung als Mittel dargestellt wird, das die Unterstützung der Wahrnehmung braucht. Die Berechtigung der Schlußfolgerung setzt eine Rechtfertigung der Wahrnehmung voraus. Ferner wird Wahrnehmung als erstes Mittel behandelt, wahrscheinlich weil sie das einzige Mittel ist, das unmittelbare Erkenntnis vermittelt, d.h. daß das Objekt der Erkenntnis direkt durch ein Sinnesorgan wahrnehmbar ist. Alle anderen Erkenntnismittel liefern eine Erkenntnis, deren Objekt nicht unmittelbar wahrzunehmen ist, z.B. wenn man aufgrund der Wahrnehmung von Rauch auf Feuer schließt, das man aber nicht sieht.

Wahrnehmung wird von allen Schulen als verläßliches Erkenntnismittel anerkannt, und jede Schule benutzt sie nicht nur für den Diskurs über die alltägliche Wirklichkeit, sondern auch dann, wenn es sich um ihre metaphysischen Annahmen handelt, z.B. in einer Diskussion über das Selbst als absolutes Prinzip. Die zwei wichtigsten Gegner Yāmunas in diesem Zusammenhang sind die Advaitins und die Buddhisten. Aus verschiedenen Gründen suchen beide, die Realität der Außenwelt zu leugnen, und da die Viśiṣṭādvaitins eine realistische Weltanschauung vertreten, mußte Yāmuna sich gegen sie verteidigen. Hier ist Yāmuna in vieler Hinsicht der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā verpflichtet. Kumārila Bhaṭṭa hatte »mit Entschiedenheit die Existenz des äußeren Gegenstandes gegen die Einwände der Yogācāra-Buddhisten wie Dignāga und Dharmakīrti verteidigt« (118), und Yāmuna übernimmt seine Methode, die er auch gegen den Advaita-Gegner Maṇḍana anwendet (119).

In Yāmunas Beschäftigung mit der Epistemologie ist ihre implizite Verbindung zur Metaphysik ersichtlich. »Denn ohne eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Realität der Welt wäre das gesamte Lehrgebäude und die damit eng verbundene Erlösungslehre gegenstandslos« (29). In diesem Zusammenhang spielt das Subjekt des Erkennens eine besondere Rolle. Der wesentliche Unterschied zwischen diesem Subjekt und den Objekten der Erkenntnis kommt besonders zum Tragen. In diesem Kontext sagt Yāmuna: »Eine Gegenstandserkenntnis ist nämlich ausschließlich eine Erkenntnis eines Gegenstandes (*viṣayavittir hi viṣayavittir eva*). Denn nicht durch diese wird das Selbst (*ātmā*) erkannt (*na hi tayā ātmavittiḥ*)« (32). Die Advaitins erklären »die absolute Unveränderlichkeit des Selbst durch die Ausschaltung jeder realen Kausalität« (33), während Yāmuna in seinem System versucht, »die Unveränderlichkeit des Selbst mit der realen Kausalität der Objekterkenntnis (*saṃvid*) zu vereinbaren« (33). Auch der buddhistische Standpunkt bezüglich der Unwirklichkeit der Außenwelt wird hier kritisiert. Das zentrale Anliegen in Yāmunas Werken besteht darin, die Realität der Welt nachzuweisen, und zwar durch die Wahrnehmung und die Schlußfolgerung.

Jedes Argument ist in MESQUITAs Studie anhand von Textstellen belegt und diskutiert. Er erreicht somit das wichtigste Ergebnis, »daß zum erstenmal die Wahrnehmungslehre Yāmunas in ihrer historischen Entwicklung rekonstruiert« und »die Irrtumslehre und Kosmologie Yāmunas erschlossen werden konnte« (7). Diese Studie ist damit ein wichtiger Beitrag über die geschichtliche Entwicklung der philosophischen Argumentationsmethode der Viśiṣṭādvaita-Schule.

BERICHTE

»Befreiender Dialog – Befreite Gesellschaft. Politische Theologie und Begegnung der Religionen in Indien und Europa«.

Internationale Tagung vom 8.10.–10.10.1993 in der Evangelischen Akademie Loccum

Über 100 Teilnehmer/innen aus Indien, den USA, Kanada, Deutschland und anderen europäischen Ländern trafen sich vom 8.10.–10.10.1993 in der Evangelischen Akademie Loccum, um als multikulturelle und ökomenische Gruppe über die zwei der wichtigsten und dringlichsten Herausforderungen zu beraten, vor die alle Gesellschaften heute gestellt sind, nämlich die Vielfalt religiöser Angebote und die zunehmende Armut und Verelendung breiter Bevölkerungsgruppen, vor allem in den Staaten der sogenannten Dritten Welt. Diese Problematik wurde am Beispiel der Situation der Unberührbaren in Indien, der Dalits, erläutert und diskutiert.

Die Teilnehmer/innen begannen ihre Diskussion mit einer Untersuchung der Lebenswirklichkeit der Dalits. Nahezu 120 Millionen Dalits (nicht eingerechnet die fast 80 Millionen Angehörigen der Stammesbevölkerung Indiens) leben außerhalb der Kastengesellschaft als Ausgestoßene und sind aufgrund nationaler und internationaler ökonomischer Strukturen zur Armut und zu entwürdigenden Lebensumständen verurteilt. Gerade die indischen Tagungsteilnehmer/innen sprachen sich vehement für einen interreligiösen Dialog aus, um diese unterdrückenden Strukturen richtig analysieren und schließlich gemeinsam beseitigen zu können.

Die zahlreichen Vorträge (*Befreiender Dialog in Indien*, von FELIX WILFRED/Universität Madras; *Dalit-Theologie*, von ARVIND P. NIRMAL/Gurukul Lutheran Theological College Madras; *Über die Balance von Pluralismus und Unterdrückung*, von PAUL KNITTER/Xavier University Cincinatti; *Das Fremde als Anfrage*, von MICHAEL VON BRÜCK/Universität München; *The Convergence of Dalit-Advaitic Theology*, von K.P. ALEAZ/Bishop's College Calcutta) hoben zum einen die Ursachen des Leidens der Dalits in einem Kastensystem hervor, das sich durch eine bestimmte hinduistische Tradition legitimiert, verschwiegen zum anderen aber auch nicht, daß es auch in anderen indischen nichthinduistischen Gemeinschaften Kasten oder kastenähnliche Strukturen gebe. Zwar war und ist für viele Dalits der Übertritt zum Christentum (oder auch zum Islam und zum Buddhismus) ein Ausweg aus ihrer Unterdrückung, aber auch in den christlichen Kirchen Indiens – vor allem in Tamil Nadu und Kerala – werden christliche Dalits diskriminiert. Kirche präsentiert sich nicht selten selbst als

Kastenorganisation. Eine Minderheit von Christen (etwa 30 Prozent), die Nicht-Dalits sind, schufen ein System, das die von christlichen Dalits gebildete Mehrheit (etwa 70 Prozent) vielfach ausschließt. So können Dalits in manchen Gebieten keine Leitungsfunktion in ihrer Kirche und keine gehobenen Stellungen im kirchlichen Schul- und Sozialwesen erreichen. Zwar verurteilen die Kirchen in Indien die Unterscheidung nach Kasten als unchristlich und menschenunwürdig, aber die innerkirchlichen Strukturen des Kastenwesens sind zäh.

Die Diskussion im Anschluß an die Vorträge machte folgende Punkte deutlich:

1. Um der Befreiung der christlichen Dalits willen ist es notwendig, die Kirche Südindiens als Dalit-Kirche anzuerkennen.
2. Der Tatsache, daß Dalit-Sein ein Leben in Würde bedeutet, muß Rechnung getragen werden.

Darüber hinaus konzentrierte sich die Diskussion auf die Beziehung zwischen Dalit-Theologie und der Begegnung der Religionen. Die in den Gesprächen entwickelten Perspektiven gingen jedoch über den indischen Kontext hinaus und berücksichtigten die Unterdrückten in allen Gesellschaften und wiesen zugleich auf die Verantwortung religiöser Menschen aller Religionen hin, sich für die Befreiung Unterdrückter und Versklavter einzusetzen. Zwar wurde der Begriff *Befreiung* zunächst im sozio-ökonomischen Zusammenhang definiert, aber die Tagungsteilnehmer/innen waren sich darüber einig, daß Befreiung ganzheitlich interpretiert werden muß, d.h. Befreiung hat auch die spirituelle Dimension des Lebens einzuschließen (Vortrag von Sr. SARA GRANT/Pune: *Die Betonung der Mystik bei den Ashramiten*) und muß sich zugleich in jeder einzelnen Person vollziehen. Die Diskussion um Befreiung im indischen Kontext führte dazu, die Notwendigkeit der Entwicklung einer europäischen Befreiungstheologie zu erkennen, die im sozio-ökonomischen Kontext einer multikulturellen Gesellschaft entstehen muß. Eine solche Theologie – so die Auffassung der Diskussionsteilnehmer/innen – hat ernsthaft die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten, Ungerechtigkeiten und Konflikte, seien sie lokal begrenzt oder global, einzubeziehen. Sie muß auf der Basis eines interreligiösen Dialogs, eines ökologischen Bewußtseins und interkultureller Solidarität entwickelt werden, denn Unterdrückung ist ein weltweites Phänomen, das nicht nur in sogenannten Dritte-Welt-Ländern, sondern auch in der euro-amerikanischen Sphäre zu beobachten ist. Häufig ist diese Unterdrückung zweigesichtig: Der Konsum der Wohlhabenden ist sowohl eine Quelle spiritueller Sklaverei als auch die Ursache von Armut und Unterdrückung anderer. Die Tagungsteilnehmer/innen waren der Auffassung, daß eine Zusammenarbeit unterschiedlicher sozio-ökonomischer und kultureller Gruppen auf der Grundlage eines gemeinsamen Interesses möglich ist. Sollten solche gemeinsamen Interessenspunkte nicht gefunden und deutlich erkennbar gemacht werden können, dann sind Konflikte und Polarisierungen unvermeidlich (Vortrag von ERNST PULSFORT/Katholische Akademie in Berlin: *Vom Säkularstaat zur Hindu-Gesellschaft?*).

In ihrem Bemühen um Befreiung stehen Christen möglicherweise in Opposition zu gegebenen ökonomischen Ansätzen, Strukturen und Praktiken ihrer politischen und kirchlichen Institutionen. Heute sind die Kirchen konfrontiert mit der krassen Alternative, sich entweder aktiv auf die Seite der Armen und Unterdrückten zu stellen und damit

dem Evangelium zu folgen oder den Status quo zugunsten der Unterdrücker und wirtschaftlich Privilegierten zu akzeptieren bzw. mitzutragen und so das Evangelium und seine Botschaft um seine eigentliche Kraft zu bringen.

Am Ende der Tagung waren sich die Teilnehmer/innen weitgehend darin einig, daß man einen Prozeß initiiert hätte, der durch weitere Treffen fortgeführt werden müßte, an denen sich Menschen unterschiedlicher Religionen und christlicher Konfessionen sowie unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen beteiligen sollen. Ein Folgetreffen 1995 im indischen Hyderabad – falls es die Finanzlage erlaubt – soll die auf dieser Loccumer Tagung vorgetragenen vielverheißenden Gedanken und Ideen fortführen.

Über die konkreten Ergebnisse der Tagung wird eine Dokumentation (Englisch-Deutsch/*Loccumer Protokolle*) erstellt, um die Diskussionen einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.

Berlin *Ernst Pulsfort*

NACHRUF

Günter Lanczkowski (1917–1993)

»Das Eindringen in den inneren Logos und die Grundintentionen, die der Manifestation religiöser Erscheinungen zugrunde liegen, erweist sich als die die Religionswissenschaft als selbständiges Fach fordernde und allein dem spezifischen Charakter von Religion genügende Aufgabe.« Mit diesem Satz hat der am 1. August 1993 im Alter von 76 Jahren verstorbene Heidelberger Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski die programmatische Definition seines Faches geliefert, die zugleich für seine persönliche, mehr als vier Jahrzehnte umfassende Tätigkeit als Forscher und Lehrer in dieser Disziplin zum Leitgedanken geworden ist. Natürlich stand er damit nicht allein. Indessen gehörte er doch zu der in Deutschland – anders als etwa in Skandinavien oder den angelsächsischen Ländern – nur kleinen Gruppe derer, die nach dem letzten Krieg mit diesem Fach gleichsam von vorn beginnen mußten, in einer Umwelt und unter Voraussetzungen, die einem solchen Vorhaben alles andere als günstig waren. Wie kaum ein anderer hat er auch persönlich die Entbehrungen und Enttäuschungen erfahren, die damit verbunden waren: langjährige Studienunterbrechung durch Krieg und Gefangenschaft, Promotion in Marburg mit 30, Habilitation in Heidelberg erst mit 43 Jahren, a.o. Professur mit 50 Jahren, nach der Emeritierung Einziehung der Stelle und Beendigung der institutionalisierten Vertretung des Fachs an der Universität.

Erst vor diesem Hintergrund kann man Umfang und Bedeutung der Lebensleistung ermessen, die der Verstorbene in diesem Fach erbracht hat, das er von Anfang bis Ende kompromißlos als eine nach Gegenstand und Methode durchaus selbständige Provinz der Geisteswissenschaften betrachtet und vertreten hat. Zuallererst gehörte dazu für ihn die Überzeugung, die ihn mit seinem großen Lehrer Friedrich Heiler verband, daß »Religionswissenschaft zu einem guten Teil Philologie« sei. Beginnend mit den klassischen Sprachen, wie er sie im Studium der evangelischen Theologie zu lernen hatte, erweiterte er sein Repertoire durch Sanskrit, Tibetisch, Ägyptisch, während eines Forschungsauftrages der DFG auch durch Koptisch, Awestisch, Sumerisch, Akkadisch, Hethitisch, Arabisch und Amharisch, schließlich kulminierend im Aztekischen. Damit schuf er sich die Möglichkeit, eine auf solider Quellenbasis beruhende historisch-phänomenologische Analyse eines breiten Spektrums religiöser Erfahrungen der Menschheitsgeschichte in Angriff zu nehmen. Die Auseinandersetzung mit Heiler führte ihn zu der Einsicht, daß die Pluralität der Phänomene nicht durch das Postulat einer Gemeinsamkeit aller Religionen gleichsam kurzgeschlossen werden dürfe. Dies schloß für ihn allerdings die unabdingbare Verpflichtung ein, sowohl das gesamte Szenarium historischer und aktueller Religionen so weit als möglich in seiner partikularen Vielfalt zu erfassen als auch eine Systematik der Religionswissenschaft in allen ihren Teilgebieten zu erarbeiten.

So entstanden einerseits alle die vornehmlich religionsgeschichtlichen Werke, von der Untersuchung *Aztekische Sprache und Überlieferung* (1970) und der *Religionsgeschichte Europas* (1971) bis hin zu der bahnbrechenden, leider nie aktualisierten Studie über *Die neuen Religionen* (1974), der *Einführung in die Religionsgeschichte* (1983), *Götter und Menschen im alten Mexiko* (1984) und der *Geschichte der nichtchristlichen Religionen* (1989), ferner die hunderte von lexikalischen Beiträgen zu religionsgeschichtlichen Themen. Im Rahmen gelehrter Einzelforschung erschienen dabei zahlreiche Artikel für die *Theologische Realenzyklopädie* (zuletzt noch in Bd. 21, 1991 – wohl seine letzte wissenschaftliche Publikation). Als Abhandlung in mehr populärer Gestalt, wie Lanczkowski sie meisterhaft beherrschte, sind eine Fülle von Beiträgen in *Meyers Neuer Enzyklopädie* ebenso zu nennen wie der *Schüler-Duden Religion* (1977), ein bewährtes Hilfsmittel für den Religionsunterricht in den Oberstufen.

Parallel dazu lief die lange Reihe der mehr phänomenologisch-systematischen Arbeiten, angefangen bei dem viel benutzten und mehrfach übersetzten Abriß der *Heiligen Schriften* (1956) über die besonders inhalts- und gedankenreiche Studie *Begegnung und Wandel der Religionen* (1971; wie viel von den späteren modischen Reden über interreligiösen Dialog ist darin schon vorweggenommen!) sowie die Einführungen in die Religionsphänomenologie (1978) und die Religionswissenschaft (1980) bis zu dem reizvollen Kompendium *Die heilige Reise* (1982). Auch in diesem Bereich werden jedoch sicherlich die thematisch weit gespannten und jeweils Höhepunkte der Forschung markierenden Artikel in der *Theologischen Realenzyklopädie* – deren Mitherausgeber und religionswissenschaftlicher Fachberater Lanczkowski von Bd. 2 (1978) bis Bd. 15 (1986) gewesen ist – auf Jahre hinaus Bestand und Wirkung haben.

Lanczkowski stellte außerordentlich hohe Anforderungen an seine Schüler, deren Zahl denn auch nie groß war. Da in seinem Lebenswerk ganz allgemein die Forschung eindeutig den Vorrang vor der Lehre hatte, ist er, wenigstens in den Jahren seines fruchtbarsten Schaffens, im Ausland, besonders in Skandinavien, wohl besser bekannt gewesen als in Deutschland. Seine letzten Lebensjahre und -monate waren, bedingt durch langjährige Überforderung, von schwerem Leiden des Leibes und der Seele überschattet. Sein Gedächtnis lebt fort in einem literarischen Werk, das in seiner Art in diesem Jahrhundert kaum seinesgleichen gehabt hat.

Heidelberg *Hans-Werner Gensichen*

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT IM AKADEMISCHEN JAHR 1992/93

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

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

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

AUGSBURG/UNIVERSITÄT AUGSBURG

Aginah, Cyprian I.:
Die Alterssicherung als sozialethische Aufgabe.
(Dissertation, Prof. Rauscher, in Bearbeitung)

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

BENEDIKTBEUERN/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER SALESIANER DON BOSCOS

Adams, Georg:
Die Theologie und die Naturwissenschaften. Abgrenzung und Interdisziplinarität. Dargestellt am Beispiel der »Chaostheorie«.
(Diplomarbeit, Prof. Bily, 1993)

Bettini, Giovanni:
Rilievi critici e di distinzione tra le varie dottrine reincarnazioniste e la fede nella resurrezione.
(Diplomarbeit, Prof. Kothgasser, 1993)

Holzschuh, Wolfgang:
Das Verständnis der »Armut« bei Gustavo Gutiérrez.
(Diplomarbeit, Prof. Bily, 1993)

Polc, Peter:
Nach dem Tode. Eine Auseinandersetzung zwischen den Ideen der Reinkarnation und dem Christentum.
(Diplomarbeit, Prof. Kothgasser, 1993)

Staufer, Erhard:
Das Subsidiaritätsprinzip als Bauprinzip einer europäischen Einigung und die Aufgabe der Kirche.
(Diplomarbeit, Prof. Diemer, 1993)

BOCHUM/RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Giegel, Georg:
Apartheid in Südafrika – eine Herausforderung an die Kirchen.
(Dissertation, Prof. Stegmann, in Bearbeitung)

Gruber, Monika:
Stellung und Aufgabe der »Frau in der Gesellschaft« als Frage nach ihrer Würde – Aussagen des kirchlichen Lehramtes von Pius XII. bis Johannes Paul II.
(Diplomarbeit, Prof. Stegmann, Januar 1992)

Langhorst, Peter:
Kirchliches Lehramt und Entwicklungsproblematik – von der Conquista zu einer globalen Solidarität.
(Dissertation, Prof. Stegmann, in Bearbeitung)

Pieper, Michael:
Die bellum-iustum-Theorie und der Einsatz multinationaler Friedenstruppen.
(Diplomarbeit, Prof. Stegmann, März 1992)

Richter, Reinhard:
Nationaler Gedanke und Katholizismus in der Weimarer Republik.
(Dissertation, Prof. Stegmann, 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)

Hoffmann, Cosmas:
Das Mönchtum als Ort des interreligiösen Dialogs.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Moll, Monika:
Islamisch-christlicher Dialog – im schulischen Religionsunterricht (S II).
(Dissertation, Prof. Bitter, in Bearbeitung)

Morschel, Roque Aloisio:
Die Bedeutung der Theologie von Bernadino 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.
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Offner, Markus:
Glauben lernen in Gemeinschaft. Ein afrikanisches Beispiel.
(Diplomarbeit, Prof. Bitter, November 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. Übrlegungen zur Präsenz der Juden in der christlichen Theologie.
(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Tillmann, Susanne:
Bedeutung von Symbolen bei der Begegnung von Kulturen. Vergleich Indien – Deutschland.
(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

FRANKFURT/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST. GEORGEN

Fernández Beret, Guillermo:
»Volk« und »Volk Gottes« in der lateinamerikanischen Theologie.
(Dissertation, Prof. Sievernich, in Bearbeitung)

Gewers, Bernhard:
Christus und Krishna. Ein Gespräch mit der Bhagavadgita und ihrer Avataralehre.
(Diplomarbeit, Prof. Kehl, April 1992)

Hercsik, Donath:
La maldad y ceguera de los unos fué la salvación de los otros. Die geschichtstheologische Bewältigung des Bösen bei José de Acosta.
(Diplomarbeit, Prof. Sievernich, 1993)

Lellek, Oliver Marian:
Ist Mohammed Sein Prophet; Transzendenz Gottes und Propheten als Verkünder Seiner Offenbarung im Islam.
(Diplomarbeit, Prof. Löser, November 1992)

Ngo Cong Hoan:
P. Alexandre de Rhodes SJ. Seine Missionstätigkeit und sein Katechismus.
(Diplomarbeit, Prof. Sievernich, 1992)

FREIBURG/ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG

Angelé, Michael:
Glaubensschule bei Siddha Yoga. Die Lehre des Swami Muktananda, die religiöse Praxis seiner Schüler heute. Eine Anfrage an die christlichen Kirchen.
(Diplomarbeit, Prof. Fuß, Januar 1993)

Bohlen, Stephanie:
Die Übermacht des Seins. Heideggers Auslegung des Bezugs von Mensch und Natur und Hölderlins Dichtung des Heiligen.
(Dissertation, Prof. Casper, 1993)

Emondts, Stefan:
Menschwerden in Beziehung. Eine religionsphilosophische Untersuchung der medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers.
(Dissertation, Prof. Casper, 1993)

Imgram, Volker:
Die türkischen Futuwwa-Bünde der Akhî während des 13. und 14. Jahrhunderts im Spannungsfeld zwischen Hoch- und Volksreligion.
(Diplomarbeit, Prof. Fuß, Juni 1993)

Körbel, Thomas:
Tarot und Esoterik. Annäherung an eine christliche Hermetik.
(Diplomarbeit, Prof. Fuß, Juni 1993)

Lourdu, Anandam:
Ways of Interpreting Christ in India: A Critical Study On the Contribution of Bede Griffiths Towards Developing a Relevant Christology for India.
(Dissertation, Prof. Walter, in Bearbeitung)

Müller, Andreas Uwe:
Erkennen wie ich erkannt bin. Grundelemente der Religionsphilosophie Edith Steins.
(Dissertation, Prof. Casper, 1993)

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)

Gebhardt, Günther:
Religiöse Friedensorganisationen und Friedensbewegungen als Agenten von Friedenserziehung – Anspruch und Wirklichkeit.
(Dissertation, Prof. Friedli)

Grünenfelder, Bruno:
Friede braucht eine dialogische und ökologische Spiritualität. Eine ich-psychologische Interpretation spiritueller Wege.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Nduku-Fessau, Badzé:
Les éléments culturo-religieux traditionnels du culte chrétien kimbanguiste. Etude du »nsinsani«.
(Lizentiatsarbeit, 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)

Onemako, Welo:
Mouvements religieux africains et Eglise primitive. Cas du kimbanguisme.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Onuegbu, Charles:
Der islamisch-christliche Dialog unter den Ibo. Eine friedenspädagogische Schulbuchanalyse.
(Dissertaion, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Perres-Torres, Ruben:
Pentecostalism in Puerto Rico. History, its catholic roots and its theological and social significance.
(Dissertation, Prof. Friedli, in Zusammenarbeit mit Prof. Hollenweger, Bern, in Bearbeitung)

Rapold, Walter:
Die Inkulturation des Gottesbegriffs bei Ernst Johannsen. Imàana-Vorstellungen in der Theologie des ersten evangelischen Missionars in Rwanda (1907–1916).
(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Salzmann, Kili:
Trend zur Religiosität – an den Kirchen vorbei. Typologische Bestandesaufnahme zum Wertwandel in der Schweiz.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Stoffel, Berno:
Neue religiöse Bewegungen in der Schweiz. Psychosoziale Reaktionen und pastorale Herausforderungen.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Tang, Li:
The Nestorian Tablet in Xi-an and the Nestorian Mission in China.
(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

HANNOVER/UNIVERSITÄT HANNOVER

Baumann, Martin:
Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften.
(Dissertation, Prof. Seiwert, Februar 1993)

MAINZ/JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

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

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

MÜNSTER/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE DER FRANZISKANER UND KAPUZINER

Lütticke, Martin:
»Auch wir sind Menschen so wie ihr.« Eine missionstheologische Untersuchung zum Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524.
(Diplomarbeit, Dr. Haas, Dr. Janßen, November 1992)

Thüer, Markus:
»Von denen, die unter die Chinesen gingen...«. Die Anfänge der Mission der Rheinisch-Westfälischen Kapuzinerprovinz in China.
(Abschlußarbeit, Dr. Haas, Lic. Küppers, Juni 1993)

MÜNSTER/WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Barden, Peter:
Historische und systematische Reflexionen zum Synkretismus.
(Dissertation, Prof. Metz, in Bearbeitung)

Branahl, Gregor:
Befreiungstheologische Ansätze in Indien.
(Diplomarbeit, Prof. Collet, 1992)

Edin, Hubert:
Theologie für die schöne neue Welt. Moderne Sozialpathologien als Herausforderungen für eine zu entwickelnde europäische Befreiungstheologie?!
(Diplomarbeit, Prof. Collet, 1992)

Furtado, Vincent G.:
Classical Samkhya Ethics. The ethical perspectives of Isvarakrishna's Samkhyakarikas.
(Dissertation, Prof. Khoury)

Gast, Daniela:
Ekklesiologische Kriterien und Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat auf Kuba (1959–1986).
(Diplomarbeit, Prof. Metz)

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

Habbel, Torsten:
Der Dritte stört. Zur Möglichkeit einer politisch-theologischen sowie befreiungstheologischen Rezeption des Ansatzes von Emanuel Levinas – mit einem Exkurs zum Verhältnis von E. Levinas und M. Buber.
(Dissertation, Prof. Metz)

Janzen, Bernhard:
Sâmañña phala – Der Lohn des Bettelmönchdaseins. Armut und Leere als Weg zum Heil bei Buddha und Franziskus von Assisi.
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Klas, Heinrich:
Schwarze Theologie in Südafrika.
(Diplomarbeit, Prof. Collet, 1992)

Kroh, Werner:
Theologie ohne Ethik – Ethik ohne Theologie? Aspekte einer theologischen Ethik im gesellschaftlichen Umbruch.
(Habilitation, Prof. Metz, in Bearbeitung)

Kühlke, Peter Lutz:
Die Unternehmer und die Christliche Sozialethik. Annäherung an die Unternehmensethik Rupert Lays und Versuch einer Anwendung auf den Kontext des heutigen Argentinien.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Furger, Mai 1993)

Meier, Andreas:
Judentum und Christentum im Bild des Islam – Ibn Qaiyim al-Gawzîyas (691–751/1292–1350) Schrift »Rechtleitung der Verwirrten. Über die Antworten gegenüber Juden und Christen« (Hidâyat al-hayârâ fî agwibat al-Yahûdi wan-Nasârâ).
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Methenitis, Evangelos:
Die Beziehungen der Moslems Nord-Griechenlands zu den Christen und der Beitrag der Religionen zur Lösung der gemeinsamen Probleme.
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Murcia Santos, Antonio:
Obreros y obispos en el Franquismo. Estudio sobre el significado eclesiológico de la crisis de la Acción Católica Espanola.
(Dissertation, Prof. Metz)

Nduka, Mike Ikechukwu:
Die Absolutheitsansprüche des Islam. Wurzeln und Argumentationshilfen im Koran.
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Nienhaus, Sigrid:
Zwischen Meßgesang und Bauernstreik – »Modelle« der Neuevangelisierung Europas.
(Diplomarbeit, Prof. Collet, 1992)

Okafor, Gabriel M.:
Development of Christianity and Islam in Nigeria. A critical analysis of the impacts on Nigerian society.
(Dissertation, Prof. Khoury)

Prostmeier, Rita:
Die Frau im Islam. Sichtweisen und Argumentationslinien in der sozialwissenschaftlichen und theologischen Literatur des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung muslimischer Autoren.
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Ramminger, Michael:
Theologie und Anthropologie. Eine Rekonstruktion der Ansätze von Lévi Strauss und Jean Jaques Rousseau und ihre Bedeutung für eine theologische Hermeneutik der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein.
(Dissertation, Prof. Metz, in Bearbeitung)

Rottländer, Peter:
Ethik internationaler Solidarität. Eine Fallstudie zu Genese und Selbstverständnis kirchlicher Entwicklungsarbeit.
(Habilitation, Prof. Furger, in Bearbeitung)

Schaumberger, Christine:
Schwarze Theologie – feministische Theologie. Paradigmen kontextueller Theologien.
(Dissertation, Prof. Metz, in Bearbeitung)

Swietlik, Gaby:
Leben zwischen zwei religiösen Kontexten. Identitätskonzepte der sogenannten zweiten Ausländergeneration Deutschlands am Beispiel muslimischer Menschen in NRW.
(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG

Parapallil, Pradeep:
Fortschritt und Entwicklung – Theologie und Pastoral am Beispiel von Nordindien.
(Dissertation, Prof. Baumgartner, in Bearbeitung)

Stubenrauch, Bertram:
Die dogmatische Begründung der interreligiösen Begegnung. Ein systematischer Versuch über die Gesprächsfähigkeit des christlichen Glaubens.
(Habilitation, Prof. Beinert, in Bearbeitung)

SAARBRÜCKEN/UNIVERSITÄT DES SAARLANDES

Jakobs, Monika:
Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie.
(Dissertation, Prof. Hasenhüttl, Juli 1993)

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

Arenz, Karl-Heinz:
Kirchliche Basisgemeinden im Widerstreit. Zur ekklesiologischen Diskussion um ein neues Modell von Kirche.
(Lizentiatsarbeit, Dr. Piepke, Oktober 1993)

Beijer, Alexander:
Mission und Kirche in Sambia (1880–1990). Ein Beitrag zur sambischen Kirchengeschichte.
(Dissertation, Prof. Rzepkowski, in Bearbeitung)

Colaco, Cletus:
Verwirklichung des Missionsauftrags. Eine Untersuchung über die Arbeit der Gesellschaft des Göttlichen Wortes in Indiesn.
(Dissertation, Prof. Rzepkowski, in Bearbeitung)

Dori Wuwur, Henrikus:
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)

Häser, Bernhard:
Der Missionsgedanke bei Leonardo Boff.
(Lizentiatsarbeit, Dr. Piepke, in Bearbeitung)

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

Ingenlath, Hermann Josef:
Theologische Akzentsetzungen christlicher Basisgemeinden in verschiedenen philippinischen Regionen.
(Dissertation, Prof. Müller, in Bearbeitung)

Kusmierz, Stanislaw:
Elemente des chinesischen Denkens bei Fritjof Capra.
(Diplomarbeit, Dr. Malek, April 1993)

Lau, John:
Die Voraussetzungen und Bedingungen der Mission im Johannesevangelium.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Porsch, in Bearbeitung)

TRIER/THEOLOGISCHE FAKULTÄT TRIER

Noster, Andreas:
Die aktuelle Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips.
(Diplomarbeit, Prof. Ockenfels, September 1993)

WÜRZBURG/JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Bankmann, Matthias:
Opferideologien als Legitimation westlicher Herrschaft. Eine Studie zum Befreiungstheologen Franz J. Hinkelammert.
(Diplomarbeit, Prof. Dreier †, Oktober 1992)

Egenberger, Marion:
Wir und die Welt der Wirtschaft. Kolonialisierung und Wirtschaftsrationalität oder Emanzipation zu wirtschaftlicher Verantwortung.
(Diplomarbeit, Prof. Dreier †, in Bearbeitung)

Graser, Ulrich:
»Die Option für die Armen« – Ein Vergleich zwischen dem US-amerikanischen Hirtenbrief, den Dokumenten von Puebla und Medellin und der bundesrepublikanischen Diskussion um die »Neue Armut«.
(Dissertation, Prof. Dreier †, in Bearbeitung)

Jeschke, Eva:
Frauen und AIDS in Schwarzafrika. Situationsanalyse und Anfragen an die katholische Pastoral.
(Zulassungsarbeit, Prof. Dreier † und Prof. Fraling, Juli 1993)

Katongole, John Chrysostom:
Moral in afrikanischen Sprichwörtern.
(Dissertation, Prof. Fraling, in Bearbeitung)

Kochuparampil, Thomas:
Studie über Versöhnung im Christentum und im Islam.
(Dissertation, Prof. Ganoczy, in Bearbeitung)

Kruip, Gerhard:
Erinnerung – Befreiung – Versöhnung. Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung am Beispiel der mexikanischen Auseinandersetzungen um die 500-Jahr-Feier der »Entdeckung« Amerikas.
(Habilitation, Prof. Dreier †, in Bearbeitung)

Mabunga, Leying:
Menschenrechtsethos aus afrikanischer Sicht. Grundlegung afrikanischer Menschenrechtsethik.
(Dissertation, Prof. Fraling, in Bearbeitung)

Ndyabahika, Odomaro:
Paul's Evangelization Approach to Gentile Religions. An exegetical-theological examination based on the evidenz of Rom 1,18–32.
(Dissertation, Prof. Klauck, Februar 1993)

Nnamdi, Reginald:
Kirche im Gestaltwandel Afrikas. Ein ekklesiologischer Versuch.
(Habilitation, Prof. Ganoczy, in Bearbeitung)

Tonye, Simon Pierre:
Weltbilder des Christentums und der Bantu in ihrer Auswirkung auf das Verständnis von Leben und Tod.
(Dissertation, Prof. Fraling, in Bearbeitung)

Zaunseder, Bernhard W.:
Religiöse Elemente und Dimensionen interkulturellen Lernens bei internationalen Jugendbegegnungen.
(Dissertation, Prof. Dreier †, in Bearbeitung)

Buchbesprechungen

Anderson, Allan: *MOYA. The Holy Spirit in an African Context* (Manualia Didactica 13) University of South Africa / Pretoria 1991; IX + 141 S.

Dieses Buch behandelt das Verständnis des Heiligen Geistes in Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) aufgrund eines eingehenden Studiums der einschlägigen englischsprachigen Literatur. Damit wird ein hilfreicher Überblick vermittelt über den Wandel in der Beurteilung dieses Phänomens im Laufe der letzten Jahrzehnte. Anfänglich waren die Beobachter noch durch ihr westliches Denken im Verstehen dieser Bewegung behindert, und erst bei tieferem Einleben in das Weltbild der Afrikaner lernten sie, die AUK als eine ganzheitliche Antwort auf die Botschaft der Bibel zu verstehen. Das Buch ist kritisch, aber nicht arrogant geschrieben. Die Leistungen der Pioniere auf diesem Gebiet, B.G.M. Sundkler, M.-L. Martin und G.C. Oosthuizen werden voll gewürdigt, zumal sie die Größe hatten, frühere Fehldeutungen einzugestehen und zu korrigieren. Auch die Beiträge anderer westlicher Autoren und einheimischer Vertreter der »Afrikanischen« und der »Schwarzen« Theologie zur Diskussion über Kontinuität und Diskontinuität werden einfühlend, aber auch kritisch dargestellt.

Der Verfasser bekennt sich selber zur evangelikal-charismatischen Tradition, die ihre Wurzeln weithin im afro-amerikanischen Milieu hat, was ihm den Zugang zu den Manifestationen des Geistes Gottes bei den AUK erleichtert. Wie charismatisch orientierte Forscher aus Nordamerika konzentriert er sich auf »Spirit-Type Churches«, in die er sowohl die von afro-amerikanischen Missionen beeinflußten AUK wie auch andere Pfingstkirchen in Afrika zusammenschließt.

Als Hintergrund der Theologie dieser Kirchen wird die afrikanische Weltsicht skizziert, wobei – im Kontrast zum westlichen Denken in gegensätzlichen Kategorien – die solche Gegensätze vereinende Ganzheitlichkeit als Schlüsselbegriff herausgestellt wird. Schwerpunktmäßig werden darunter zwei Gebiete traditioneller afrikanischer Kultur dargestellt und gedeutet: Macht/Kraft als Ermöglichung menschlichen Lebens, und Ahnen/Geister als Ansprechpartner, um die Befreiung zu solchem Leben von Gott zu erbitten. Die untrennbare Einheit menschlichen Lebens wird mit dem afrikanischen Begriff *Moya* beschrieben, der als *Geist* übersetzt wird.

Im Unterschied zur Behandlung traditioneller Religion bei afrikanischen Theologen ist diese verstehende Beschreibung keine Apologie vorchristlicher Vorstellungen vom Geist; vielmehr wird darin eine *praeparatio evangelica* für das Verstehen des Heiligen Geistes im afrikanischen Kontext gesehen. Bei den AUK findet man, wo es um *Moya* geht, viele Ähnlichkeiten mit traditionellen Vorstellungen, Verhaltensweisen und Riten. Für das Verstehen ist es jedoch wichtig, zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden. Und beim Inhalt stellt sich beim genaueren Hinsehen eine zwar nicht in Dogmen formulierte, aber in Wort und Tat praktizierte christliche Theologie heraus; auch wenn darin der Heilige Geist und seine Wirkungen besonders betont werden, so beinhaltet sie doch eine gesunde Christologie – was früher oft übersehen wurde. Die Bibel ist Regel und Richtschnur der AUK, und ihre Auseinandersetzung mit der traditionellen afrikanischen Religion wird bei ihnen häufig schärfer ausgetragen als in den Missionskirchen. In einem abschließenden Kapitel wird aufgezeigt, daß die Pneumatologie der AUK den Aussagen des Alten und Neuen Testaments näher steht als die der westlich geprägten Missionskirchen. Eine Bibliographie mit 118 Titeln und ein Sachverzeichnis regen zur Weiterarbeit an.

Es ist dem Verfasser nur zuzustimmen, wenn er abschließend feststellt: »Die Kraft des Heiligen Geistes befreit von der traditionellen Geisterwelt und von westlich-kolonialen Formen des Christentums.«

Stuttgart *Hans-Jürgen Becken*

Bibliographia Missionaria LIV – 1990. Founded by Johannes Rommerskirchen O.M.I., continued by Willi Henkel O.M.I., librarian. Pontifical Missionary Library of the Congregation for the Evangelization of Peoples, Pontifical Urban University / Vatican City 1991; 399 S.

Seit 1933 erscheint diese missionarische Bibliographie und nur während der Kriegsjahre gab es einige Unterbrechungen. Jacob Baumgartner SMB hat anläßlich des 50. Jahres der BM die Entwicklungen innerhalb dieser Bibliographie ins Licht gestellt (BM L – 1986, Vatican City 1987, V–XXII). Ich möchte dazu einige Ergänzungen geben. Seit 1986 erscheint diese Publikation nicht länger mit italienischen, sondern mit englischen Überschriften. Dies zeigt, daß die BM international anerkannt wurde und daß versucht wurde, Literatur aus der ganzen Ökumene zu sammeln und zwar viel großzügiger als in den vergangenen Jahren. So hat die BM eine weltweite Bedeutung bekommen. Für alle Missionswissenschaftler ist sie ein unentbehrliches Instrument geworden.

Die Ernte 1990 war groß: 3270 Titel und 40 Buchbesprechungen in fünf Sprachen. Wichtig ist die Bibliographie der Bibliographien (5–13). »Mission und Dialog« sind gut vertreten (75–113) ebenso wie auch der Bereich »Ökumenischer Dialog und Mission« (60–75), wozu auch der Dialog mit dem Judentum gehört. Der Absatz über die Missionstheologie (13–38) vermittelt uns eine weltweite und ökumenische Einsicht. Selbstverständlich sind ebenfalls die Bibliographien der einzelnen Länder dokumentiert und eine Fundgrube für Spezialisten (153–326). Am Ende findet sich ein Verzeichnis der Autoren und Personen wie auch ein Sachregister. Es ist erfreulich, hier so viele junge und viele nicht-europäische Autoren anzutreffen, zeigt dies doch, wie lebendig die Missionswissenschaft ist.

Wijchen *Arnulf Camps*

Blümer, Wilhelm: *Rerum Eloquentia. Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus* (Europäische Hochschulschriften Reihe XV, Klassische Sprachen und Literaturen, Bd. 51) Peter Lang Verlag / Frankfurt a.M.–Bern–New York–Paris 1991; 195 S.

Die vorliegende Dissertation gewinnt ihren Titel aus Augustins Gottesstaat 11,18, wo der Kirchenvater davon spricht, daß Gott keinen Menschen und keinen Engel geschaffen haben würde, dessen künftige Schlechtigkeit er vorausgesehen hätte, wenn er nicht ebenso wüßte, wie er sich ihrer zum Nutzen der guten bedienen und so das geordnete Weltganze wie ein herrliches Gedicht gewissermaßen mit Antithesen ausschmücken würde. Solche Gegenüberstellungen gehören schon seit jeher zum Schmuck der Rede. Als Beleg führt Augustin 2 Kor 6,7–10 an und erklärt dann »wie also diese Gegenüberstellung von Gegensätzen die Rede verschönt, so bewirkt die göttliche Redekunst, die statt der Worte sich der Dinge bedient (quadam non verborum, sed rerum eloquentia), durch dieselbe Gegenüberstellung von Gegensätzen die Schönheit des

Weltalls«, wofür Sir 33,14f noch als Beweis dient. Das Stilmittel der Antithese ist also in der Schöpfung bereits durch Gott angelegt. Auch nach Leo dem Großen spricht die Schöpfung selbst (ipsa rerum natura doctrina est). Leo der Große war sich also nicht einer Schuld bewußt, wenn er rhetorische Mittel gebrauchte, ihr Gebrauch stellt vielmehr eine absichtliche Anpassung der äußeren Form an den Inhalt dar, so daß gesagt werden kann, hier »spreche« der Inhalt selbst (171–178). Um dieses Ziel seiner Arbeit zu erreichen, geht der Autor nach einer Einleitung über die christliche Beredsamkeit den Gedanken der Kirchenväter über die Entsprechung von Form und Inhalt nach. Zunächst untersucht er den Redeschmuck (Fucus Eloquentie) bei den heidnischen Autoren wie Cicero, Quintilian, Seneca. Der künstliche Redeschmuck wird nicht selten als Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeit einer Rede gewertet, so daß Wahrheit und Redeschmuck geradezu Gegensätze bilden. »Eine Verwendung von Redefiguren, die nicht mit dem Inhalt in Zusammenhang stehen (beispielsweise die Anwendung von Antithesen), dort, wo der Inhalt gar keine Gegensätze bietet« (22), wird als gekünstelt betrachtet und abgelehnt, denn der Redeschmuck müsse sich auf natürliche Weise aus dem Inhalt ergeben. In der Folge bespricht BLÜMER die christliche Verwertung dieses Bildes, insofern damit dem heidnischen Vorwurf begegnet wird, die Hl. Schrift sei stilistisch schlecht. Man argumentiert: Die Wahrheit brauche keinen Redeschmuck, Häretiker dagegen versuchten bei ihren Lesern durch Eloquenz anzukommen und ihre Lehren schmackhaft zu machen. Die von BLÜMER dabei geführte Polemik gegen Eduard Norden, dessen »Antike Kunstprosa« ihm doch das meiste Material geliefert hat, ebenso wie gegen Christine Mohrmann (32, Anm.2, und 39, Anm.1), scheint mir nicht angebracht (vgl. etwa J.-C. Fredouille, Les lettrés chrétiens face à la Bible, in: J. Fontaine/C. Pietri, Le monde latin antique et la Bible, Paris 1985, 25–42). Nachdem namentlich Augustins *De doctrina christiana* und seine anderen Schriften ausgewertet worden sind, kommt BLÜMER zu der Feststellung, daß Nordens (und anderer) Behauptung, die Kirchenväter hätten »fast ausnahmslos den Standpunkt vertreten, daß man ganz schlicht schreiben müsse« (die Antike Kunstprosa, II[5] 1958, 529) selbst in dieser abgeschwächten Form nicht zutreffe, vielmehr hätten die von BLÜMER untersuchten Väter andere differenzierte Vorstellungen hinsichtlich der Frage des Stils gehabt (59). Nichts anderes aber schreibt ja auch Norden auf seinen folgenden Seiten. BLÜMER lehnt allerdings den auch von Norden zwischen Theorie und Praxis der Väter erwähnten Widerspruch ab und geht daran, die Frage zu prüfen, inwieweit die Väter tatsächlich in der Praxis die in der Theorie geforderte Entsprechung von Form und Inhalt verwirklicht haben, um so entscheiden zu können, ob eine bewußte Nutzung der Rhetorik vorliegt (60). Dazu dient ihm eine stilistische Untersuchung ausgewählter Texte, wobei er die Einbeziehung des Prosarhythmus besonders und namentlich für die Praxis Leos des Großen in den Blick nimmt. Dazu hat er sich durchaus in die diesbezügliche Forschung von Th. Zielinski bis A. Primmer u.a. eingearbeitet. Die eingehende Analyse einer Reihe von Predigten Leos des Großen ergibt, wie erwartet, daß dieser zwar nicht um jeden Preis rhetorische Figuren in seine Predigten einfügt, jedenfalls aber da, wo der Inhalt dies empfahl, ja erforderte. Immer wieder kann ein direkter Bezug auf den Gehalt nachgewiesen oder wenigstens vermutet werden, selbst hinsichtlich der Klauseltechnik. Die Rhythmen erscheinen nicht nur zur klaren Gliederung der Sätze benützt, die Schlußstärke der Klauseln entspricht vielfach eben auch der inhaltlichen Bedeutung des jeweiligen Kolons (170). Es ist das Verdienst des Verfassers, auf diese Zusammenhänge mit seiner gründlichen Untersuchung aufmerksam gemacht zu haben, wenn dabei naturgemäß auch ein subjektives Element mitschwingt. Literaturverzeichnis und Register beschließen den Band.

Graz *Johannes B. Bauer*

Boff, Leonardo: *Gott kommt früher als der Missionar: Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit,* I, Patmos / Düsseldorf 1991; 148 S.

Die vorliegende Studie liest sich als das vehemente Postulat einer Neuevangelisierung der Kulturen Lateinamerikas. Nicht als Fortsetzung des jahrhundertelangen, kirchlicherseits unterstützten und mit dem universalen Geltungs- und Herrschaftsbereich des Orbis Christianus legitimierten Invasionsprojektes des Westens, sondern vielmehr als Aufgabe der Kirchen, die so entstandenen Realitäten des Kontinents wahrzunehmen und an einer strukturellen Umgestaltung der Gesellschaft mitzuwirken.

Sich von jeglicher Missionierung mit Kreuz und Schwert distanzierend, weist BOFF mit Nachdruck auf den genuinen Zusammenhang von Evangelisierung und Kultur hin: Zunächst geht er über den häufig rezipierten Kulturbegriff des nordamerikanischen Anthropologen E. Tylor hinaus, nach dem sowohl die Schaffung als auch die Pflege von Kultur alleinige Angelegenheit der geistigen Elite der Gesellschaft ist. Im Gegenteil. Alle Dimensionen des menschlichen Lebens sind kulturprägend, insofern in ihnen praktische Auseinandersetzung mit, Umgestaltung und Integration von natürlich Vorgegebenem geschieht. Von daher liegt eine Entlarvung der Rede von der einen lateinamerikanischen Kultur als Mythos auf der Hand! Zudem versteht BOFF mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil jede Kultur als potentielle und reale Trägerin der göttlichen Offenbarung und zugleich als Ausdruck von deren Annahme durch die Menschen. In diesem Sinne trifft sich der innere Kern von Kultur mit dem Proprium der Botschaft und Verheißung Jesu: »Evangelisierung kommt der fundamentalsten Kraft entgegen, die Kultur entstehen läßt: dem Wunsch nach Leben [...]« (50). Will die neue Evangelisierung diesem Anliegen dienen, so gilt es, den notwendig zu formulierenden Ausgangspunkt jeder Glaubensweitergabe von dieser Perspektive aus zu wählen: »Eine Evangelisierung, die sich von den unterdrückten Kulturen [...] her begreift, wird das ganze in ihnen steckende Veränderungspotential freizusetzen haben [...]. Auch der Glaube wird in dem Maße seinen spezifischen Beitrag leisten, in dem er die gesellschaftlichen, politischen und eschatologischen Dimensionen in Utopie und Praxis Jesu klarlegt. Die Befreiung wird stets konkret sein müssen, weil ja auch die Unterdrückung immer konkret ist« (75f).

Diese Zusammenhänge klärt BOFF in einem ersten, grundlegenden Teil der Studie. Ein zweiter konkretisiert den »Mindestinhalt der neuen Evangelisierung« (85), und zwar vornehmlich durch Überlegungen zu Botschaft und Praxis Jesu und zu den Offenbarungsweisen des Hl. Geistes in der Geschichte, und gewinnt aus ihnen Anstöße zu einer Ekklesiogenese in den lateinamerikanischen Kulturen. In den christologischen Abhandlungen benennt der Autor zudem bereits das Thema, das den dritten Abschnitt der Studie leitet: die Frage nach der Pädagogik der Evangelisierung, die nie nur Mittel zum Zweck sein darf, sondern aufs engste mit der befreienden Botschaft und Praxis verknüpft sein muß. Eben diese innere Verknüpfung von Methode und Inhalt, für Jesus eine Selbstverständlichkeit, im Laufe der christlichen Missionierung Lateinamerikas jedoch zumeist nicht im Blickfeld von Missionaren und Theologen, hat bereits in einem Ereignis des 16. Jahrhunderts sein herausragendes Paradigma gefunden: Die in ihrer über eine rein pietistische Funktion weit hinausreichende, von offizieller Kirche und Theologie jedoch bis heute noch kaum angemessen interpretierte und rezipierte Bedeutung der Erscheinung der dunkelhäutigen Mutter Gottes von Guadalupe vor einem Náhuatl- Eingeborenen.

Die BOFFsche Studie dürfte für all jene von erheblicher Relevanz sein, die – theoretisch wie praktisch – um eine Glaubensverkündigung in Lateinamerika bemüht sind. Sie regt zudem an, die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils er-neut vor dem Hintergrund heutiger Fragestellungen zu lesen. Besonders dürfte sie jedoch den z.T. neokolonialistischen Tendenzen

innerhalb der aktuellen Diskussion über eine Neuevangelisierung Europas zum kritischen Korrektiv werden.

Münster *Sigrid Nienhaus*

Brockmann, Doris: *Ganze Menschen. Ganze Götter. Kritik der Jung-Rezeption im Kontext feministisch-theologischer Theoriebildung,* Verlag Ferdinand Schöningh / Paderborn–München–Wien–Zürich 1991; 202 S.

Nach langem Ignorieren bis hin zu heftiger Abwehr der Rezeption von tiefenpsychologischen Denkrastern C.G. Jungs in der Theologie scheint allmählich die Phase ernstzunehmender wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit dieser theologischen Richtung zu beginnen. Eine Dissertation wie die von DORIS BROCKMANN, wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fach Systematische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn, ist daher begrüßenswert. Ihre kritische Analyse bezieht sich auf einen Teilbereich der theologischen Jung-Rezeption, auf den feministisch-theologischen, bestimmt durch eben dieses Ausgangsinteresse der Autorin. Eine Sichtung der tiefenpsychologischen Theologie insgesamt sowie der Einbindung der feministisch-theologischen Jung-Rezeption in diese ist nicht angestrebt.

Da in feministisch-theologischen Veröffentlichungen häufig, sowohl direkt wie indirekt, oft sogar unwissentlich, auf tiefenpsychologische Vorstellungen zurückgegriffen wird, verlangt eine »als Kritik der feministisch-theologischen Jung-Rezeption« (24) angelegte Analyse eine durch Kriterien benannte Auswahl zu untersuchender Beispiele. Ziel der Untersuchung im einzelnen ist zu klären, wie die ausgewählten Autorinnen (Hanna Wolff, Christa Mulack, Gerda Weiler, Naomi Ruth Goldenberg) ihre tiefenpsychologischen Quellen aufschlüsseln und mit ihren Interessen vermitteln, ob bzw. wie sie ihr tiefenpsychologisches Bezugssystem hinterfragen, ob ihr jeweiliges Konzept plausibel oder in sich widersprüchlich ist, sowie Tragfähigkeit und Grenzen der vorgestellten Konzeptionen auszuloten. DORIS BROCKMANN betrachtet die feministisch-theologische Jung-Rezeption von einem befreiungstheologisch-feministischen Standpunkt aus, somit einerseits von außen (befreiungstheologisch gegenüber tiefenpsychologisch), andererseits aber auch von innen (feministisch).

Nach einer einleitenden feministisch-theologischen Positionsbestimmung zum Diskussionsstand der Kategorien Androzentrismus, Weiblichkeit und Gottesbilder werden schwerpunktmäßig einzelne Werke der ausgewählten Autorinnen untersucht. Weitere Werke der Autorinnen werden zu einzelnen thematischen Aspekten herangezogen, ebenso die von ihnen bearbeiteten Quellen, darunter auch solche Stellen, auf die sich die Autorinnen selbst nicht beziehen.

Die Darstellung vermittelt als ganze den Eindruck einer kenntnisreichen und genauen Untersuchung. DORIS BROCKMANN hat sich erkennbar sehr bemüht, der von ihr im Grunde abgelehnten feministisch-theologischen Richtung der Jung-Rezeption gerecht zu werden. Wer zu den Anliegen, der Methodik und den inhaltlichen Zielen der untersuchten Werke genaueres erfahren möchte, kann im vorliegenden Buch viele erhellende Informationen finden und die Struktur der Werke besser verstehen lernen. Die bei allen Autorinnen insbesondere herausgearbeiteten Schwächen ihres feministischen Umgangs mit der Tiefenpsychologie Jungs einmal zusammengetragen zu sehen, kann für die weitere Arbeit auf dem Sektor der tiefenpsychologisch-feministischen Theologie hilfreich sein. Nur einige Punkte seien erwähnt: daß bei Hanna Wolff die Jesusgestalt nicht in ihrer Entwicklung zum integrierten Menschen gezeigt wird, sondern das Ergebnis schon die Herleitung bestimmt; daß bei Christa Mulack das Weibliche idealisierend

überhöht wird; daß bei Gerda Weiler die Aggressivität in matriarchalen Mythen hermeneutisch nicht abgeklärt ist; daß Naomi Goldenbergs Annahme, die volle Beteiligung von Frauen in den religiösen Institutionen würde die Herrschaft der nur männlichen Gottesbilder beenden, zu optimistisch sei u.v.a. Um jedoch die vielen als Mängel charakterisierten Aspekte in der Anwendung von Tiefenpsychologie auf die feministische Theologie einigermaßen auf Richtigkeit hin beurteilen zu können, bedarf es nicht nur einer eigenen Lektüre der untersuchten Bücher, sondern auch des Vertrautseins mit Praxis und Theorie der Tiefenpsychologie.

Es fällt auf, daß DORIS BROCKMANN an den ausgewählten Autorinnen durchgängig negative Kritik übt. An keiner Stelle wird die positive Leistung erwähnt, geschweige denn herausgestellt, die die Tiefenpsychologie für feministische Theologie erbringen kann und bei allen analysierten Autorinnen auch erbringt; nicht einmal bei Naomi Goldenberg, bei der DORIS BROCKMANN am wenigsten auszusetzen hat, geschieht das. Insofern wird das selbstgesteckte Ziel nicht erfüllt, die Tragfähigkeit der Tiefenpsychologie für die feministische Theologie zu erarbeiten. Die an manchen Stellen berechtigte und gut begründete Kritik am feministisch-theologischen Gebrauch der Tiefenpsychologie gerät dadurch in ein falsches Licht, da die Autorin den Stellenwert der analysierten Bücher für die Entwicklung des feministisch-theologischen Diskurses und die theologisch-kirchliche Frauenbefreiung überhaupt nicht zu würdigen weiß. Das gilt für alle untersuchten Autorinnen, ganz besonders aber für Hanna Wolff und deren Buch »Jesus der Mann«, ein Buch, das – trotz seiner nicht zu leugnenden Mängel – als Initialzündung gewirkt hat für die Entstehung und Verbreitung eines neuen Frauenbewußtseins in Theologie und Kirchen. Daß jeder neue Forschungsansatz, auch der tiefenpsychologische in der feministischen Theologie, in seiner Anfangsphase mit Schwächen behaftet ist, ist DORIS BROCKMANN bei ihrer unterscheidenden Beurteilung (vgl. 24) ebenfalls entgangen. Das ist um so erstaunlicher, als sie für ihre Untersuchung über die Jung-Rezeption in der feministischen Theologie lauter ältere Werke ausgewählt hat und somit der gegenwärtige Stand der feministischen Jung-Rezeption nicht widergespiegelt wird. Z.B. findet sich kein Hinweis darauf, daß Naomi Goldenberg sich in neueren Arbeiten von der Jung-Rezeption abgewandt hat. Es ist zu wünschen, daß künftige, mit so anerkennenswerter Intensität erstellte Forschungsarbeiten wie die von DORIS BROCKMANN in den zuletzt genannten Punkten vorurteilsloser und bahnbrechenden tiefenpsychologisch-feministisch-theologischen Arbeiten gegenüber gerechter verfahren.

Münster *Maria Kassel*

Feder, Angela: *Reinkarnationshypothese in der New Age-Bewegung* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 50) Steyler Verlag / Nettetal 1991; 104 S.

Das Thema dieser von Hans Waldenfels begutachteten Diplomarbeit ist in doppelter Hinsicht interessant: Es befaßt sich mit einer wichtigen Gestalt des zeitgenössischen westlichen Reinkarnationsglaubens und zugleich mit der Deutung der diffusen, schwer definierbaren New Age-Bewegung. Nun unterscheidet sich die Reinkarnationsvorstellung dieser Bewegung von denjenigen nicht nur der östlichen Religionen, sondern auch der traditionellen Esoterik. Sie knüpft freilich an Konzepte der modernen Theosophie an. Sie bricht das traditionelle Kreislaufdenken zur Zukunft hin auf, versteht Reinkarnation als individuelle Teilhabe an der kosmischen Evolution und verbindet damit Hoffnungen auf eine sich gegenwärtig vollziehende, politisch relevante Zeitwende. Die Akzeptierung oder Ablehnung des Reinkarnationsglaubens ist ein wichtiges Indiz, ob New Age-Vorstellungen mit dem Christentum harmonisierbar sind.

Wenn man diese Abgrenzungen zwischen New Age einerseits und östlichen Religionen sowie traditioneller Esoterik andererseits für zutreffend hält – darüber kann man natürlich streiten –, so bekommt man bei der Lektüre der FEDERschen Studie zunehmend Schwierigkeiten. Dann müßte nämlich im Zusammenhang mit dem zyklischen Zeitverständnis des Reinkarnationsglaubens (17ff) das Modell der Spirale (als Kombination von zyklischem und linearem Zeitverständnis) zumindest diskutiert werden, und Thorwald Dethlefsen, der sich zunehmend zum Kritiker des flachen Wendezeit-Utopismus und seiner Polit-Esoterik entwickelt hat, dürfte nicht als Beispiel für Reinkarnation im Sinne des New Age herangezogen werden, wie die Autorin es tut (37ff). Dethlefsens Weltbild ist nicht dasjenige des New Age, sondern einer gnostisierenden Esoterik.

Eine deutlichere Abgrenzung gegenüber den Reinkarnationsvorstellungen der östlichen Religionen würde wiederum andere Urteile der Autorin relativieren. Die Bhagavadgita ist ein Beispiel dafür, daß die personale Begegnung mit Gott im Kontext des Reinkarnationsglaubens sehr wohl bedeutungsvoll sein kann (gegen 21f), wenn nämlich der Geburtskreislauf und die karmische Wirkungskette als ein Verhängnis empfunden werden und nach der Befreiung davon gesucht wird, wie es in den östlichen Religionen weithin der Fall ist.

Stellt man solche Definitionsbedürfnisse und die aus ihnen stammenden Einwände zurück und nimmt New Age einfach als Bezeichnung einer diffusen, geistig-religiösen Gemengelage, die sich in unzähligen populären Esoterik-Publikationen ausdrückt, so zeigt sich der Wert dieser erfreulich konzisen Diplomarbeit. Nach einleitenden »Zugängen zur Reinkarnationshypothese« und einem Überblick über wichtige gemeinsame Elemente der unterschiedlichen Reinkarnationshypothesen werden (leider viel zu kurz) das Channel-Medium Jane Roberts, George Trevelyan, der große alte Mann der englischen Esoterik- und New Age-Szene, sowie der erwähnte Thorwald Dethlefsen als Beispiele für unterschiedliche Modelle von New Age-Reinkarnation dargestellt.

Es folgt eine generelle kritische Auseinandersetzung mit einigen Aspekten, die für das Verhältnis von Esoterik/New Age und Christentum zentrale Bedeutung haben: Wo bleiben das individuelle Ich und Du? Wo bleibt das persönliche Gottesbild? Was bedeutet die Übernahme der Reinkarnationshypothese für die personale Beziehung, und welcher Wert wird der Person darin beigemessen? Obgleich die Autorin apologetische Absichten im Vor- und Nachwort ausdrücklich ablehnt, wie es heute zum guten Ton gehört, besteht der Hauptwert ihrer Arbeit genau darin, daß sie anhand christlicher Kriterien die entpersonalisierenden Tendenzen im New Age-Bereich aufzeigt und nach einer angemessenen christlichen Antwort darauf sucht. Das ist ein hilfreicher Beitrag zur »Unterscheidung des Christlichen« in der heutigen Situation. Es kann Theologie und Kirche nur nützen, wenn junge Theologinnen und Theologen sich ermutigen lassen, ihr erlerntes theologisches Handwerkszeug an aktuellen geistig-religiösen Strömungen auszuprobieren, wie die Autorin es in engagierter Weise getan hat.

Stuttgart *Reinhart Hummel*

Fischer, Friedrich Hermann: *Der Missionsarzt Rudolf Fisch und die Anfänge medizinischer Arbeit der Basler Mission an der Goldküste (Ghana)* (Studien zur Medizin-, Kunst- und Literaturgeschichte, Bd. 27) Verlag Murken-Altrogge / Herzogenrath 1991; 585 S.

Mit dem hier zu rezensierenden Buch liegt eine weitere – ungewöhnlich umfangreiche – medizinhistorische Studie zu dem missionswissenschaftlich bisher vernachlässigten Thema der ärztlichen Mission vor, welche 1990 als medizinische Dissertation in Aachen eingereicht worden

war. Ganz auf die missionsärztliche Arbeit der Basler Mission konzentriert und unter reichlicher Benutzung des in Basel vorhandenen, ansehnlichen Archivmaterials, gelingt es dem Verfasser, weit mehr zur Darstellung zu bringen als der Titel vermuten läßt. Der ausführlichen Schilderung der Tätigkeit des ersten Basler Missionsarztes, Dr. Rudolf Fisch (1885–1911: Rudolf Fisch und die ›ärztliche Mission‹, 151–459), ist eine Beschreibung der gesundheitlichen Situation unter den Missionaren, ihren Familien und den einheimischen Gemeinden seit Beginn der Missionsarbeit in Ghana vorangestellt, gefolgt von Ausführungen über ›Chinin und Schwarzwasserfieber‹ sowie zur ›Medizinische[n] Arbeit in der Mission‹ vor dem Eintreffen des ersten Missionsarztes (1815–1885: Die Zeit vor einer ›ärztlichen Mission‹, 16–150). Ein Kapitel, das die in aller missionsärztlichen Tätigkeit stattfindende interkulturelle Begegnung unterschiedlicher Heilweisen reflektiert (›Christliche Mission und afrikanisches Krankheitsverständnis‹, 460–510), beschließt diese Arbeit, um damit dem »berechtigten Vorwurf der europäischen kolonialistischen Arroganz« zu entgehen und zu zeigen, »daß die Missionare der Basler Mission viel behutsamer mit der afrikanischen Kultur umgingen, als dies allgemein von der christlichen Mission behauptet wird« (12f). Eine kleine Dokumentensammlung, die Bibliographie, zwei Diagramme (Ambulanz der Station Aburi/Überlebenskurven der Basler Missionare an der Goldküste), ein photographischer Anhang, zwei Landkarten des Gebietes sowie ein Personenregister komplettieren in hilfreicher Weise den Text. Der Vf. will unter Berufung auf Fisch ausdrücklich keine Biographie schreiben (vgl. 14 u. 512), sondern sich, neben der »Dokumentation ... [der] katastrophalen Lebensbedingungen, unter denen die Missionare und ihre Familien bereit waren, um der missionarischen Aufgabe willen zu leben« (9), »mit der Entwicklung der ärztlichen Missionsarbeit durch Dr. Rudolf Fisch« in allen ihren Aspekten »auseinander« setzen (10).

In beeindruckender Weise wird die fundamentale Bedeutung der angemessenen Malaria-Behandlung für die Missionsarbeit deutlich, und das in seiner Pathogenese bis heute medizinisch nicht ganz geklärte ›Schwarzwasserfieber‹ wird als die fatale Folge einer exzessiven Chinin-Therapie zum falschen Zeitpunkt interpretiert. Dank der engagierten Bemühungen Fischs um eine angemessene Chinin-Prophylaxe, die für ihn auch Gegenstand intensiver Forschungen wurde (vgl. 335–381), konnte er als der ›Hausarzt der Missionare‹ (vgl. 201–236) – ein Engagement übrigens, das häufiger zu Konflikten mit den anderen Mitarbeitern führte (vgl. 191f, 369ff u.a.) – deren Mortalität von 36 % auf 6 % senken (vgl. 377ff). Die ›medizinische Praxis unter den Afrikanern‹ (237–291) führte zum Bau eines »Spitälchens« in Aburi mit Außenstation in Abokobi sowie zu einigen ›Rundschreiben‹ präventivmedizinischen Inhalts (Entbindung, Wundversorgung, Hygiene) an die Häuptlinge der umliegenden Ortschaften (vgl. 292–318). Der Vf. hebt außerdem Fischs hingebungsvollen, risikoreichen Einsatz im Auftrage der Regierung bei den Pestepidemien in und um Accra 1908 (420–433) sowie seine Bemühungen ›im Kampf gegen den Alkoholismus‹, der ›Brantweinpest‹, besonders hervor (382–419). Am Ende des von nur drei Heimataufenthalten unterbrochenen fünfundzwanzigjährigen Dienstes in Westafrika wurde Fisch auch noch anläßlich einer Erkundungsreise durch Nord-Togo zwecks Erkundung der Möglichkeit der Aufnahme einer neuen Basler Missionsarbeit ethnologisch und linguistisch tätig (vgl. 334–343), bevor er dann 1911 nach Europa zurückkehrte. Die schwierige Familiensituation erlaubte keine erneute Ausreise (vgl. 319–334 u. 455ff), so daß Fisch, der keine Approbation besaß und daher in der Schweiz nicht praktizieren durfte, von 1914 bis zu seinem fünfundsiebzigsten Lebensjahr, 1931, auf Grund seiner Ordination als Missionar, als Prediger, vor allem als Seelsorger in der deutschsprachigen Schweiz wirken konnte, wo er 1946 in Wädenswil verstarb.

Die Lektüre dieser Missionsgeschichte unter medizinhistorischer Fragestellung, für die die Basler Mission in Westafrika als Fallstudie dient, ist für die realistische Beurteilung der ›Leistung‹ der Missionare angesichts der schwierigen Gesundheitssituation, die eine nur beschränkte Einsatz- bzw. Arbeitsfähigkeit erlaubte, ebenso gewinnbringend wie die Eruierung des Beginns

der Basler missionsärztlichen Arbeit in Ghana überhaupt und die breite Darstellung des ganzen Spektrums missionsärztlicher Tätigkeit anhand der Person von R. Fisch.

Die ausschließliche Konzentration auf das eine Arbeitsgebiet der einen Gesellschaft und die eine Person ließ den Vf. allerdings den hauptsächlich angelsächsisch geprägten Kontext der gesamten missionsärztlichen Bewegung jener Zeit übersehen, so daß es zu Verzerrungen in der Darstellung kommt, wie z.B. bei dem durchgängig als »pietistisch« bezeichneten religiös-erwecklichen geistesgeschichtlichen Hintergrund jener Epoche und wie bei der Itineration, die keineswegs nur von Fisch ausgeübt wurde, sondern geradezu typisch für ›medical missions‹ war (vgl. 311ff). Die Gliederung erweist sich als nicht ganz glücklich, da es im Text, vor allem im historischen Teil, zu etlichen unnötigen Wiederholungen, teils bis in die Zitate hinein, kommt. Vor allem der letzte Hauptabschnitt (460ff), der der Darstellung der interkulturellen Begegnung unterschiedlicher Nosologien und Heilweisen gewidmet ist, ist in dieser knappen Form, die über einige religionswissenschaftliche und ethnomedizinisch längst bekannte Allgemeinplätze nicht hinauskommt, nicht befriedigend. Weniger wäre hier in jeder Hinsicht mehr gewesen. Unverständlich bleibt, warum bei der Drucklegung der Arbeit nicht die störenden grammatikalischen wie orthographischen und manche sachlichen Fehler korrigiert wurden, wodurch auf die sonst um Sorgfalt bemühte Studie ein völlig unnötiger Schatten fällt.

Tübingen *Christoffer Grundmann*

Gabel, Helmut: *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils,* Grünewald / Mainz 1991; 351 S.

Diese Mainzer Dissertation, die eine kritische Sichtung heutiger Inspirationskonzeptionen zum Thema hat, verdient hier vor allem deshalb angezeigt zu werden, weil sie die Frage in Kap. 3.6 ausweitet auf die Frage tatsächlicher oder möglicher Inspiriertheit Heiliger Schriften aller Religionen. GABEL bespricht die Ansätze des Brasilianers L. Boff sowie die der Inder I. Vempeny und G. Gispert-Sauch. Nach GABEL geht es allerdings letztendlich nur um eine »analoge Inspiriertheit«, der gegenüber die Sonderstellung der Bibel von der eschatologischen Bedeutung des Christusereignisses und dem besonderen geschichtlichen Bezug der Schriften zu diesem Ereignis her abzuleiten ist. Die Auseinandersetzung um diese Frage – wie sie etwa in der inzwischen erschienenen These von M. Fuss (Buddhavacana and Dei Verbum, Leiden 1991) erkenntlich ist – wirkt am Ende aber dann doch eher marginal. Der Arbeit ist aber für unseren Bereich der Theologie auf jeden Fall ein hoher Wert an Information und kritischer Reflexion zu bescheinigen.

Bonn *Hans Waldenfels*

Gerl, Hanna-Barbara: *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben,* Matthias Grünewald-Verlag / Mainz 1991; 203 S.

»Mit Edith Stein wurde am 1. Mai 1987 eine Frau seliggesprochen, deren Schicksal das 20. Jahrhundert kennzeichnet. Im Guten wie im Bösen« (11). Im einleitenden Satz steckt HANNA-BARBARA GERL den Rahmen ihrer Studie zu Edith Stein (1891–1942) ab: Mit den Früchten eines

Forschungsprojektes über die Philosophin und Karmelitin jüdischer Abstammung legt sie mehr und anderes vor als eine Biographie im üblichen Sinn: »In der Gestalt Edith Steins treffen sich verschiedene Spannungen, die anderswo zum bloßen Gegensatz auseinandergefallen wären: Judentum und Christentum, Wissenschaft und Religiosität, Intellekt und Hingabe, anspruchsvolles Denken und Demut [...] Edith Stein ist nicht auf einen Blick zu begreifen, sondern nur im Verfolgen vieler und verwirrender Linien, die sich langsam zur Klarheit zusammensetzen.« (12) Dieser Mühe unterzieht sich die Autorin und lädt damit zu einer Begegnung ein, die zu neuen, tiefgreifenden Einblicken in die Vielschichtigkeit, ja Abgründigkeit der menschlichen, philosophischen und religiösen Suche Edith Steins führt. Vier große Linien, die sich mit fortschreitender Darstellung zu einer Art Gewebe zusammenfügen, werden bis in feinste Verästelungen nachgezeichnet: Im ersten Kapitel »Grundzüge des Lebens« wird – bildlich gesprochen – die Kette des Gewebes aufgezogen. Mit äußerster Klarheit und Diskretion zugleich arbeitet GERL die Grundlinien der Biographie, die dynamisierenden Momente im Leben Edith Steins heraus und legt – in Respekt vor dem Dunkel, in das hinein es sich verliert – dessen religiöse Signatur im Gedanken der Stellvertretung, der Sühne frei. Schon hier tritt eine fundamentale Spannung zutage, die zwischen dem Vertrauen in die Kraft des Denkens und der Selbstübergabe in die »Kenosis« die Existenz Edith Steins prägt und in die sich die Facetten ihrer menschlichen, philosophischen und religiösen Entwicklung einschreiben.

Zu einer ganzheitlichen Konturierung gehört, wie die Vf. zu zeigen vermag, nicht zuletzt das »unerwartet weibliche Gesicht« (43) Edith Steins. Nicht nur engagierte sie sich als Gymnasiastin und junge Studentin in der Frauenrechtsbewegung und widmete später, als Lehrerin in Speyer und als Dozentin in Münster, der Mädchenbildung sowie den Fragen nach Beruf und Berufung der Frau intensive Studien, die sie als »Vordenkerin der Frauenfrage« (56) vom christlichen Standpunkt her qualifizieren. Vielmehr gerät sie auch selbst als Frau in den Blick, als Liebende, deren Wunsch nach menschlicher Erfüllung in einer Ehe jedoch zweimal – in den Beziehungen zu Roman Ingarden (1917) und zu Hans Lipps (1921) – enttäuscht wurde, was Spuren tiefer Verwundung in ihrer inneren Biographie zurückließ. »Im Spannungsfeld der Frauenfrage« (so die Überschrift des zweiten Kapitels) liest sich freilich auch Edith Steins philosophischer Weg, der zumindest hinsichtlich der äußeren Würdigung ihrer Leistung nicht als bruchlose Karriere erscheint: Der Rückzug aus der aufreibenden, eigenschöpferische Arbeit nicht erlaubenden Privatassistenz bei ihrem Lehrer Husserl und vier – offenbar allein wegen der Unerhörtheit einer Frauenhabilitation – vergebliche Habilitationsaufsätze markieren das Ende der akademischen Karriere, nicht aber der philosophischen Arbeit der Phänomenologin, der das umfangreiche dritte Kapitel der Studie mit dem bezeichnenden Titel »Philosophie im Aufstieg« gewidmet ist.

Vor dem Hintergrund einer erhellenden Skizze zur philosophiehistorischen Bedeutung von Husserls »Wende zu den Sachen selbst« und zu dessen Werkentwicklung seit den »Logischen Untersuchungen« (1900/01) arbeitet GERL die »neue philosophische Zielfrage der Meisterschülerin« (89) heraus. Kontrapunktisch zur transzendentalen Phänomenologie Husserls geht es Edith Stein um eine Philosophie der Person, die eine »Orientierung am absoluten Sein« (93) erlaubt, ohne den Ernst der phänomenologischen Methode zu verraten. Die philosophische Kernfrage, die sie umtreibt, gilt dem »Sinn vom Sein«. Es ist also die Grundfrage von Heideggers »Sein und Zeit« (1927), der Edith Stein v.a. in ihrem Hauptwerk »Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins« (<EeS> 1935/36; Umarbeitung der als Habilitationsschrift gedachten Thomas-Studie »Potenz und Akt« von 1931) nachgeht. Indem die Vf. diese Konstellation und Edith Steins weitreichende Kritik an Heideggers Ansatz minutiös nachzeichnet, beleuchtet sie ein von der Forschung bisher vernachlässigtes, spannungsreiches Feld der philosophischen Auseinandersetzung der 30er Jahre und weist auf einen »unausgeschöpf-

ten sachlichen Bezug« (104) zwischen beiden Philosophen hin. Edith Steins Versuch, mit den von Husserl entwickelten Methoden eine nicht zuletzt durch Heidegger selbst diskreditierte »scholastische« Ontologie vorzulegen, stellt eine erhebliche Herausforderung Heideggers dar, legt sie doch die »Verweigerungen« in dessen Denken, den Verzicht, eigene Ansätze zu Ende zu denken bzw. daraus erwachsende Fragen zu stellen, ebenso bloß wie die Einseitigkeit seiner Daseinsphilosophie, die den Menschen nur in seiner Geistigkeit unter Ausklammerung von Leib und Seele erfassen will.

Den eigenen Standort Edith Steins bestimmt GERL vor dem Horizont der Thomas-Renaissance des 20. Jahrhunderts »noch ganz in der Dynamik der Annäherung zwischen Scholastik und Phänomenologie oder auch zwischen katholischem Sonderbesitz und allgemeinem Philosophieren« (108). Seit 1925, zunächst angeregt durch Erich Przywara, betreibt Edith Stein intensive Thomas-Studien, die unter der Zielfrage nach dem »Sinn von Sein« und über den verbindenden Philosophiebegriff als »strenge Wissenschaft« einer Vermittlung zwischen Thomas und Husserl auf der Spur sind. Mit EeS erreicht diese Linie ihren Höhepunkt. Das »Werk von synthetischer Absicht«, eine »Zusammenschau der bisherigen großangelegten Fragen nach dem Sein« (112), das der phänomenologischen Arbeitsweise entsprechend »entschieden unhistorisch« (113) vorgeht, spiegelt den Aufstieg von Edith Steins philosophischer Suche nach dem Sinn des Seins, die sich von Thomas herkommend immer stärker Augustinus annähert, von der Seinslehre zu einer dezidierten Philosophie der Person voranschreitet. Den in acht Kapiteln entfalteten Gedankengang des Werkes, das mit der Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie anhebt und in den Entwurf einer trinitarischen Anthropologie ausmündet, vollzieht vorliegende Studie in einer ausführlichen kritischen Reflexion nach, um anschließend zu fragen, ob Edith Stein ihr Ziel einer »Versöhnung« von Thomas und Husserl erreicht habe. Die erneute Rekapitulation ihrer Gedankenführung beleuchtet dabei Edith Steins philosophische Eigenleistung, die Überschreitung von Thomas mit Husserl, aber auch Husserls selbst auf ein von Augustinus inspiriertes relationales Denken von Hingabe und Hinnahme: »Aus dem Erfassen wird ein Sich-Ändern, Werden, Aufgetansein.« (151)

Mit solchem Denken stehe die Philosophin gerade im theologischen Kontext der 30er Jahre »auf unzeitgemäßem Posten«: Gegenüber den Denkfiguren der dialektischen Theologie und des Kierkegaardschen Existentialismus lese sich Edith Stein mit ihrem »hochmittelalterlichen Vertrauen auf die Rationalität« allzu »scholastisch« (151f). Wenn GERL diesen Beobachtungen Edith Steins Ansatz bei der »eigentümlichen Gesamtheit« des menschlichen Verfaßtseins entgegenstellt, das »sowohl Angst als Geborgenheit, sowohl Auslieferung als Selbstand, sowohl Irrtum als Wahrheitsvermögen, sowohl Unbegreiflichkeit als Rationalität« (152) umgreift, darf zumindest gefragt werden, ob sich in diesem »ausgewogenen Grundzug von EeS« nicht auch die Frau Edith Stein, die ganzheitlich denkende Philosophin artikuliert. Daß ihre Ausgewogenheit nicht Schwäche, nicht Verzicht auf »Radikalität« bedeutet, zeigt sich in dem von GERL immer wieder herausgearbeiteten sorgfältigen Bemühen Edith Steins, bis an die Grenzen des Denk-Möglichen vorzustoßen. Im Erreichen der Grenze stößt sie jedoch nicht auf Absurdität, sondern – auf Begegnung: »Das Subjekt wird im Denken gleichsam mit nichts mehr ›fertig‹«. Aber »Wirklichkeit, gerade höchste Wirklichkeit, wird mit Scharfsinn angegangen. Daß der Scharfsinn in eine Bewegung des Wagnisses, in das Eingeständnis eigener Unfähigkeit übergeht, steht am Schluß, nicht am Anfang« (153/4). Und diese Reihenfolge ist entscheidend.

Von diesem Punkt her eröffnet sich der Ausblick auf das letzte Kapitel der Studie: »Rationalität und Mystik«. Ein kurzer Hinblick gilt zunächst Edith Steins heilsgeschichtlichen Reflexionen zu den weihnachtlichen Festen, die die vermeintliche Idylle der Weihnacht aufbrechen auf den notwendigen Zusammenhang zwischen Krippe und Kreuz und aus dem Geheimnis der Menschwerdung eine Theologie der Menschheit entfalten. Im Zentrum des Kapitels stehen die späten

Arbeiten der Karmelitin zur Mystik des Dionysius Areopagita und vor allem des Johannes vom Kreuz, dem das letzte, unvollendet gebliebene Werk, »Kreuzeswissenschaft«, gewidmet ist. Vor dem Hintergrund der in EeS entwickelten Philosophie der Person vermag Edith Stein das Eigenprofil des Areopagiten gegenüber dem Neuplatonismus von der personal-freiheitlichen Vertiefung des exitus-reditus-Schemas her zu erheben. Mit ihm überschreitet sie ihren früheren Ansatz beim Begriff des Seins auf das Denken der ursprünglichen Verschiedenheit bei gleichzeitiger Bezogenheit von Gott und Welt und betritt damit ein Gelände, das auf den Wegen philosophischer Seins- oder Personlehre nicht mehr vollends auszuschreiten ist: Diese Entwicklung der philosophischen Grundoptionen Edith Steins, die GERL gegen eine zu statische Betrachtung der Philosophin betont, führt nunmehr »in eine[r] die Grenze abbauende[n] Verstandestätigkeit« (176), – mystisch gesprochen (im Vorgriff auf die Arbeit zu Johannes vom Kreuz): in die Öffnung auf die Nacht der Sinne, des Geistes und des Glaubens. Die »Kreuzeswissenschaft« als Versuch, die mystische Nacht, die Kenosis, die Paradoxie der mystischen Erfahrung zu denken, gehöre zum »ewig Mißverstandenen«, weil »der Weg nur beim Betreten und in der Bitterkeit des Wanderns seine Lehre preisgibt« (179), betont die Vf. und rückt mit diesem hermeneutisch bedeutsamen Hinweis die vorsichtige, gleichwohl notwendig herausfordernde Skizze der Kerngedanken des Werkes in den Problemhorizont, in dem alles Theoretisieren über Mystik angesiedelt ist: Das Wesentliche, das »Eigentliche« entzieht sich bzw. hüllt sich in die Gestalt des Unverstehbaren, ja Skandalösen. Allein die Autorität des bezeugenden Lebens, welches im Vertrauen auf Licht, auf das Zukommen von Sinn Nacht und Zerbrechen an sich geschehen läßt, vermag das Skandalon zwar nicht aufzuheben, aber womöglich existentiell wirksam zu kontrapunktieren und so aus der Spannung des Paradoxen »Hoffnung gegen alle Hoffnung« freizusetzen.

Spürbar angezogen von Edith Steins Geistigkeit (vgl. 14) und ihrer Methode einer unbedingt »sachgehorsamen« und »einfühlenden« Arbeit verpflichtet, stellt GERL die freilich in manchem von der Geschichte überholte »Schwester aus der Geschichte« (77) in ein klares und doch warmes Licht, indem sie ihren menschlichen, philosophischen und religiösen Suchbewegungen folgt, die sich immer mehr zu einer einzigen konzentrierten Bewegung verdichten und schließlich in reine Offenheit auszumünden scheinen. GERL folgt der atheistischen Frauenrechtlerin, der Phänomenologin, die sich – von menschlichen und beruflichen Krisen erschüttert – allmählich für das Christentum aufschließen läßt und erst in der Hinwendung zum christlichen Glauben auch die Religion ihrer Abstammung, das Judentum, zu entdecken beginnt, um aus den neu erschlossenen Quellen ihr wissenschaftlich reiches und im Karmel religiös und wohl auch menschlich an sein (vorläufiges) Ziel gekommenes Leben zu nähren, in wachsender, gesammelter Ahnung des sie einholenden Leidens ... HANNA-BARBARA GERL zeichnet den Weg ihrer Philosophen-Kollegin (fast möchte man sagen: Freundin, denn einen freundschaftlich-kritischen Geist atmet ihr Buch) in äußerster Konzentration, die dem Leser/der Leserin die »Anstrengung des Begriffs« nicht ersparen will, diesen Prozeß jedoch mit behutsamer Führung und einer klaren, schnörkellos schönen Sprache unterfängt. Sie hat damit einen hervorragenden, neue Maßstäbe setzenden Beitrag zur Würdigung der Philosophin Edith Stein und zugleich zur philosophisch-theologischen Frauenforschung des 20. Jahrhunderts geleistet.

Münster *Marianne Heimbach-Steins*

Goldstein, Horst (Hg.): *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Patmos-Verlag / Düsseldorf 1991; 264 S.

HORST GOLDSTEIN, der sich als Autor zu Themen der Befreiungstheologie und als Übersetzer zahlreicher befreiungstheologischer Bücher einen Namen gemacht hat, eröffnet mit diesem »Kleinen Lexikon« die Möglichkeit eines schnellen Zugangs zu Stichworten aus dem Bereich der Befreiungstheologie lateinamerikanischer Provenienz sowie zur einschlägigen Literatur. Das Lexikon umfaßt insgesamt 74 Artikel, von denen die meisten von Goldstein selber stammen und auch seine Handschrift tragen. Einige wenige stammen von den anderen Autoren: Voß-Goldstein (Frau), Lenkersdorf (Kultur, Volksreligiosität, Volkskultur), Fornet-Betancourt (Geschichte, Marxismus, Philosophie), Noggler (Indianer), Füssel (Sozialismus), Greinacher (Sünde). Ein Verzeichnis von 52 im Bereich der Befreiungstheologie publizierenden Personen sowie ein Sach- und Namenregister schließen den Band ab.

Die Artikel reichen vom ersten Stichwort »Afroindiolateiner«, einem ebenso ungebräuchlichen wie unpraktischen Neologismus Goldsteins, bis zum Stichwort »Volksreligiosität«. Was die Auswahl angeht, so decken die aufgeführten Begriffe das terminologische Feld der ThB im wesentlichen ab, wenn auch bisweilen eher periphere, wie etwa »Bevölkerungsentwicklung«, auftauchen. Andererseits fehlt ein zentraler Begriff wie etwa »Glaube«, der nicht einmal im Sachregister auftaucht; »Liebe« und »Hoffnung« sind dagegen vertreten. Ebenso fehlen die wichtigen Stichworte »Ethik«/»Moraltheologie«, »Freiheit«, »Offenbarung«, »Schöpfung«. Wenn man die Bedeutung eines Stichworts an seinem quantitativen Umfang mißt, dann sind Disproportionen festzustellen: Der Artikel »Gewalt« etwa enthält 4 Seiten, davon 33 Zeilen Literatur, der Artikel »Gnade« nicht einmal 2 Seiten, davon ganze 3 Zeilen Literatur. Die befreiungstheologischen Ansätze im afrikanischen und asiatischen Kontext spielen in den einzelnen Artikeln in der Regel keine Rolle, sie kommen nur unter dem Stichwort »Dritte-Welt-Theologie« ausdrücklich zur Sprache und sind damit unterrepräsentiert. Was die Literaturangaben zu fast jedem Artikel angeht, so werden zwar in der Regel, nicht aber in jedem Fall die wichtigsten einschlägigen Titel genannt. Beispielsweise wird Juan Carlos Scannone zwar unter den 52 Theologen aufgeführt, doch tauchen seine Publikationen bei keinem der dafür in Frage kommenden Artikel auf, weder beim Stichwort »Philosophie« noch unter »Soziallehre« oder »Volksfrömmigkeit«. Beim Artikel »Methode« wird das Standardwerk von Clodovis Boff nicht aufgeführt; beim Artikel »Aufklärung« taucht Jon Sobrino nicht auf; der Artikel »Sünde« verschweigt einschlägige Untersuchungen zum Thema der »sozialen Sünde«. Man kann sich also bisweilen des Eindrucks einer gewissen Beliebigkeit bei den bibliographischen Angaben nicht erwehren. Dies ist umso bedauerlicher als man ja bei einem Lexikon darauf vertraut, auf die Wege und Mittel zum weiterführenden Studium hingewiesen zu werden. Manche Aussagen erscheinen überspitzt, unpräzis, mißverständlich: Was bedeutet etwa, daß sich die Mehrheit der Lateinamerikaner in einer Situation »religiöser Fernsteuerung« befindet (84)? Was soll die Verunklärung, wenn einmal alle Mitglieder des Volkes Gottes als »Laien« bezeichnet werden und dann wieder gesagt wird, die Mitglieder der Basisgemeinden seien »oft alles andere als Laien« (123)? Wie ist zu verstehen, daß Menschenverachtung und Mord »Stätten der Selbstmitteilung Gottes« sein können (87)? Typisch für fast alle Artikel ist die bloße Affirmation befreiungstheologischer Positionen, die sich kaum eine kritische Rückfrage erlaubt. Diese Einstellung wird nicht selten dadurch zugespitzt, daß ein grober Gegensatz zwischen Befreiungstheologie und europäischer Theologie behauptet wird. So wird die »herkömmliche Theologie als Artikulation weißer Kirchenmänner« der rassistischen Befangenheit geziehen (87). Die Befreiungstheologie ist inzwischen so konsolidiert und elaboriert, daß sei eine emphatische Kritik seitens ihrer älteren Schwester, der europäischen Theologie, mit der sie ja engstens verwandt ist, nicht nur verkraften kann, sondern auch verdient. Bei allen angedeuteten Grenzen ist das vor-

liegende Lexikon eine willkommene Hilfe für alle, die sich mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie befassen oder sich einen schnellen Überblick über bestimmte Themen verschaffen möchten.

Frankfurt/Main *Michael Sievernich*

Hasenhüttl, Gotthold: *Schwarz bin ich und schön. Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1991; 177 S.

Im Vergleich zu Veröffentlichungen über neuere theologische Ansätze in den Kirchen der Dritten Welt ist die Literatur über die in Schwarzafrika entstandenen kontextuellen Theologien eher dürftig. Insofern ist der Versuch des katholischen Philosophen und Theologen G. HASENHÜTTL, den »theologischen Aufbruch Schwarzafrikas« einer breiteren Leserschaft zu vermitteln, äußerst begrüßenswert.

Abgesehen von der wissenschaftlichen Untersuchung afrikanischer Theologie von H. Rücker (»Afrikanische Theologie«: Darstellung und Dialog, Innsbruck/Wien 1985), dessen Ergebnisse der Verfasser aufnimmt, ist das Buch *»Schwarz bin ich und schön«* die zweite umfangreichere Publikation eines deutschen Autors, die sich dieser Thematik widmet.

Die Darstellung schwarzafrikanischer Theologie gestaltet sich naturgemäß sehr schwierig, da die Literaturbasis sehr begrenzt ist und größere ausgereifte systematische Abhandlungen afrikanischer Theologien fast ganz fehlen. Man ist daher genötigt, auf kurze Aufsätze zu Einzelthemen, Gesprächsprotokolle und persönliche Beobachtungen am Ort zurückzugreifen. Diese Methode wendet der Verfasser mit Umsicht und kritischem Einfühlungsvermögen an. Gerade seine persönlichen Erfahrungen in Afrika geben dem Buch eine erfreuliche Lebendigkeit und Schärfe.

Afrikanische Theologie ist entstanden in Auseinandersetzungen mit dem europäischen Erbe, das im Zuge der Expansion der »Westmission« zur Grundlage der afrikanischen Kirchen geworden ist. Zu Recht weist der Verfasser auf die Schwächen der traditionellen Missionsmethoden hin, die nicht nur undialogisch die kulturellen und religiösen Traditionen Afrikas negieren oder gar dämonisiert haben, sondern die in ihrer Europozentrik verhindert haben, daß sich ein eigenständiges afrikanisches Christentum entwickeln konnte (5–19).

Bemerkenswert und grundlegend für den theologischen Ansatz des Verfassers ist Kap. 3, in dem die fundamentalen Unterschiede im europäischen und afrikanischen Denken dargestellt werden.

In Anlehnung an H. Rücker charakterisiert der Verfasser afrikanisches Denken als Symboldenken, das sich gegen das moderne, objektivierende, sich absolut setzende rationale Denken des Westens abhebt.

Symbol in diesem grundsätzlichen Sinne ist die »Verdichtung der Wirklichkeit, der Weg zu ihrer Einheit und Harmonie« (21f) und damit »Protest gegen die irrationale Absolutsetzung rationalen Denkens« (23). Es besteht »in seinem Wesen nicht in der Objektivierung, sondern allein in der Bezugnahme« (24). Daher gilt: »Das Symbol schließt den Vollzug ein und ist nur in ihm. Symbol ist also eine Weise der Wirklichkeitserfahrung, die diese verdichtet, in besonderer Weise hervorhebt und betont, damit auf etwas hinweist, was in ihm enthalten ist, sich aber nur durch das Mitmachen, also der Beziehungsrealität erschließt und so einen neuen Sinnhorizont eröffnet, der sprachlich sichtbar wird und verändernd wirkt. Das Symbol als Vollzug setzt die neue Wirklichkeit und versinnbildlicht sie nicht nur. Symbol hat dialogisch-bezeugende Struktur und stiftet Gemeinschaft« (25).

Von dieser Voraussetzung ausgehend stellt der Verfasser die »Afrikanische Lebensphilosophie« (31–49) dar, wobei hier zwei Prinzipien afrikanischer Anthropologie zu erwähnen sind: die »Lebenskraft« (31ff) und die »Zeitvorstellung« (44ff).

Eine zentrale Bedeutung für die afrikanische Theologie hat die Frage der »Ahnenverehrung«, der der Verfasser ein eigenes Kapitel widmet und in deren Kontext die Themen »Gemeinschaft« (53ff), »Stammesdenken« (56f), »Vermittlung« (57f), »Tod« (58ff), »Schöpfungsgedanke« (61f) abgehandelt werden.

In dem Kapitel »Kirche in Afrika« nimmt der Verfasser – nicht ganz zu Unrecht – eine schonungslose Kritik des Zustandes des afrikanischen Christentums vor. »Die Kirchen zeichnen sich nicht nur durch ihr Machtpotential an Geld und wissenschaftlich-technischer Kompetenz, sondern auch durch ihren hierarchischen Anspruch aus [...] Der Klerikalismus, der sich jeder Kontrolle durch das Volk oder einen ›Ältestenrat‹ entledigt hat, ist kaum in einem anderen Kontinent so auffällig und zerstörerisch. Die kirchliche Struktur, durch ihre radikale Über- und Unterordnung ohne jeden Kontrollmechanismus, entfesselt die Willkürherrschaft staatlich und kirchlich« (72).

Autoritätsmißbrauch, Korruption und Entmündigung der Laien durch die Bischöfe kennzeichnen die Situation der afrikanischen Kirchen ebenso wie das völlige Fehlen genuin afrikanischer Glaubensformen in der Praxis des kirchlichen Lebens. Der Verfasser beruft sich auf die Arbeiten des kamerunischen Befreiungstheologen J.M. Ela (Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg–Basel–Wien 1987), wenn er zusammenfassend konstatiert: »So entsteht ein funktionierender Apparat für das ›Scheinchristentum‹. Der Schein der kirchlichen Organisation trügt, da die meisten Afrikaner nur scheinbare Christen sind und die Kirche ihrer Mentalität fremd bleiben muß« (88f).

Unabhängig davon, ob man die vernichtende Anklage in diesem Kapitel teilt, ist nicht zu übersehen, daß die Exponenten neuerer afrikanischer Theologie von dieser fundamentalen Kritik der »Abhängigkeit« des Christentums in Afrika ihren Ausgang nehmen.

Im folgenden Kapitel »Jesus Christus – ein Afrikaner?« stellt der Verfasser die verschiedenen Typologien afrikanischer Christologie dar: Herausgehoben werden die »Hoheitstitel« Jesu Christi als »Ahn« (116ff), als »Häuptling« (122f), als »Initiationsmeister« (123ff) und als »Heiler« (126ff). Dieses Kapitel ist insofern bemerkenswert, als der Verfasser in einer eigenen, nicht am afrikanischen Quellenmaterial orientierten biblischen Analyse theologische Kriterien entwickelt, mit denen er sowohl die europäischen als auch die afrikanischen Aussagen zur Christologie wertet und beurteilt und damit Grundlagen für einen Dialog schafft.

Im letzten Kapitel »Gotteserfahrung« (130ff) findet sich eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Gottesverständnisse in den religiösen Welten Schwarzafrikas. Es stimmt allerdings nachdenklich, daß gerade in der zentralen Gottesfrage das Gespräch mit der afrikanischen Theologie »noch nicht begonnen« hat (144).

Man wird dem Verfasser in seiner Schlußbetrachtung recht geben müssen, wenn er auf die Fruchtbarkeit eines europäisch-afrikanischen Dialogs, der im wesentlichen noch aussteht, verweist: »Der europäische Geist des egoistischen Individualismus hätte im Dialog mit Afrika die Möglichkeit, sich auf den Wert herrschaftsfreier Gemeinschaft zu besinnen, während dem Schwarzafrikaner zu seiner Identitätsfindung die Erkenntnis der Einmaligkeit der konkreten Person hilfreich sein könnte. Jesus Christus als Symbol ruft beide auf, alle versklavenden Mechanismen zu überwinden und die Unheilsgeschichte in eine Befreiungsgeschichte zu verwandeln.« (145)

Hamburg *Erhard Kamphausen*

Johne, Karin: *Einübung in christliche Mystik. Ein Kursus mit Meister Eckehard.* Styrier-Verlag / Graz–Köln 1991; 256 S.

Es ist in sich ein ökumenisches Ereignis, daß eine evangelische Christin, Pfarrfrau und Mutter von fünf Kindern, seit 1975 im Spezialauftrag der Landeskirche Sachsens für Exerzitien- und Meditationsarbeit, sich derart intensiv mit dem katholischen Theologen und Mystiker, jedenfalls Mystagogen, Meister Eckhart befaßt. Aufgrund jahrelanger Erfahrung im geistlichen Umgang mit einzelnen und Gruppen legt KARIN JOHNE eine Art Exerzitienbuch vor, das vor dem Hintergrund seines Entstehens in den ersten Monaten des Jahres 1990 in der damaligen DDR nochmals eine besondere Tiefenschärfe gewinnt. Das klar gegliederte Buch lädt zu einem zwölfwöchigen Übungskurs ein, durch den, im ständigen Zwiegespräch mit Meister Eckhart und orientiert an jeweiligen Meditationsworten vor allem aus seinen deutschen Predigten und Traktaten, der Weg der Gott- und Selbstbegegnung gegangen werden kann und soll.

JOHNE wählt, freilich eher im Kontrast zu Meister Eckhart, das archetypische Bild von der Bergwanderung und Bergbesteigung, um Anfang und Ziel des christlichen Glaubensweges zu entfalten. Entsprechend widmen sich die drei ersten Wochen dieser »Exerzitien im Alltag« der Motivation, der Klärung der Grundhaltungen des geistlichen Weges im Blick auf das Gottesbild und Selbstbild. Die nächsten drei Wochen laden dazu ein, im Gegenüber zu Gott wahrhaft dialogisch zu werden und den von ihm her eröffneten Weg zu suchen und zu gehen. Dabei steht nicht ohne Grund das Eckhartsche Zentralwort von der Gelassenheit im Mittelpunkt. Die folgenden drei Wochen, im dritten Gliederungsabschnitt, stehen unter der Überschrift »Täler und Schluchten« und aktualisieren die spezifische Leidensmystik, ohne die christliche Reifung realistisch nicht gelingen kann. In den letzten drei Wochen schließlich leuchtet das Ziel des Weges auf und ein; es wird im Realsymbol der Gottesgeburt entfaltet. Alle Einzelabschnitte folgen einer in sich stimmigen Logik, insofern sie nach der Hinführung eine zentrale Aussage von Meister Eckhart pointieren, diese biblisch verwurzeln und dann einerseits in den größeren Kontext des Eckhartschen Gesamtdenkens einfügen, andererseits durch »Wiederholungsgebete« kontemplativ einüben. Völlig zutreffend werden die Eckhartschen Aussagen in einen lebendigen Gebetskontext eingebettet, dem sie selbst erwachsen sind und in dem die Übenden sich mit ihrem ganzen sterblichen Leben vor Gott artikulieren.

Das Werkbuch von JOHNE beansprucht keinerlei wissenschaftliche Originalität und verzichtet entsprechend auf eine sozialgeschichtliche und theologische Ortung Meister Eckharts in der Geschichte der Christenheit und der Theologie. Die historischen und hermeneutischen Differenzen von damals und heute werden nicht eigens ausgearbeitet, alles zielt auf Unmittelbarkeit der Aneignung im betenden Mitvollzug. Auch die kirchliche und soziale Dimension der Eckhartschen Mystik damals und ihre Aneignung heute bleibt, nicht ohne Ambivalenz, im Hintergrund. Ohne Zweifel aber ist das Buch geeignet, den spirituellen Reichtum des Thüringer Mystikers nicht nur museal zu entdecken, sondern ihn heute in demselben Geiste anzueignen, in dem er damals entstanden ist.

Wiesbaden-Naurod *Gotthard Fuchs*

Kerber, Walter (Hg.): *Wie tolerant ist der Islam? Gerhard Böwering, Richard Gramlich, Anton Heinen, Arij A. Roest Crollius, Christian W. Troll: Islamwissenschaftler nehmen Stellung,* Kindt Verlag / München 1991; 147 S.

Nach dem Vorwort des Herausgebers wird in diesem Buch eine Antwort auf die Frage gesucht: »Erlaubt ihr Glaube den Muslimen, uns eine vergleichbare Toleranz entgegenzubringen wie die, zu der die Christen sich im Laufe der Geschichte allmählich durchgerungen haben? Wie löst der Islam die Spannung zwischen der Absolutheit des religiösen Wahrheitsanspruches und der humanen Forderung nach Toleranz gegenüber den Andersdenkenden? Wie tolerant ist der Islam?« (8). In einem ersten Teil, bestehend aus vier Vorträgen, wird diese Frage historisch und systematisch, d.h. aus der Geschichte und aus der Lehre des Islam heraus, zu beantworten versucht. Die Vorträge sind: 1) GERHARD BÖWERING: Der Islam im Aufbruch; 2) ARIJ A. ROEST CROLLIUS: Menschenrechte im Islam; 3) CHRISTIAN W. TROLL: Der Blick des Koran auf andere Religionen; 4) ARIJ A. ROEST CROLLIUS: Einführung zum Symposium: Die Toleranz im Islam. Im anschließenden zweiten Teil (»Rottendorf-Symposium«): »Die Toleranz im Islam« werden die Ergebnisse zusammengefaßt, zugespitzt und im Zusammenhang mit aktuellen Problemen des Zusammenlebens mit Muslimen diskutiert. Wie aus einer Schlußbemerkung des Herausgebers geschlossen werden kann, war es hier noch nicht die Absicht, schon das Gespräch mit gläubigen Muslimen zu suchen; dies ist für ein späteres Symposium vorbehalten. Dieses Mal ging es um die Suche nach einem Konsens in der gestellten Frage unter den Islamwissenschaftlern. Die Gesamtantwort drückt sich tendenziell in der Zwischenüberschrift S. 79 aus: »Der Islam – toleranter, als er sein dürfte; das Christentum – intoleranter, als es sein müßte?« D.h.: Historisch gesehen hat der Islam in seinen verschiedenen Herrschaftsgebieten nicht nur gegenüber den sogenannten »Schriftbesitzern« (Juden und Christen) der Lehre des Koran entsprechend relativ tolerante Verhaltensweisen entwickelt (wenn die Juden und Christen Tribut zahlten und den Islam nicht bekämpften, durften sie im privaten Bereich ihre eigene Religion ausüben), sondern der historische Islam hat auch die übrigen Menschen, Angehörige anderer Hochreligionen oder Natur- bzw. Stammesreligionen nicht so konsequent verfolgt, vor die Entscheidung zum Übertritt in den Islam gestellt und im Falle der Weigerung mit dem Tode bestraft, wie das im Koran (z.B. Sure 9,5; vgl. auch das Buch 108ff) verlangt wird. Vom Koran her, von seinem Lebensprinzip, dem absoluten Gottesgehorsam her, hätte der Islam diese relative Toleranz gegenüber den Ungläubigen (Polytheisten, mystischen Pantheisten, Atheisten) nicht üben dürfen. Beim Christentum verhält es sich umgekehrt: Sein Evangelium, sein Lebensprinzip, die mitleidende Liebe, hätte jede Form der Verfolgung, Inquisition, Folter, Todesstrafe für Andersgläubige und Ungläubige ausschließen müssen. Das Christentum hat sich in seiner Geschichte besonders da als intolerant erwiesen, wo es sich als Mehrheitsreligion wußte. Auch hier scheint ein Unterschied zum Islam zu bestehen. Am intolerantesten verhielt sich der Islam in seiner Geschichte, wenn er sich in der Minderheitsrolle fühlte. In diesen Zusammenhang gehören die mehrmaligen Hinweise auf die geschichtliche Tatsache, daß die gegenseitige Intoleranz zwischen Muslimen sunnitischer Tradition und Muslimen schiitischer Überlieferung größere Ausmaße angenommen hat als die relative Intoleranz/Toleranz gegenüber Juden und Christen. Um diesen kämpferischen Gegensatz zwischen Schitten und Sunniten dem Leser klarer werden zu lassen, wären doch einige Seiten über die Geschichte und die Lehrunterschiede dieser beiden islamischen Bewegungen nützlich gewesen. – Für den prinzipiell denkenden Leser, der sich für die obersten Lehrprinzipien des Islam interessiert und für die Frage, ob sich aus ihnen ein islamischer Imperativ zur Übung der Toleranz ableiten lasse, sei einerseits der Vortrag von CROLLIUS »Menschenrechte im Islam« (Über den Stand der Menschenrechtsdiskussion unter

islamischen Rechtsgelehrten) und andererseits das Symposium in seinen Abschnitten Nr. 6 und 7 (106–114: »Zwang zum Glauben: Intoleranz als Zeichen der Schwäche« und »Die islamische Prädestinationslehre: Himmel und Hölle als Endziele des Menschen«) besonders empfohlen. – Der vorliegende Band 6 der Reihe »Fragen einer neuen Weltkultur« kann als gelungene, kurze, auf das Wesentliche konzentrierte Handreichung für das aktuelle Gespräch über Islam und mit Muslimen bezeichnet werden. Die einführenden Vorträge steuern das nötige historische und systematische Wissen bei. Die Diskussionsbeiträge ordnen Phänomene wie die Rushdie-Affäre in England oder die Kopftuch-Affäre in Frankreich oder die Problematik des Islamunterrichts in Deutschland in die systematischen Zusammenhänge ein (vgl. 126ff) und lassen so die Lösungstendenzen der Muslime voraussehen. – Interessant ist das Phänomen der bewußten »Glaubensverheimlichung« bei Schiiten, besonders in Zeiten ihres eigenen Verfolgtseins (119f).

München *Johannes Laube*

Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.): *Biblische und außerbiblische Spruchweisheit. Ergebnisse einer Tagung der Sektion Religionswissenschaften/Missionswissenschaften der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 26. bis 29. September 1988 in Basel* (Studies in Oriental Religions, Volume 20) Verlag Otto Harrassowitz / Wiesbaden 1991; VIII u. 146 S.

Es geht um Spruchweisheit, näherhin um Lebenslehren, welche in sentenzenhaften Sprüchen formuliert sind. Solche sind das Ergebnis der erfahrenen Wirklichkeit des Lebens, aber auch der Versuch, diese Erfahrung als »Basisorientierung« (FRITZ STOLZ, 48) menschlichen Verhaltens weiterzugeben. ULRICH LUCK (»Weisheitsüberlieferungen vom Alten zum Neuen Testament«, 7–31) zeigt an der biblischen Spruchweisheit auf, wie angesichts der »Erfahrung der Verborgenheit Gottes« (29) in immer neuen Ansätzen versucht wurde, eine Antwort auf die Fragen zu finden, warum Gerechte leiden müssen und wie Gerechtigkeit zum Leben führt (28). HELLMUT BRUNNER (»Die menschliche Willensfreiheit und ihre Grenzen in ägyptischen Lebenslehren«, 32–46) legt dar, daß die Ägypter die Tugend der rechten Lebensführung »grundsätzlich für lehr- und lernbar« hielten (43), daß aber dem menschlichen Wollen durch die göttliche Vorherbestimmung doch deutliche Grenzen gesetzt sind (45). FRITZ STOLZ (»Von der Weisheit zur Spekulation«, 47–66) zeigt, daß es in der Spruchweisheit der alten Kulturen Mesopotamiens um »Sinnstiftung« geht (48), daß diese Literatur in Schulen entstanden ist und deshalb Schulerfahrung, Bildungserfahrung zum Ausdruck bringt (64). Der Zoroastrismus ist durch den Dualismus von Gut und Böse geprägt. Das Leben wird dem Guten zugeordnet; zu diesem diesseitigen und jenseitigen Leben führen gerechtes Denken, Reden und Tun. Die zoroastrischen Weisheitslehren machen dies deutlich, wie HANS-JOACHIM KLIMKEIT (»Gerechtigkeit in der persischen Spruchweisheit«, 69–84) zeigt. Nach einem Aufsatz von NORBERT KLAES (»Indische Spruchweisheit und das Verständnis von *dharma*«, 85–101) folgen drei Beiträge über die afrikanische Spruchweisheit, verfaßt von ERNST DAMMANN, THEO SUNDERMEIER und ULRICH BERNER. Diese Spruchweisheit tritt uns vor allem in den Sprichwörtern entgegen. Auch wenn es »Weisheit« in manchen Formen der mündlichen Tradition gibt, hätte die stärkere Konzentration auf die eigentliche afrikanische Spruchweisheit – die Sprichwörter – dem Anliegen des Bandes wohl besser Rechnung getragen. – In allen acht Beiträgen wird deutlich, daß die Spruchweisheit der Erfahrung entspringt, daß sie auf ein Verstehen der Welt angelegt ist und das menschliche Verhalten beeinflussen will. Die Feststellung von HANS HEINRICH SCHMID in der Einleitung (1), daß sich beim interkulturellen Vergleich in den sprachlichen Formen und im Inhalt erstaunliche Konvergenzen zeigen, mag

etwas optimistisch sein. Die religionswissenschaftlich interessante These, »daß weisheitliche Bezugnahmen auf Gott in aller Regel nur sehr locker mit den eigentlich religiösen und kultisch gebundenen Traditionen der jeweiligen Kulturen vermittelt sind« (Einleitung, 2), vermag nicht ganz zu überzeugen und bedarf weiterer Klärung.

Luzern *Otto Bischofberger*

Lundbaek, Knud: *Joseph de Prémare (1666–1736), S.J.. Chinese Philology and Figurism* (Acta Jutlandia LXVI 2; Humanities series 65) Aarhus University Press / Aarhus 1991; 228 S.

K. Lundbaek's book deals with the life and work of Joseph de Prémare, (1666–1736), S. J.. It is an enrichment to sinological studies because Prémare's work *Notitia Lingua Sinicae* is a milestone for the philology of Chinese language and it is no exaggeration that without such preliminaries sinological studies would not be at the point we are today.

L.'s book gives us direct insight into the situation of the Jesuits who had absolutely nothing to start with, in other words, they had to start from scratch as far as the access to most Chinese texts, such as the *Yijing* (Book of Changes), which is considered as a most enigmatic text.

It is a pity that the publishers have been sparing material which could have elucidated the problem in question. Prémares philological studies were no incentive to the edification of his Jesuit brethren and other missionaries, but aimed at bringing the proper word in season to all the Literati of the country, who served as a threshold towards any achievement. The means to the end was of course to support Christian teachings through Chinese canonical scripts.

The above mentioned considerations led to Chinese Figurism, whose exponents were Bouvet, Fouquet and Prémare. (Complementary notions on Chinese Figurism see the work of Claudia von Collani).

We have practically to leaf over the whole book until we come to L.'s definition of Chinese Figurism from which no innovation came forth and we have to inquire why so much meandering in order to reach a very common outlet. L. delves into details which seem to bear no link to the question, such as correspondences among the various persons in question, and we could have expected from the sequence of concepts some direct bearing on Chinese Figurism which nevertheless fails out. Whatever acknowledgement we make in order to evaluate L.'s work, and this with much respect, the fact remains that the whole book is a massing of unrelated facts towards defining Figurism – as the author pretends – yet neither is the term defined nor is there any conjecture to it.

Chinese Figurism is an attempt at understanding the origins of the Chinese canonical books, particularly the Book of Changes. What is more, and this has been a general characteristic of analogical thinking even up to this day, to associate every possible thing to the hebreo-christian tradition, which means that we cannot exclude the hypothesis that Prémare saw analogies between the European and the Chinese way of thinking. Also it is very difficult to admit this analogy owing to the considerable historical and textual continuity the Jesuits had before them. We are entitled to conclude that knowledge does not exclude ones own projections and this means that we always can see something as extant when in reality it does not exist. This refers to the fact that Prémare could very well have seen the sign of the crucifix in the Chinese character »Lai« (to come), when in reality this could not have been so, because it is due to the linear characteristics of this particular character. But even if we assume it could have been so, we know from ethnology that many scripts included crossed lines (the China Figurists assumed that

the Chinese characters were pre-deluvian objects and consequently there could not be an autochtone Chinese culture).

The reason why Chinese Figurism has not been backed up by Rome has not been extensively answered. Despites the unhappy remarks made above regarding L.'s book, it is worthy reminding the difficulties he has had collecting random material and trying to knit together such a complicated pattern with such an unthankful design, not forgetting that in science it is very often the unthankful work which yields to thankful results. Nevertheless without giving the impression of a compulsory laudatio we have to appreciate the considerable difficulties arising from various technicalities and to admit the perseverence and considerable knowledge required for such a task, without forgetting to mention L.'s further monographs.

Göttingen *Gerlinde Gild*

Mooren, Thomas: *Auf der Grenze – Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen,* Peter Lang Verlag / Frankfurt a.M.–Bern–New York–Paris 1991; 201 S.

Der Band, »auf Reisen entstanden« (so im Vorwort), ist die Frucht eines fast zehnjährigen Aufenthaltes des Autors, eines Kapuziners, in Indonesien und Indien, Rom und Münster, Washington und Ottawa, wo er nach seiner Promotion in Paris im Bereich der Islam- und Missionswissenschaft geforscht und gelehrt hat. Sein Buch versteht sich als Beitrag zur Theologie der Religionen. Wie Biser spricht MOOREN von einer »glaubensgeschichtlichen Wende«, insofern es ihm um eine Theologie geht, die weder binnenchristlich noch binnenwestlich ist, sondern »auf der Grenze« lebt, vor allem zur Anthropologie, in gewissem Sinne auch zur Philosophie, zumal wenn man diese im Plural versteht, weniger zur konkreten fremden Religion. »Auf der Grenze« heißt für MOOREN »außerhalb eines festumrissenen Territoriums«, »angrenzend« an den Anderen, angesichts dessen es eine neue Identität zu finden gilt. Das bzw. den Anderen möchte MOOREN zum Teilhaber an der Selbstdefinition jedes einzelnen machen. Die entscheidende Frage ist für ihn, ob es gelingt, in diesem Sinne auch eine Christologie auf der Grenze zu entwickeln.

MOOREN entfaltet seinen Gedankengang in zwei Teilen: I. Der interkulturelle Dialog: Das Verstehen des Anderen, II. Aspekte einer Theologie der Religionen. Im ersten Teil geht es um den Perspektivenwechsel, der in der Einbeziehung der Sicht der Opfer liegt, um das Miteinander von Sympathie und Distanz, kognitiver und praktischer Dimension. Der zweite Teil ist im wesentlichen der Versuch einer Anwendung der im ersten Teil entwickelten Prinzipien auf das Verhältnis der Religionen. Grundtermini sind für MOOREN die Stichworte »Kokonstitutivität« (des Anderen mit dem Eigenen) und »Ent-territorialisierung«, die Überwindung einer falschen Konfrontation zum Anderen mit der Konsequenz einer neuen Form von Verinnerlichung und Praxis. Aus seinem Ansatz heraus versucht MOOREN eine Korrektur des Absolutheitsdenkens (nicht zuletzt im Gespräch mit Knitter u.a.), fragt er nach der Notwendigkeit der Mission, deren christologischer Ansatz aber eher eingeschränkt zu nennen ist. Auf die Grenze gesetzt sieht MOOREN das Kreuz; er spricht von »Nullterritorium«. Bei aller Originalität des Gedankenganges bekommt man freilich gerade hier den Eindruck, daß MOORENS Lösungsversuch sehr stark dem Gedanklichen und dann nochmals einem formalisierten Denken verpflichtet bleibt. Besagt die bleibende Bindung des Kreuzes an den »Ort« Golgotha, anders formuliert und gefragt: die Bestimmung des Kreuzes als des Kreuzes Jesu von Nazaret wirklich eine »Fetischisierung des Kreuzes« (118)? In meiner eigenen Frage nach dem »Gekreuzigten und den Weltreligionen« komme ich jedenfalls zu anderen Ergebnissen. Vieles von dem, was MOOREN vorträgt, erscheint

noch eher essayhaft an-gedacht als zu Ende geführt und ausgereift; es bedarf folglich der weiteren Nachfrage und Diskussion. Beides sollte entsprechend auch erfolgen. Die Grundthesen verdienen es. In der Literatur wie im Anmerkungsteil – zusammen über 80 der 201 Seiten! – fällt auf, daß die Benutzung konkreter religionswissenschaftlicher Daten und damit der unmittelbare Blick auf die Anderen eher hintergründig bleibt.

Bonn *Hans Waldenfels*

Panikkar, Raimon: *Der Weisheit eine Wohnung bereiten,* hg. von Christoph Bochinger, München / Kösel 1991; 212 S.

»Der Weisheit eine Wohnung bereiten« – dies ist nicht nur der Titel eines der vier in diesem Buch versammelten Vortragstexte PANIKKARS, sondern zugleich das Motto, unter dem die religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Überlegungen des spanisch-indischen Autors zusammengefaßt werden können. Als Schlüssel zum Verständnis der hier z.T. erstveröffentlichten, z.T. in überarbeiteter Form wiederveröffentlichten Texte bietet sich der Abschnitt »Philosophie als Lebensstil« (III) an, der die biographische Verwurzelung der Kulturen und Religionen übergreifenden Denkweise PANIKKARS thematisiert. 1914 in Spanien geboren und dort aufgewachsen, über mehr als ein Jahrzehnt in Indien lebend und dann über lange Zeit zwischen den Universitäten von Santa Barbara/Kalifornien und Varanasi/Uttar Pradesh, Indien, »pendelnd«, gehört PANIKKAR mehreren Kulturen zugleich an: »Auf meine Weise habe ich mich nicht zwischen, sondern in der Mitte von Ost und West gefunden, und zwar jeweils in deren hinduistisch/buddhistischer und christlich/säkularer Version, die Teil meines persönlichen Universums geworden sind« (103).

Selbstfindung in der Begegnung dieser verschiedenen Kulturkreise und Religionen ist die Grundlage der Philosophie PANIKKARS, die sich in der vorliegenden Schrift ausdrücklich nicht als »akademische Arbeit«, sondern in ihrem »existentiellen Charakter« als »Einübung in die Weisheit« (8) darbietet. Sie verwirklicht sich in der Überwindung der Dichotomien von Erfahrung und Intellekt, Mythos und Logos, Theorie und Praxis, Immanenz und Transzendenz, unter dem »Dach« einer symbolisch-kosmologischen Weltsicht, die in der Idee vom »kosmotheandrischen Christus« bzw. in der »theanthropokosmischen Vision« als Symbol der Einheit von Gott, Mensch und Welt ihren konzentrierten Ausdruck findet. PANIKKARS Philosophie führt die Weisheitstraditionen der östlichen Religionen mit denen der abrahamitischen Ökumene zusammen – exemplarisch dargelegt in der Skizze zur Anthropologie im II. Kap.: »Quaternitas perfecta. Die vierfache Gestalt des Menschen«, deren Nachvollzug allerdings eine mit den östlichen Religionen weniger vertraute Leserschaft vor erhebliche Probleme stellen wird (trotz der Erklärung der Begriffe und Symbole im Glossar am Ende des Buches), insofern das symbolische Denken selbst uns fremd ist und das Verständnis fremder Symbole hier schon weitgehend vorausgesetzt wird.

Zugleich bietet das symbolische Denken den Ausgangspunkt für eine Kritik der vom neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Paradigma bestimmten westlichen Weltanschauung wie für eine kritische Sicht auf Geschichte und Zukunftsperspektiven der christlichen Religion. (Vgl. dazu vor allem Kap. IV: »Trisangam: Jordan, Tiber und Ganges«, wo PANIKKAR mit der Symbolik der drei Flüsse drei geschichtliche Gestaltungen des Christseins skizziert). Besonders letztere Thematik wird sich als Herausforderung für christlich-theologisches Bemühen erweisen. Denn mit der Reflexion auf die Möglichkeit authentischen Christseins im Pluralismus der Religionen stellt PANIKKAR nicht nur den bisherigen Eurozentrismus des Christentums zur Disposition (»Muß man spirituell semitisch und intellektuell westlich sein, um Christ sein zu können?« [133]),

sondern sucht nach einem Ausweg aus dem Dilemma zwischen der wesentlich universalen Dimension des Christlichen und der Einsicht, daß der Universalitätsanspruch des Christentums ein »imperialistisches Überbleibsel« ist (138). PANIKKARS Lösungsversuch weist in die Richtung einer »transzendente(n) Einheit aller Religionen«, ohne freilich deren konkrete kulturell, geschichtlich, geographisch sich artikulierende Verschiedenheit vorschnell überspringen zu wollen (vgl. 139). PANIKKAR unterscheidet deshalb zwischen »Christenheit« als Inbegriff der abendländischen Zivilisation bzw. der historischen Organisation der christlichen Religion (im Bild der drei Flüsse symbolisiert durch den Tiber), »Christentum« als Chiffre der auf jüdische Fundamente gegründeten Religion (symbolisiert durch den Jordan) und »Christlichkeit« als Inbegriff des persönlichen, jedoch nicht individualistischen, sondern ekklesial offenen Religiösseins (symbolisiert durch den Ganges): »Diese drei Geisteshaltungen symbolisieren zusammen das komplexe christliche Phänomen der Gegenwart«, wobei »das wachsende Bewußtsein um die Christlichkeit« der zukunftsweisende Faktor sei, von dem her das oben angedeutete »Dilemma des Exklusivismus oder Inklusivismus gelöst werden könnte zugunsten eines heilsamen Pluralismus der Religionen, der den einzelnen Beitrag einer jeden menschlichen Tradition jedoch in keiner Weise verdünnt« (169).

Angesichts eines solchen Plädoyers für den Pluralismus der Religionen stellen sich jedoch aus der Sicht christlicher Theologie einige grundlegende Fragen. Wenn PANIKKAR das »Prinzip des Christlichen« bzw. die »universale Vision des Christlichen« (139, 184f) aus der Religion des Christentums befreien will, damit es in seiner universalen Tragweite im Pluralismus der Religionen fruchtbar werden kann, so gilt es zum einen zu klären, was denn dieses Prinzip näherhin sei; mit dem Hinweis auf »die kenotische Erfahrung Christi [...], die die Annahme und Offenheit für den Geist mit sich bringt« (185), bietet sich hier ein gewisser Ansatzpunkt. Zum anderen ist mit der offenkundigen, weitreichenden Relativierung der kirchlichen Institutionalisierung des Christentums die Frage nach der künftigen Gestalt von »Christlichkeit« keineswegs beantwortet, sondern erst einmal neu gestellt, und zwar auch als Herausforderung an christliche Theologien. Die Dringlichkeit der Frage, die sich sowohl im Kontext christlich geprägter Kultur als auch und vor allem im Hinblick auf die Standortbestimmung und Identität des christlichen Glaubens in einem weltweiten interreligiösen Dialog stellt, wird durch PANIKKARS Überlegungen – explizit wie implizit – deutlich vor Augen geführt als Anfrage an eine zukunftsfähige authentisch christliche Spiritualität und in diesem Horizont zugleich als Anfrage an Gesprächsfähigkeit und Verantwortlichkeit christlicher Theologie.

Münster *Marianne Heimbach-Steins*

Rosenbohm, Alexandra: *Halluzinogene Drogen im Schamanismus. Mythos und Ritual im kulturellen Vergleich* (Marburger Studien zur Völkerkunde 8) Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1991; 178 S.

Als Halluzinogene sind jene Drogen zu verstehen, die aus Pflanzen gewonnen werden (14–17). Ihre Einnahme läßt Rausch-Erfahrungen entstehen und verändert das Wachbewußtsein. Im Aufarbeiten der entsprechenden Fachliteratur verschiedener Disziplinen (Medizin, Botanik, Ethnologie, Psychologie u.a.) schildert die Autorin den Gebrauch von Halluzinogenen bei sibirischen Völkern, den Huichol-Indianern und Mazateken Mexikos sowie bei den Tukano im Grenzgebiet von Kolumbien und Brasilien. Der besondere Wert der vorliegenden Studie liegt wohl darin, daß in den grundsätzlichen Darlegungen der Einführung und des Schlusses, vor

allem aber an jedem der Beispiele der Kontext deutlich herausgestellt wird, in dem die pflanzlichen Drogen gebraucht werden. Ort, Zeit, Intention und die Sicherheitsmaßnahmen sind wesentlich, ebenso die physische und rituelle Vorbereitung (Fasten, Reinigungen, sexuelle Abstinenz). Die Eingebundenheit in rituelle Handlungen und das Nacherleben überlieferter Mythen über den Ursprung der Droge machen klar, daß es sich um ein religiöses Geschehen handelt (98). ALEXANDRA ROSENBOHM legt überzeugend dar, daß der Gebrauch von Halluzinogenen seine eigentliche und volle Entfaltung in der Verbindung mit dem Weltbild und den Praktiken der Schamanen findet. Der Schamane ist ein »Meister der Halluzinogen-induzierten Ekstase« (10), in welcher er zum Wohle von Individuen und der Gemeinschaft die Seelenreise unternimmt und dabei mit der spirituellen Welt in Kontakt tritt. Wer sich mit dem heutigen experimentellen Gebrauch von Halluzinogenen (vgl. 8, Anm. 3 und 4) und mit dem Phänomen des sogenannten Neo-Schamanismus auseinandersetzen will, tut gut daran, die Ergebnisse der vorliegenden Studie zu berücksichtigen.

Luzern *Otto Bischofberger*

Erratum

In Heft 3/93 muß es bei der Rezension zu Kenelm Burridge, *In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours* (ZMR 77 [1993] 244) von HANS-WERNER GENSICHEN in Zeile 11 »Afrika« statt »Amerika« heißen.

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Martin Baumann, Milser Str. 34, 33729 Bielefeld;

Andreas Becke, Halkettstr. 18, 30165 Hannover;

Prof. Dr. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 69121 Heidelberg;

P. Dr. Marco Orsolic, c/o Klaus Klein, Lange Zeile 10, 85435 Erding;

Dr. Ernst Pulsfort, Schönhauser Allee 182, 10119 Berlin;

Dr. Jayandra Soni, Fachgebiet Indologie, FB 11 der Philipps-Universität, Wilhelm-Röpke-Str. 6F, 35032 Marburg;

Prof. Dr. Jacques Waardenburg, 175, Av. de Cour, Ap. 27, CH-1007 Lausanne.

EDITORIAL

Alle Wege führen nach Rom

Für viele ist dies eine vertraute Redensart, aber bedauerlicherweise ist sie Ausdruck einer eurozentrischen oder gar mittelalterlichen Sichtweise. Sie hat heute keinen Bezug mehr zur Realität. So war auch ein großer Teil der afrikanischen Christen sehr enttäuscht, als der Papst verkündete, daß ›ihre‹ Synode in Rom stattfinden würde.

Die bloße Erwähnung eines afrikanischen Konzils oder einer afrikanischen Synode hatte über eine Anzahl von Jahren die Besorgnis sowohl römischer Offizieller als auch afrikanischer Bischöfe erregt. Es brauchte Zeit, vorsichtiges Abwägen des Für und Wider und schließlich eine Entscheidung des Pontifex selbst, bevor die Bischofssynode für Afrika einberufen wurde. Die Gegenargumente können kurz wie folgt formuliert werden: Sind diese jungen afrikanischen Kirchen reif genug, eine solche Aufgabe zu bewältigen? Sind ihre theologischen Reflexionen, pastoralen Praktiken und liturgischen Ausdrucksweisen, die auf der Tradition gründen, nicht Anzeichen einer Spaltungstendenz? Die andere Seite argumentierte entlang dieser Linie: Die afrikanischen Kirchen sind gereift, und zwar auch in der theologischen Reflexion, der pastoralen Praxis und der liturgischen Ausdrucksweise. Immer wieder wurden die Afrikaner aufgefordert, füreinander Missionare zu sein. Wenn das ihr Auftrag ist, dann muß ihnen auch erlaubt werden, darin als Afrikaner fortzufahren.

Die päpstliche Entscheidung für eine Synode beendete die Unruhe nicht völlig, aber die Afrikaner reagierten vorwiegend positiv. Die Entscheidung, die Synode in Rom abzuhalten, entfachte unter vielen afrikanischen Christen eine erneute Unruhe, da hierin eine Rücknahme der Akzeptanz einer afrikanischen Eigenständigkeit gesehen wurde. Kritische Stimmen zögerten nicht, diese Befürchtungen auszusprechen: Wie afrikanisch wird die Synode dann sein? Wer will die Afrikanische Synode? Wie auch immer, die Proteste blieben im ganzen recht leise, mit diesem Hauch von Respekt, der in Afrika üblich ist. Trotzdem wurden sie in Rom sehr wohl wahrgenommen.

Der Austragungsort der Synode ist nicht das schwerwiegendste Problem afrikanischer Christen. Er ist aber durchaus Ausdruck von Tendenzen innerhalb des römischen Zentrums, die die Gefühle der verschiedenen lokalen Kirchen nicht ernst nehmen, oder – wie im Fall der afrikanischen Synode – die die afrikanischen Christen für nicht ernsthaft und reif halten. Neben der Bedeutung Roms als Zentrum der Weltkirche sprach auch die Möglichkeit, daß der Papst aktiv und intensiv an der Arbeit der Synode teilnehmen könnte, für eine Wahl Roms als Austragungsort. Diese Aspekte werden auch nicht angezweifelt. Aber gerade die aktuelle soziopolitische Situation in Afrika würde eine andere Sichtweise erfordern. Zu einer Zeit, in der sich Afrika ökonomisch und politisch in der Krise befindet, wird in einer Vielzahl von Fällen die afrikanische Kirche als einzige Rettung und Beschützerin menschlicher Interessen angesehen. Politisch, finanziell und wirtschaftlich erweckt es ganz den Anschein, als ob der Kontinent Afrika von den herrschenden Mächten abgeschrieben worden ist.

Die Einberufung der afrikanischen Synode wurde von vielen Afrikanern als ein Zeichen der Solidarität der Weltkirche und als ein Hoffnungsschimmer für eine bessere Zukunft interpretiert. Aber nun wurde die afrikanische Kirche mit einer Entscheidung konfrontiert, die darauf hinzuweisen schien, daß sie mit ihren Hoffnungen allein war. Warum wurden die afrikanischen Christen nicht darüber informiert, daß einer der Hauptgründe, Rom als Austragungsort zu wählen, ein organisatorischer war? Das Sekretariat der Bischofssynode, welches für 1994 drei Synoden organisieren muß, sah sich außerstande, die afrikanische Synode außerhalb Roms stattfinden zu lassen. Vielleicht hätten die afrikanischen Christen dann von selbst vorgeschlagen, den Austragungsort von Afrika nach Rom zu verlegen oder die Synode auf ein anderes Jahr zu verschieben. So aber hatten sie keine andere Wahl, als eine Entscheidung von außen zu akzeptieren. Diese bittere Pille wurde auch durch das Privileg, den Papst zu einem späteren Zeitpunkt als Gastgeber zu empfangen und die Feier beim Ausklang der Synode zu organisieren, nicht versüßt.

Weiterhin verdient eine zweite Aussage genaue Beachtung: »Da die Synode ein Ereignis der universalen Kirche ist, betrifft auch die Sonderversammlung für Afrika die universale Kirche und nicht nur die Kirche in Afrika. Vom Papst ... einberufen ... ein Symbol und Ausdruck seiner Sorge und der des katholischen Episkopates in der ganzen Welt um das Wohl der ganzen Kirche.« Es ist unwahrscheinlich, daß es für die europäischen Christen annehmbar gewesen wäre, mit einer solchen Begründung die spezielle Synode für Europa auf einem anderen Kontinent stattfinden zu lassen. In vielen Köpfen werden die Weltkirche und das europäische Zentrum der Kirche für ein und dasselbe gehalten. Auch haben die westlichen Kirchen bisher wenig Interesse an den Angelegenheiten der Synode gezeigt. Bedauerlicherweise haben weder nationale noch regionale Bischofskonferenzen ihre eigenen Kirchenmitglieder über die Bedeutung der afrikanischen Synode informiert, noch haben sie unterstützende oder solidarische Botschaften geschickt. Und all dies ungeachtet der oft wiederholten Aussage, daß die Zukunft der Kirche in den Gebieten der Dritten Welt, besonders in Afrika, liege.

Am 10. April werden die Abgesandten der afrikanischen Kirche in Rom zur offiziellen Eröffnung der afrikanischen Synode zusammenkommen. Bei dieser Gelegenheit könnte die Idee eines Bußgottesdienstes, die zuerst bei dem Treffen in Santo Domingo 1992 aufkam, verwirklicht werden, in dem die ganze Kirche Gott und die afrikanischen Mitchristen um Vergebung bitten könnte, nicht nur für das Übel der Sklaverei, sondern für die vielen Gelegenheiten, auch in der Gegenwart, bei denen die Kirche zu wenig Interesse, zu wenig Unterstützung und zu wenig Solidarität gezeigt hat.

Das Ergebnis dieser afrikanischen Synode läßt sich nicht vorhersagen, aber die Hoffnung scheint gerechtfertigt, daß die afrikanischen Christen weiterhin, ungeachtet aller Schwierigkeiten fortfahren werden, nach Lösungen für ihre Probleme zu suchen. Ihre Kirche ist afrikanisch und muß daher nicht afrikanisiert werden. Diese Kirche so anzunehmen wie sie lebt und sich ausdrückt, macht das Wesen der Inkulturation aus. Indem sie die inkulturierte Botschaft Jesu Christi weitergibt und lebt, schafft die afrikanische Kirche keine Uneinigkeit, ist nicht häretisch oder oppositionell, sondern sehr gemeinschaftlich, die sichtbare Quelle und das Fundament der Einheit im Glauben.

THE SACRIFICE OF THE MASS

The problem of meaning in gemeinschaft societies in Eastern Africa

by Ralph E.S. Tanner

Western theology and the reality of sacrifice

Having participated or observed these two sacrificial ceremonies on numerous occasions, the division between them was clearly not the relatively simple and well documented division between the systematic theological and intuitive popular views of what is involved in the Eucharist. A division which is thought to have occured as Christianity became more centralised and the priests more educated and less dependent on the good will of their parishioners.

The Eucharist in Roman Catholic theology is clearly entitled the Sacrifice of the Mass. To most if not all Roman Catholics in the western world the word ›sacrifice‹ is understood to mean in practice foregoing something or some practice so that someone or some other institution can benefit.

The Oxford dictionary has five meanings listed. 1. Primarily the slaughter of an animal as an offering to God or a deity. Hence in the wider sense the surrender to God or a deity for the purpose of propitiation or homage of some object of possession. 2. That which is offered in sacrifice; a victim immolated on the altar. Anything (material or immaterial) offered to God or a deity as an act of propitiation or homage. 3. The offering by Christ of Himself as a propitiatory victim in his voluntary immolation on the cross; the Crucifixion in its sacrificial character. 4. The destruction or surrender of something valued or desired for the sake of something having, or regarded as having, a higher or more pressing claim; the loss entailed by devotion to some other interest; the thing so devoted or surrendered. 5. A loss entailed in selling something below its value for the sake of getting rid of it.

Few western Christians, possibly only those who have lived for significant periods outside the expatriate business ghettoes overseas, have ever witnessed, much less participated in a sacrifice which involved the killing and eating of an animal, certainly not that of a human being. Sacrifice for them are ethical choices from which material and spiritual benefits accrue to them or their families. It is related more to a sense of enhanced personal goodness. There is little element of exchange, communication with the spirit world, much less negotiation.

Sacrifice in the sense of killing a living creature for a religious purpose must have disappeared from Western religious and social life with the effective imposition of Christianity in the very early middle ages. In the long centuries since then this form of sacrifice has disappeared from the social repertoire of possible religious ritual alternatives as well as from the social consensus thinking of every contemporary Westerner.

Thus systematic theological ideas of sacrifice could and indeed were developed by Christian thinkers without the obvious quotidial competition from alternative meanings and practices which were patently sacrificial in the Old Testament sense, and which were occuring on a regular basis within the communities under discussion. Christian theology developed in Africa in what might be called a socio-religious vacuum in which the ›enemy‹ was the extremes of traditional religious practices and popular intuitive devotions which were seen as magic.

Whereas in the western world trends in popular devotions can be related to fluctuations in the power of the Church and the politics of European religion so that the resulting official views could be imposed as religious and political institutions became better organised and communications from the centre improved. These arguments and definitions were not in an ideological battle with existing forms of what could be called pagan sacrifice.

The dichotomy of Eucharistic theology and practice

In this analysis it is not a question of what participants in the Eucharist are doing theologically according to the subtle differences between denominations whether Roman Catholics, Copts or Uniates, enunciated by councils and the heads of these Churches. What do the participants in the Eucharist think they are doing there or can be analytically found to be doing? It can be assumed that any coincidence between theological definitions and expectations and these religious practices is likely to be minimal in any large congregation which must contain a wide variety of people who range from the simple minded to the intellectual.

There are factors of primary and secondary socialisation, the need for company, belief in the dogma fulfilled at the Eucharist, fulfilling the requirements for Church membership combined with all the permutations of age, sex, education, ethnicity, marital status, location, employment and health. The permutations in a western heterogenous congregation are endless. But of one thing we can be sure is that participating in a sacrifice, even in the widest symbolic sense, is not likely to rate highly if at all for most communicants. It is just not part of the consensus thinking of Western societies.

Certainly the elite believers and practioners understand the theological meanings and aims of the Eucharist in which they are participating. Challengers to these beliefs hive off into unbelief or alternative Christian interpretations. The discontinuities between systematic theological intentions and intuitive popular socio-religious practices are as much social as religious for most communicants. The practitioner is there at the

Eucharist for a multiplicity of interrelated reasons which are being acted out within a single orthodox ceremony, and not in a variety of ceremonies.

It is these theological ideas under the impetus of western missionary dominance which have moved into the societies of eastern Africa. A theology which talks in terms of sacrifice but does not include in its rituals the practice of actually sacrificing anything. A system of religious thinking developed in the western world as a result of over a thousand years of Christian argument and in societies moreover which in the Biblical sense, no longer sacrificed.

These admirable men and women who over generations have sacrificed their lives, furthering the Christian definitions of the Eucharist as developed in their own denominations, could scarcely be blamed for seeing African traditional religious practices which regularly involved real sacrifice as the antithesis of their detached religious thinking. Idolatry at best, paganism at worst.

Traditional sacrifice in easter Africa

Sacrifice in these gemeinschaft societies of eastern Africa in which survival depends on their own unaided efforts has a totally different meaning in both theory and practice to that of western theology. Virtually everyone will have seen or at least heard of sacrifice as involving the killing and eating of an animal. Not only are there existing social and religious practices involving sacrifice but they are so widespread as to provide a background of practical reality to their religious thinking. Moreover these practices have existed for so long that they are part of their religious paradigm which are thus part of their sensed alternatives when individuals or groups experience misfortune.

So African converts and those baptised or joined at birth to Christianity or indeed Islam, had these essentially alien religious ideas imposed on and running parallel to existing traditional religious ideas and practices which had existed for centuries and which thus formed an important part of their repertoire for coping with suffering. The East African cultural paradigm for approaching the Eucharist is totally different to that of the western communicant.

The most conspicuous difference between the two systems of religious thinking and practice is in their accepted methods of communicating with the Divine. In western Christian theological thinking it has long been accepted that the sacraments are the principal means of contacting and receiving contact with and from the Divine. Both public and private prayers are efficacious but prayer in proximate contact with the Eucharist is considered to be especially efficacious, burning a candle is considered to be more important than prayer. We should perhaps remember that ›looking‹ is the principle religious activity of the majority of Christians everywhere. The Divine is permanently available for contact with Christians regardless of the situation, while it is of course considered likely that Christians will make such contacts more frequently

while under stress or on the occasions of linear and cyclical rites of passage (Van Gennep 1960).

In the traditional and continuing religious systems of the Sukuma (Tanner 1956, 1958, 1969) of Tanzania and the Lugbara of Uganda (Middleton 1979) the invisible world is outside any such regular contact with mankind except through the manifestations of illness and disaster which are seen as warnings of deviations from what is proper conduct.

A certain number of acts are liable to upset relations of authority within the lineage or family, anti-social acts which challenge the authority of the elders and which thereby threaten the survival of the social group on which the ancestors depend for survival in the invisible world. Illness is the typical form of religious communication which has a regulatory social and political function in forcing sick persons to reconsider their social behaviour to see if they have upset the necessary even balance of group life.

Thus the sufferer is an offending individual who is now in a dangerous state of ›heat‹ (Sukuma-busebu) and in order to return to the normal state of ›coolness‹, he has to sacrifice. Such a sacrifice makes the ancestors or spirits retire from contact with human society since the social body has been healed by the recognition and cessation of behaviour previously diagnosed by a traditional practitioner as disrupting it. The sacrifice restores equilibrium and the desirable separation of the living from the other world of the spirits.

The diagnosis and cure is not so much related to individual suffering and is not a punishment but a reminder of ideal social relations. Thus these sacrifices do not set up nor are they designed to attempt to set up any maintainable or desirable intimacy between men and the spirit world. They are thought to be done in gratitude to the spirits or ancestors for inflicting disease and misfortune upon a member of the group, thus showing the individual that he did not respect the rules of the social game. It reaffirms the division between the realms of men and that of the ancestors and spirits.

Sacrifices which are seen to end social disorder, immediately reestablish the difference between the visible and the invisible, putting ancestors and the spirits at a distance. It returns them to their own areas. The offence which entailed a discordant conjunction of the two spheres of activity, must remain separated. However the traditional neutrality of the spirits has been replaced today by the Sukuma expecting the benevolence of their ancestors. They hope that they will stay in contact and actively insure the welfare of their descendents. It is noticeable that the number of spirit shrines in house compounds is on the increase from the relatively small number in the 1960s.

To what extent to the traditional religious ideas of the Sukuma vary from those of the Lugbara. The traditional Sukuma do not see God as being responsible for the world which He did not create. He is largely indifferent to men's activities and He is not the guardian of the social order. More basically He refrains from doing either good or evil which the Sukuma conceive of as a ›good‹ in a sense unknown to Christian thought which considers God to have an active benign interest in humanity.

The Sukuma thus had a religious paradigm in which they did not expect or indeed want God to be involved in their lives. They want God to keep out of their lives as divination could interpret their misfortunes as due to His actions. Sacrificial action

would appear to initiate His return to a separate state of desired indifference to their activities. Thus there is a theological discontinuity between the Christian ideas of a loving God and the Sukuma traditional one of a largely indifferent one.

Much the same idea of distancing applies to their relationship with their ancestors who were expected not to concern themselves positively with their descendents, but to abstain from doing evil to them; they do not protect the family nor dispose of individual misfortunes. The purpose of sacrifice is to return malevolent ancestors to the neutrality of distance in the other world and not to maintain them in some benevolent dichotomy by regularly performed rituals. Only traditional religious practitioners have any semi-permanent relationship with the other world to which they are professionally committed. Thus the main function of sacrifice is to unify the family in response to any challenge to its continuity.

Let us hypothesize that the Sukuma Christian ›buys‹ this concept of a loving God. It is an attractive idea which even those peripherally involved in the invasive practices of the western world can see to have an obvious utility if it works. Once the word ›work‹ becomes involved, we are involved in the widely held belief that the practice of religious rituals alone will bring about significant practical changes in the lives of these practitioners. In this belief no moral change or obligation is a necessary prerequisite, and theologians have anguished for centuries trying to separate a slot-machine concept of religious action from the requirements for obtaining some abstract beneficial relationship with God.

Almost certainly Sukuma participants at the Eucharist hope that it works as indeed statistically it must in a high proportion of cases in the ordinary course of events. If it does not, it would be foolish in Sukuma terms to reject the concept of God's concern and its possibilities. It remains in their repertoire of alternative courses of action in times of misfortune, while they go off to consult a traditional diviner as to possible alternatives. As one non-practising Roman Catholic Sukuma expressed it ›he was on leave from Catholicism for a year‹. He had not left the Church and his Christian beliefs and ritual obligations were on hold. Overall Christianity may have become an option, an added alternative to what could be done already to alleviate suffering within the traditional magico-religious paradigm.

The significance of Sukuma traditional rituals and the paradigm within which their religious thinking operates is hard to assess. Firstly they have never had large corporate rituals which attract attention and which could be said to advertise themselves and suggest to outsiders that there is a religious system. Their small scale ceremonies are come across by accident or heard about subsequent to their performance. Only the small spirit shrines in their compounds are visible to passers-by. Metal bells on livestock and personal amulets dedicated to the ancestors are just seen as personal decorations or put on cattle to advertise their whereabouts.

Secondly the Sukuma language is tonal and much of their expressions and comments are almost ›haiku‹ like in their brevity. Outsiders can know the language adequately in a day to day sense without knowing its range in relation to the spirit world or the semantic restrictions which seem to be implied by its grammatical forms.

During the author's earlier research among the Sukuma between 1955 and 1965, he concluded that there appeared to have been little change in their thinking processes as a result of their contacts with Christianity, Islam and demand economics. Subsequent research in conjunction with those having more recent contacts with the Sukuma seems to suggest that there has been little discernable change since then. The time-span for changes in the paradigm of religious thinking of ordinary people is a long one.

The problem of attendance at the Eucharist

If this analysis of the meaning of sacrifice is even partially correct then we must ask why do African Christians from these societies attend the Eucharist which is advertised and taught to be a sacrifice. The Eucharist is well attended and yet large numbers find these religious performances an insufficient answer to their psychological and physical needs. Why do they come at all if it is so markedly unsuccessful in meeting their needs?

The history of the Eucharist (James 1962) tends to be about theological developments in which the practices of communicants are usually described in terms of their deviations from orthodoxy. The fact that most of them must have had expectations of material benefits and similarly must have been ignorant of the theological niceties in which the Eucharist was being performed, does not figure prominently in such analyses.

It is hard for instance to believe that the views of Albertus Magnus (1200–1280) that the Faithful must offer themselves to the Father in union with the Divine Victim, can have had any relevance to the practical needs of the communicants nor indeed contributed to popular religious thinking and understandings.

It is hard to think that contemporary theological thinking has any greater relevance unless the faithful have already moved in that direction which in the case of the Sukuma very clearly they have not. The paradigm within which the Sukuma think about their relations with the spirit world are unlikely to have been influenced to any great degree by any Christian theological statements and discussions. A magico-religious paradigm amongst the Sukuma is not likely to be shifted by a series of catechetical lessons and a period of probation before baptism.

The Church tells its members and prospective members that regular attendance at the Eucharist is a necessary part of religious practice and that an equally necessary part is to have a dogmatic belief in the Eucharist as a sacrifice. It is in reality what the Church says it is. It is not a symbol. Matthew 26;26 ›Take eat, this is my body‹ in translation is absolutely clear ›Twaeni, mle; huu ndio mwili wangu‹. This is no abstract statement, indeed in the Swahili it is even more forceful as the enclitic ›w‹ prefacing ›wangu‹ makes the pronoun only applicable to a human being. These and other biblical statements when presented to the faithful with the need and desire to believe are words of enormous potency. These men and women live in a world in which there may well not

be any clear division between the real and the symbolic, if indeed there is any such practical separation in any culture except in theoretical terms.

It is possible that among subsistence farmers the symbolic cannot be detached from their every day lives and the need for subsistence. To talk and discuss symbolic meanings suggests not only a sophistication of thought which clearly some traditional ritual practitioners have and which V. Turner describes so movingly at the end of his *Forest of Symbols* (1970), but much more besides. Firstly to have the time to do so when there is no immediate return from abstract thought but also that such talk should not be with those in the community with whom there is regular contact, since it would weaken their professional status by imposing doubt in situations where their patients expect dogmatic assertions. Abstract thinkers have to work with abstract thinkers for their ideas to develop.

The theological ideas of any group of people are unlikely to be stabilised for any length of time unless these ideas have been formally taught from books and this formalism regularly maintained. Even then there are likely to be variations as individuals find practical utility in some beliefs, neglect some and reject others.

In non-literate cultures and cultures that do not involve any high degree of religious literacy, there can be no such formalisation of ideas. The religious paradigm in gemeinschaft societies is perhaps more in the minds of such a society generally. Since there are no institutions interested in such formalisation, these ideas can change unobtrusively and regularly, while the people concerned are convinced that they are continuing their traditional beliefs. A practical benefit for non-literate societies.

There is no distinction in either theory or practice between traditional religious practitioners and their clients. They do not have a theological detachment which comes from such thinkers having their livelihoods assured independently of any client oriented relationship.

The Christian priest of any denomination is part of a religion based on literacy and even if he does not read much, he is well aware that his Church has got it all written down somewhere and that his conduct will be assessed against this written record of rules, definitions and procedures.

The extent of magical thinking about their religious practices is certainly widespread if not universal in the western world. It would not be far wrong to state that in traditional religious practices there is no other way of considering their efficaciousness. They would not spend precious time and resources on ritual activities unless they believed from previous experience that it could in the end have a reasonable chance of being efficacious. Subsistence farmers are pragmatists. These ritual systems are functionally useful for a wide variety of reasons of which the religious need not be the greatest or the most important.

Let us examine whether the Eucharist is seen or not seen in Christian theological terms. Is it attractive to those who have broken the social rules of their own societies (and who has not done this at some time or another) and who have experienced some misfortune (and who has not some personal suffering)?

It may well be that they are praying and practising within the Eucharistic sacrifice as provided by the Church but within a framework of semantic thinking which wants God

and his manifestations to return to the state of separation from human affairs to which they have always aspired in their traditional relationships with the spirit world.

However in the past sacrifice was related and only useful for matters concerning their immediate tribal world and indeed there was no other so that their system of religious thinking and practice developed functionally within an homogeneous culture. Now these tribal ritual remedies can by definition only be useful for a diminishing range of misfortunes which are perceived by them as to have originated within what is left of their tribal culture.

For the contemporary Lugbara or Sukuma most of their experiences and misfortunes originate or involve outsiders and it is presumed that a detribalised spirit world exists, which is going to influence them in the same ways as the spirit world of the tribal culture used to do. The Eucharist is an overarching ritual which is advertised as applying to all humankind wheresoever they may be and covering their contemporary concerns. Certainly there is ample evidence for the assumed utility of these supra-tribal Gods but not for the more detailed functions of these beliefs in the new social and economic world in which the people live.

If there was a functional utility in one system of belief and its ritual practices, can we not assume that if there is a substantial movement into another system of beliefs and practices, then very few of these functions are going to be altered under these new circumstances. The rituals may have changed but their functions will be very near to those of the system which they have replaced.

From what we know of their continuing interest in or anxiety about spirit influences on their lives and the proliferation of traditional religious practitioners in contemporary societies, it seems very unlikely that there has been any change in their thinking about the relationship between the living and the world of spirits and ancestors.

Any society has a paradigm of consensus thinking in current use and while individuals may possibly abandon this for short periods or for specific situations, it does not seem possible that large numbers of people should do so because of their adherance to a non-African religious system and its externally developed theology in which they have only intermittent contact and involvement.

These Christians come to the Eucharist. They are devout, regular in their religious practice and clearly admirable in the eyes of western observers who are enured to the declining participation of people in the mainstream denominations in their own countries.

It is suggested that their ideas about the nature of sacrifice which were part of the paradigm of tribal traditional thinking have been carried forward into their Christian participation in the Eucharist. Modern society as most Africans experience it, is markedly unpleasant. The ›golden age‹ enshrined in tribal memory filled with the certainties of a known environment almost entirely peopled by known individuals acting according to known norms is at the back of their thinking. Uncertainties certainly existed but they were within known and acceptable parameters of environmental hazards, death and disease. All these misfortunes they saw and experienced as at least partially controllable by their own ritual systems developed by themselves independently as functionally useful.

The dominance of magical practices

We can assume that most people have at some time in their lives had a religious experience; an emotional peak. The conversion to a belief whether by the medieval saint to the Christian God or a tribesman realising the influence of a particular ancestor. Both types of conversion require a behavioural change in the recipient. Some people can experience these emotional highs on a regular basis but this is not the case with most communicants.

Most believe even if they do not articulate this belief, that they will acquire material benefits by their mere presence at the Eucharist or traditional sacrifice. Attentiveness in the sense of mental or behavioural concentration is not an obvious characteristic of those attending either the Eucharist or a traditional sacrifice. During the ceremony a few are periodically involved, the remainder are attending the ceremony in an essentially passive sense; they are ›viewing‹ the ceremony. It is so and it has always been so. Their dominant characteristic is that they are there at the ceremony and not somewhere else.

To what extent can the theological objections to magical concepts apply to a congregation of African Christians any more than they can apply to a western congregation. There is an essential difference between the traditional ceremonies of sacrifice and the rituals of an universal faith. With the former the rituals have developed functionally within a particular society subject to both internal and external influence. With the later the Eucharist has no direct or functional relationship to the community within which it is celebrated or to particular communicants, unless it is made so by the celebrant. In any case these popularising changes are peripheral to the orthodox order of service.

Contemporary traditional ceremonies are a response to a tension experienced by an individual. We can assume that those involved have a direct reason for being there which is usually that they are related by blood and marriage. These ceremonies are usually long and those attending drift in and out of the circle of celebrants just as they drift in and out of concentration on the ceremony. Those at the back may well be gossiping and others will leave to urinate. The comparative brevity of the Christian Eucharist is very noticeable; some even comment that it cannot be an important ceremony because it is always so brief.

It seems that while there may be individual reasons for attending and individual reactions to the ceremony, close and continuing connection with what is going on is not and never has been an essential requirement for what those involved consider to be a satisfactory ceremony. From this we can conclude that the fulfilment of religious requirements for the Sukuma are rather more functional for the group rather than for the individual and that individuals will be involved in interpreting what initiated the ceremony and its consequences rather than any particular interest in what may or may not happen at the sacrifice itself.

Can the Eucharist in comparison be expected to provide any variations on this pattern of anticipated behaviour? The shere frequency of the Eucharist is likely to increase the

feeling of magical action. The traditional sacrifices are infrequent, the pressures to have them vary and the organisation which has to be put together to fulfil these needs is harder to create than it would be within a parish structure. If a Christian is required to attend the Eucharist regularly as a condition of church membership then the regularity will increasingly dominate over any personal needs. On the other hand attendance at the Eucharist accompanying rites of passage and crisis management will have a higher interactionist input and very little magical expectation.

So it seems likely that these Christians in eastern Africa attend the Eucharist in expectation that their presence there alone will provide them with a material return and that is a good and sufficient reason in itself. In this respect they do not see any difference between attendance at a Christian ceremony and attendance at a traditional sacrifice.

Magical action as a continuing expectation

If the paradigm for the function of traditional religious activity is the expectation that it will yield material rather than spiritual results, then this paradigm will continue for those practising Christian rituals.

Amongst the Sukuma and the Lubara the gemeinschaft paradigm of religious thought and behaviour is not likely to be changed by a single generational new experience or because of the influence of a few individuals who have left the community to work elsewhere and are no longer seen as community members. If there is such a person as an urbanised Sukuma this is more likely to be a geographical than a socio-religious distinction.

The changes in thinking patterns which have occured in elite minds in western societies over centuries will not have extended to the thinking of Sukuma Christians with a different cultural heritage and different social experiences.

Their attendance at the Eucharist is thus in hope of material benefits and we are left with a statistical chance of such benefits occuring, the proportion varying with the nature of the misfortune and the interpretation of the sufferers as to its continuation or amelioration. It is probable that those with serious illnesses and misfortunes which cannot be reduced will attend since the Eucharist in practice is a single ritual in form and then move on to the traditional religious sector in search of relief where there is a variety of ritual forms which can be tried.

The Legio Maria in Kenya which is a breakaway Roman Catholic independent sect uses the Latin Mass and has services specifically directed at healing draws large crowds with its plainly magical appeal. The appeal and the response is up front, while that of the orthodox Eucharist is far from clear and privatised with its dedications for special intentions.

The traditional rituals for the amelioration of misfortune are focused on specific people with publically known difficulties; a cash and carry situation in which those involved are focused on their problems rather than diffused over a large congregation

and a multiplicity of intentions. In the Eucharist the power to ameliorate is diffused, its magical strength is by definition questionable to some degree.

Modern society and the experience of the Eucharist

We must start with the fact that modern society for these Christians is much less certain than anything produced from largely fictionalised tribal memories. They have been invaded mentally and physically by aliens, not just in the sense of having had the experience of being the colonies of European powers for a short period in their histories. Aliens white, brown or black who do not share and have never shared their cultural environment and the paradigms of their thinking. In this process their abilities and efforts tend to be downgraded in the scale of national needs and the world processes impinging on them from outside.

So with what hopes are they going to attend the Eucharist with its regular reiteration of the theme of sacrifice? We cannot expect that there will be any widely understood theological understandings of the Eucharist, any more than we would expect to find similar high levels of explanation among the Sukuma about their traditional rituals. Participants in religion can rarely explain why they are taking part except in very simplistic and dogmatic terms. We must examine the two rituals and see to what extent they replicate each other in functions.

The Sukuma traditional sacrificial ceremony is divided into five parts. Three of these can be broadly identified with the Eucharist; the presentation, the consecration and the consumption of the sacrifice. One part does not coincide at all; the killing of the sacrifice as part of the ceremony. Finally the examination of the sacrifice to see whether it confirms or not the intentions of the initiators of the sacrifice and the communicants. This could be said to occur theologically but not in the Sukuma form of haruspiciation, the examination of the victim's entrails to see the results.

Even though there are three parts which analytically coincide, it needs a particularly detached examination to identify these coincidences in what actually happens in the two different ceremonies. The format and style are so distinct, let alone the paradigms of thought within which they are performed, so that a Lugbara or Sukuma schoolchild would not even begin to think that the traditional sacrifice and the Eucharist had similarities. The same school child if pressed, would say that the point of Christianity is that it is not the same; it is the opposite to traditional practices and that the latter is not on a scale of change from the former, nor a development.

Since the traditional sacrifice is an outdoor affair, the enclosed nature of the Eucharist ceremony is a clear contrast. The formalism of the seating in which antithetical groups are forced to sit near each other, contrast with the disorderly groupings round the traditional sacrificial ceremony in which those attending closely are usually agnates with affines in the outer circle.

The regularity with which the Eucharist is performed is quite distinctive. Traditional sacrificial rituals have no such calendrical regularity and they cannot be scheduled to a

time since they are demand oriented. The Eucharist thus does not have in their eyes the occasional and responsive element which relates it to particular problems.

Thus perhaps the most basic difference apart from paradigmatic differences in religious thinking, is this unrelatedness of the Eucharist to the immediate concerns of the communicants. Since more than a single family or community is likely to be present, the intentions expressed by the celebrant has to be generalised. The Eucharist tends to have a single bland intention.

Traditional sacrifices have restricted intentions and only overarch families when there is some general danger as with a sacrifice for rain in 1954 which had an attendance of hundreds but even then the intention was for local not general rain. A priest at a later date refused to pray for rain on the grounds that he was not a meteorologist. In theory all Sukuma have a tribal uniformity and togetherness but in practice they are competitive for success. There is no benefit in sharing a sacrifice with others who are not relatives and whose success would only reduce the possibility of success for themselves; rain is not unlimited in the amount that can fall and if it falls nearby, it will not fall elsewhere so generously.

The Eucharist is concentrated on literacy. The priest reads from a book placed centrally on the altar. Even if he is speaking largely from memory, the book is central. It appears to be the key to what is being performed and thus is the central and continuing element in what the Church states is the most important part of Christian participation and practice.

Traditional sacrifice has no such permanent material objects, other than those kept by each family ›shitongerejo‹. Perhaps to outsiders the sacrificial object is focal although varying in shape and form, but this is because to him the practice of sacrifice is so entirely new that it attracts his attention. To those used to observing sacrifice the celebrant is the focus of attention particularly as he acts to attract attention within the varying paradigm of what is considered to be traditionally acceptable. He can repeat the form of previously performed sacrifices or he can invent something new as with the Sukuma traditional practitioner who introduced walking on fire into his sacrificial performance (Tanner 1958).

So the Eucharist appears to be book centred, as afterall the Bible is even kissed before the reading of the Gospel; a product of a system. The traditional sacrifice appears to be action centred round people and their intentions.

While there is movement in both rituals, there is less in the Eucharist and what movement there is is ritualised, formal and has been seen many times before by the communicants. Movement in the traditional sacrifice is much less formal and much less controlled by what is expected of the situation. Movement can happen anywhere within the ritual area and at no particular preordained time. If anything the traditional sacrifice could be described as a fidgetty affair and most of the time is spent waiting for something to happen. The Eucharist is a set piece affair and the communicants are part of a regular process in which the sermon is the only variable element.

In the traditional sacrifice the communicants are connected to the sacrifice by touch (Tanner 1958). Although the sacrifice may be for a particular person's misfortunes, it is offered by and on behalf of the kin group, the members of which are collectively

rather than individually involved. The connection is quite clearly visible to both participants and non-participants alike.

In the Eucharist there is no such connection other than that the communicants are in the same building. The elements to be used on the altar are brought forward by certain individuals to be received by the priest. These people may be those for whose intentions the Eucharist is being offered but this is not the common practice. Even if this was so their intentions are not those of a congregation of several hundreds. Thus the sacrifice which is theologically connected to the whole congregation is clearly one which in social terms has no such connection with most of those present.

In sound there is a clear distinction between the Eucharist and traditional sacrifices. The traditional sacrifice has a conversational background. The loose groupings of participants and the length of the rituals leads to participants talking amongst themselves; it is the necessary cement for their social relationships, the material that makes and unmakes alliances. Presence at a ritual is as good an occasion as any other for such talk.

The celebrant's words are addressed to the spirits and so those attending do not expect to hear or consider it necessary to do so. They are not auditory participants; there are no verbal responses which should be made to connect them to the ceremony.

During the Eucharist the communicants are expected to join in; there are fixed responses, chants that precede and terminate the ceremony. From the earliest days missionaries injected music into their rituals; they required singing and gave singers in their choirs special prominence and privileges in seating and costume. Talking is frowned on during the Eucharist and conversation is expected to take place afterwards outside the church.

Traditional ceremonies and divinations have glossolalia as a regular feature from either the diviner or celebrant or the divined. At its crudest it could be said that unintelligible verbal sound is seen as an essential part of Sukuma ceremonies. It is the vehicle for religious imagination when contact is being made with the other world. So understanding what is said has no part to play in traditional sacrifices. Why should this be so when their language is a perfectly adequate vehicle for all that they want to say? Perhaps the spirit world cannot be contacted in such a straightforward way and that it would reduce the implied powers of all those involved to consider otherwise.

It is in this context that the value of a specifically religious language has to be considered. The Sukuma see glossolalia as the language of the ancestors and spirits generally and of outsiders who they think may have had a more successful and wider knowledge of the other world. The extraordinary nature of their contacts with the other world requires extraordinary mediums of which a special and ›meaningless‹ language is the most obvious.

Few if any Sukuma understood a word of Latin and yet they attended the Latin Mass without questioning its intelligibility. Perhaps it was seen as a form of glossolalia and that yet again attendance alone was a sufficient reason for their participation.

The length of the ceremony is clearly a factor. Traditional ceremonies are spun out for social as much as religious reasons. The take-off time depends on when enough

participants have arrived and that depends as much as anything on cloud cover; overcast mornings delay arrivals.

The traditional ceremonies tail off into a meal, the consumption of the sacrifice; the need for protein as much as protocal delays departure. It is not so much that the participants have to stay until the end of all that is going on but that there is no reason for them to leave. The whole ceremony is an interesting if not pleasurable interruption in the monotony of their subsistence agricultural lives.

The brevity of the western Eucharist is a social requirement for religious ceremonies under their social and economic conditions. This has no attractions to the Sukuma in whose lives there may be more time available for ceremonies. In western societies time is a scarcer commodity and competition for its use stiffer.

In some ways the Eucharist underlines a religious division of labour which could be seen in economic terms. The Christian celebrant is full-time, whereas in the traditional religious system unless the celebrant is unusually well-known, is almost always part-time, depending for his clientele on his integration into the community in which he lives. With Christians such a division of labour implies and develops distinct patterns of social behaviour in which the needs of the communicants in the Eucharist are not a dominant feature of religious practice which they are in the traditional system.

What then are the coincidences between the Eucharist and traditional sacrifices? The principal performers wear distinctive costumes which are only worn on these occasions. However the traditional practitioner retains some items of personal wear which identifies him as connected with the world of the spirits, whereas the Christian priest who dresses as a layman does not.

There is a parallel in the way that both celebrants do not talk in a normal way; there is a religious voice. The Christian celebrant intones and the traditional celebrant uses glossolalia so the parallels are limited except in that the sound used is not that of everyday discourse.

Each traditional Sukuma family has some inherited venerated objects ›shitongerejo‹ which are necessary for the proper performance of traditional sacrifices. The retention of the Blessed Sacrament and church ornaments would appear to have some parallels to these as would holy medals if only they were not quite so obviously mass produced.

A dominant feature of traditional sacrifices is the person on whose behalf the ceremony is being performed and his or her family and they all eat some part of the sacrifice. No one is excluded because of what he or she might have done (De Heusch 1985). Here there is a parallel with the Eucharist in which communicants share in eating the sacrifice. Irrespective of what meaning is attributed to the Eucharist, it is consumption of a small piece of food and thus could be seen to have a tenuous relationship to the traditional sacrifice. If the traditional sacrifice involves an animal and the participants are few, then the portions of food available to everyone are likely to be large, a source of scarce animal protein. If the participants are many, then the corresponding portions are small and in this there are parallels to a Sunday parish Mass when there could be hundreds of communicants.

Conclusions

We can conclude that although the verbal symbol of sacrifice is common to both traditional sacrifice and the Eucharist, there is very little socially understood coincidence between their performers' intentions and the rituals themselves. To all intents and purposes these rituals are parts of different paradigmatic thinking. The Christian Sukuma should be and the Christian priest will be performing the Eucharist with different intentions to those performing traditional sacrifices.

Many of these difficult issues appear to have been made into problems because the Eucharist has become a regular obligation. In situations in which the Eucharist is not regularly available to Christians because they are travelling or because priests are not available, the Eucharist tends to have an added importance. A much more focal social and religious activity which parallels many aspects of traditional sacrificial rituals.

In these quasi-tribal circumstances the carrying out of the Eucharist is a working misunderstanding. The vast majority of Christian Sukuma are participating for magical reasons relating to their current lives within what is essentially a traditional paradigm of religious thinking. The reasons for attendance must be sort in this traditional paradigm and in social factors which make membership of the Roman Catholic Church preferable to membership of other religious, social and economic institutions which are consumers and providers of resources whether they be of time, goods or sociability.

It is further postulated that this conclusion could apply with some strength to western communicants except that their paradigm of religious thinking involves a loving and concerned God which the traditional pattern of thinking excludes.

It is also likely that the Christian Sukuma does not see Christianity and its core ritual the Eucharist, as an either/or situation and thus that the Eucharist is not an alternative which excludes traditional practices. There is thus for them a scale of values and utility and where the Eucharist lies on this scale is a function of time, place, social status and the extent of the misfortune.

For the Christian Sukuma with their experience of misery and misfortune, it is hard to see that any foreseeable developmental process will work to expunge their traditional paradigm of religious thinking in the way that industrial development and scientific thought combined with an improved standard of living has done for the westerner. The Christian Church in quasi-tribal Africa must learn to be satisfied with the Eucharist as a working misunderstanding.

Summary

The author as a bilingual researcher into Christianity, Islam and traditional religions in Tanzania culminating in his Transition in African beliefs (1969) described the successes of Roman Catholicism as a working misunderstanding. The Church and its priests thought that the Sukuma, a pastoral people living to the south of Lake Victoria were converted to certain fundamental Christian principles in their practice of the Faith

whereas the Sukuma had very different ideas as to why they should be and were practising. This analysis compares the meaning which participants attribute to traditional sacrifices and the sacrifice of the Mass in Christian gemeinschaft self-contained communities (Tonnies 1957) in Eastern Africa, in which individuals and Sukuma society generally are mainly concerned with subsistence survival.

Bibliography

GENNEP, A. VAN, 1960: *The rites of passage,* London.

JAMES, E.O., 1962: *Sacrifice and Sacrament,* London.

HEUSCH, L. DE., 1985: *Sacrifice in Africa. A structuralist approach,* Manchester.

MIDDLETON, J., 1979: »Rites of sacrifice among the Lugbara«, in: *Systèmes de pensée en Afrique noire,* Cahier 4, Paris.

TANNER, R.E.S., 1956: »Introduction to the northern Sukuma's idea of the Supreme Being«, in: *Anthropological Q.*, 29 (2).

TANNER, R.E.S., 1958: »Ancestor propitiation ceremonies in Sukumaland, Tanganyika«, in: *Africa*, 28 (3).

TANNER, R.E.S., 1958: »Sukuma ancestor worship and its relationship to social structure«, in: *Tanganyika Notes and records*, 50.

TANNER, R.E.S., 1969: *Transition in African belief,* Maryknoll, New York.

TANNER, R.E.S., 1969: »Entering the Christian community«, in: *African Ecclesiastical Review,* 11 (2).

TONNIES, F., 1957: *Community and Society,* East Lansing, Michigan.

TURNER, V., 1970: *The forest of symbols,* Ithaca.

AHNENGLAUBEN UND BEERDIGUNGS-RITEN BEI DEN ZULU IN SÜDAFRIKA

von Gabriele Lademann-Priemer

Einleitung

Wer wie ich in der Seelsorge arbeitet, hat viele Gelegenheiten, das Verhalten von Menschen auf dem Friedhof zu beobachten. Viele Menschen sprechen mit ihren Toten, wenn sie Blumen als Grabschmuck zu den Gräbern tragen. Seit einiger Zeit gibt es jedoch neben der Totenehrung eine möglichst unfeierliche und anonyme Form der Beisetzung, die eher einer Entsorgung ähnelt. Ein solcher Umgang mit den Toten und der eigenen Trauer zieht häufig emotionale Probleme nach sich. Bräuche, die mit der Beerdigung verbunden sind und die der eigenen Verarbeitung dienen, sind unüblich.

Die Lebenden-Toten sind nicht allein Bestandteil afrikanischen Glaubens und Denkens, sondern auch Teil unserer europäischen Kultur und Gefühlswelt. Wiederholt habe ich Reisen nach Natal und KwaZulu unternommen und mich mit dem Glauben der Zulu beschäftigt. Immer galt mein Interesse dem Ahnenglauben und dem Totenkult. Die vorliegende Studie über Beerdigungsriten habe ich 1992 erstellt. Viele schwarze Freunde haben mich mit ihren Mitteilungen aus diesem sehr intimen Erlebnisbereich unterstützt.

Tod im traditionellen und modernen Verständnis der Zulu

Die traditionellen Zulu glauben, daß ihre Familie durch die Ahnen geschützt wird, wenn das Leben der Familie fruchtbar ist und gedeiht, wenn Vieh und Getreide sich mehren. Für sie ist der Tod nicht das Ende des Lebens, sondern die Stufe in die Ahnenwelt. Die Zulu unterstreichen, daß sie für den Glauben an die Auferstehung nicht die christliche Mission benötigt haben. Sie haben den Tod schon immer als einen Schritt zur nächsten Stufe menschlichen Daseins betrachtet. Die Geburt ist der erste Schritt der menschlichen Entwicklung, in der sich von der Geburt an bis hin zum Leben in der Anderwelt die Persönlichkeit entwickelt.

Die volle Person ist der Kralherr, der hier auf Erden und in der Anderwelt nach seiner Familie sieht und sie behütet. Was der Kralherr für die Familie, ist der König für das Volk der Zulu.[1]

Das Christentum lehrt, daß der Leib vergeht, die Seele aber im himmlischen Reich weiterlebt. Umoya, der Geist, konnte nach Vorstellung der Zulu den Leib verlassen und in der Vision die Anderwelt aufsuchen. Für die Christen ist Umoya der hl. Geist.[2] Ithongo ist der Ahn, der sich in einer Vision zeigt und seiner Familie bedeutet, daß besondere Riten vollzogen werden müssen. Riten lassen die gegenseitige Abhängigkeit von Lebenden und Toten Gestalt werden, beide sind aufeinander angewiesen. Bekommen die Ahnen keine Nahrung von geschlachtetem Vieh, so verursachen sie Unglück, ishwa,[3] sie schicken z.B. Krankheiten. Lag traditionell für die Zulu das Ahnenreich unten – die Ahnen werden abaphansi, die die unten sind, genannt – so ist für die Christen das Ahnenreich im Himmel, die Ahnen werden zu Engeln und Heiligen. Obwohl die Menschen von der Weiterexistenz der Toten überzeugt waren, waren Begräbnisse in der Tradition voll Kummer und Trauer. Der Tod eines Familienmitglieds war bedrohlich. Riten sollten die Finsternis des Todes vertreiben und verhindern, daß der Totengeist für die Familie gefährlich werden könnte. In alter Zeit wurden der Kralherr, manchmal eine Großmutter, rituell »heimgeholt«. Was nach dem Tode aus denen werden würde, die keine ausgereifte Person geworden waren, wurde nicht bedacht. Es gab die vage Vorstellung, daß auch sie eingingen in die Anderwelt, jedoch ohne eine Bedeutung für die Lebenden zu haben.[4]

Unter christlichem Einfluß hat sich diese Vorstellung verändert: Kinder werden zu Engeln, jeder Tote wird einflußreich in der Familie. Umgekehrt bedeutet dies auch, daß jeder gefährlich werden kann, wird seiner nicht rituell gedacht. Die Ahnen werden Boten zwischen Gott und Mensch.[5] Die Toten bleiben ein Teil der Familie, sie wissen, was die Lebenden bedrückt. Sie sind ihnen nahe und daher spricht man mit ihnen. Sie sind im Himmel oder als Sünder im Fegefeuer. Besondere Riten vermögen auch ihr nachtodliches Schicksal zu erleichtern. Einerseits wird der Tod gefürchtet, weil er sich ausbreiten kann, andererseits wird er verstanden als Stufe zur Wandlung des einzelnen und der Gesellschaft (Erzbischof Ngada vom Institut für Spirituelle Theologie).

Nachbarn und Freunde spenden der trauernden Familie Trost mit der Hoffnung auf die Auferstehung. Vor der Beerdigung kommen Verwandte, Freunde, Nachbarn zur

---

[1] »Ugodukile«, er ist heimgegangen, sagte man von einem alten Menschen, der gestorben ist, der Ausdruck weist hin auf das Leben in der Anderwelt. A.T. BRYANT, *The Zulu People – As they were before the White Man Came*, Pietermaritzburg ²1967, 699; E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, Pietermaritzburg ³1965, 83ff, vgl. E.K. AHIMBISIBWE, »Death and the Hereafter among the Banyankore, Uganda«, in: *Journal of African Religion and Philosophy*, Vol. 1, No. 2 (1990) 7–25, bes. 7 und 13.

[2] A.-I. BERGLUND, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London 1976, 84f; G. LADEMANN-PRIEMER, *Heilung als Zeichen für die Einheit der Welten*, Frankfurt–Bern–New York–Paris 1990, 120f, 201; B.A. PAUW, *Christianity and Xhosa Tradition, Belief and Ritual among Xhosa-speaking Christians*, Cape Town–London–New York 1975, 132.

[3] Vgl. A.-I. BERGLUND, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, 89; G. *Lademann-Priemer, Heilung als Zeichen für die Einheit der Welten*, 108f.

[4] Vgl. E.K. AHIMBISIBWE, *Death and the Hereafter among the Banyankore*, 18.

[5] Vgl. ebd., 20.

Totenwache ins Haus. Sie alle teilen den Glauben, daß Finsternis und Tod abgewehrt werden müssen, daß die Ahnen die Lebenden schützen. Als Christen aller Konfessionen teilen sie die Hoffnung auf den liebenden und vergebenden Gott und die Auferstehung Jesu Christi.

Die Wandlung des Menschen in eine geistig-geistliche Existenz in der himmlischen Welt hat Einfluß auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten Afrikas. Gegenseitige Liebe und Unterstützung werden politischen Einfluß haben (Ngada).

Gewaltsame Todesfälle sind häufig. Manche Massaker geschehen völlig unbeachtet von der Öffentlichkeit, manche sind Thema in den Medien. Die Menschen in den »schwarzen« Vorstädten scheinen sich an die Bedrohung und den alltäglichen Tod gewöhnt zu haben. Ich habe den Eindruck, daß die rituelle Heimholung, auch die des kleinen Kindes, die Art ist, mit dieser Alltäglichkeit umzugehen. Wenn unter Menschen ein Menschenleben nichts wert ist, so ist doch in der Anderwelt ein jedes Leben zu achten und der rituellen Beachtung würdig. Jeder hat eine Persönlichkeit, die jedoch manchmal erst im Jenseits noch entwickelt werden muß. Tod ist Finsternis, aber die himmlische Welt bringt das Licht in die Welt, Versöhnung geschieht hier und dort. Christlicher Glaube, Zulu Tradition, andere Einflüsse wie etwa der Spiritismus werden vereint, vermischt, manchmal verwirrt, synkretistische Strukturen herrschen vor. Für die Mitglieder der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen (im folgenden AUK abgekürzt) ist der Synkretismus ein Weg, mit den Härten des Lebens umzugehen und die tägliche Gewalt auszuhalten.[6]

Alte Menschen, die in der Zulu Tradition aufgewachsen sind oder sie von ihren Eltern her kennen, mögen solche Vermischung nicht, sie verwerfen sie als Herabwürdigung des Zulutums. Auch Lutheraner sind kritisch, sie versuchen in der Regel, Ahnenriten auszuschließen. Alte Menschen, die Lutheraner sind, sagen: »Entweder man lebt als traditioneller Zulu oder als Christ, nicht als beides.« Sie haben die Erfahrung gemacht, daß es die alte Zulu-Kultur nicht mehr gibt. Römische Katholiken scheinen die Vermischung leichter hinzunehmen. Die Vorstellungen von Fegefeuer und Heiligen lassen sich mit dem Zuludenken besser verbinden.

Im Laufe meiner Gespräche habe ich ein Gefühl für die Ernsthaftigkeit aller Ansichten und Standpunkte entwickelt. Es macht mich traurig, daß es kaum noch Menschen gibt, die die Zulu-Tradition wirklich kennen und zu vermitteln vermögen. Die Zulu-Kultur lebt allein in der Erinnerung und wird mit ihr sterben.

Eine Beerdigung im Überblick

Als es noch keine Leichenhallen gab, mußten die Beerdigungen innerhalb von 24 Stunden vorgenommen werden. Heutzutage finden sie meistens am Wochenende statt,

---

[6] Vgl. J. KIERNAN, »Poor and Puritan, An Attempt to View Zionism as a Collective Response to Urban Poverty«, in: *African Studies Quarterly Journal*, Sonderdruck Johannesburg o.J., 31–42.

so daß Angehörige und Freunde von weither kommen können.[7] Früher wurde der Tod durch die Klage der Frauen angekündigt,[8] und auch heute beginnt die Klage, sobald ein Todesfall vom Krankenhaus oder der Polizei bestätigt ist. Die Kinder der Trauerfamilie gehen nicht zur Schule, die Erwachsenen nicht zur Arbeit. Die Bilder werden zur Wand gedreht, was vermutlich auf europäischen Einfluß zurückgeht.[9] Fernsehen und Radio werden abgeschaltet, die Kinder sollen aufhören zu spielen, die Möbel werden fortgeschafft aus dem Raum, in dem die Nachtwache gehalten wird. Das Haus wird gesäubert, der Kehricht jedoch erst nach der Beerdigung hinausgebracht.[10] Bei manchen AUK werden jeden Abend Kerzen im Haus der Trauerfamilie entzündet, und es wird bis zum Begräbnis gebetet. Die Familie bestimmt über den Verlauf des Begräbnisses, bei einer verheirateten Frau bestimmen die Schwiegereltern. Im Falle eines Mitglieds des African National Congress' (ANC) nehmen die Genossen die Beerdigung in die Hand, was jedoch in den Familien als unziemlich und demütigend gilt.

Bei einem natürlichen Todesfall wird die Leiche am Freitag aus der Leichenhalle des Krankenhauses geholt. Manche Menschen fürchten, daß dort Teile der Leiche entfernt werden zum Zweck des Schadenszaubers. Das würde auch die geistige Persönlichkeit verletzen. Falls die Familie Mitglied in einer »Totengilde« ist, hilft diese bei der Abwicklung der praktischen Seite, angefangen von der Beschaffung der Sterbeurkunde. Vor der Einsargung – Särge sind durch die Europäer vorgeschrieben – wird die Leiche gewaschen und mit dem besten Anzug bekleidet. Handelt es sich um eine Wahrsagerin, kleidet man sie in ihre rituelle Kleidung. In der National Christian Baptist Church und einigen anderen AUK wird der Leichnam mit geweihtem Wasser besprengt und in das weiße Kirchengewand gekleidet.

Um den Geist des Toten nicht zurückzulassen, wenn man seinen Leib holt, benutzt man einen Zweig vom Lahlankosi- oder Umphafa-Baum (Büffelsdorn). Man legt den Zweig auf das Krankenhausbett oder geht mit ihm in die Leichenhalle, ruft den Toten mit Namen und sagt ihm, man sei gekommen, ihn zu holen. Dann wird ihm gesagt, er werde in den Sarg gelegt, der Sarg werde in den Leichenwagen gebracht und so weiter. Schritt für Schritt wird dem Toten mitgeteilt, was geschieht, so daß er nicht zurückbleibt und so der Familie Probleme schafft. Mit dem Umphafa-Zweig wird der Tote zum Grabe gebracht.

Ein Jahr nach dem Tode wird der Geist aufgefordert, zur Familie zurückzukehren. Ein Pastor einer AUK erzählte: »Eines Abends habe ich einen Traum gehabt, ich sah den Toten an seinem gewöhnlichen Platz. Ich fragte ihn, warum er arbeite, obwohl er doch gestorben sei. Er sagte, nein, er arbeite noch. (Sein Geist war am Arbeitsplatz, an dem der Tod eintrat, zurückgeblieben). Danach verlor der Sohn seine Arbeit und hatte

---

[7] Vgl. M. ZULU, *Evangelium und Zulu-Bräuche*, übersetzt und erläutert von G. Lademann-Priemer, Marburg 1992, 44.

[8] A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 704; L.H. SAMUELSON, *Zululand – its Traditions, Legends, Customs, and Folklore*, Nachdruck, Mariannhill 1974, 135.

[9] Vgl. M. ZULU, *Evangelium und Zulu-Bräuche*, 30; A.-I. BERGLUND, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, 365.

[10] A.T. BRYANT betont, daß am dritten Tag nach dem Tod saubergemacht wurde: The Zulu People, 707; vgl. E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 165; P. SIHLANGU, »Death and its Effect on the Community«, in: *Concepts of Death and Funeral Rites*, Report des Missiologischen Instituts Umpumulo 1969, 94–100, 97.

mehrere Autounfälle. Die Propheten, die er befragte, sagten ihm, der Geist seines Vaters wäre weit von Zuhause. Er sehne sich nach daheim, daher schade er seiner Familie. Die Familie solle mit dem Umphafa-Zweig zur Arbeitsstelle gehen, seinen Namen ausrufen und ihn bitten, mitzukommen.«

Von der Leichenhalle wird der Sarg nach Hause gebracht und im Schlafzimmer oder, falls das zu klein ist, im größten Raum aufgestellt. Dort findet die Nachtwache statt. Sofern es sich um einen gewaltsamen Tod handelt, holt man die Leiche am Sonnabend. Die Familie muß mit dem Umphafa-Zweig zu der Stelle gehen, an der der Mensch starb, mit dem Geist reden, Kerzen entzünden oder impepho (eine Immortellenart) verbrennen. Dies geschieht, um die Verbindung mit den Ahnen herzustellen.[11] Manchmal wird Medizin (intelezi) verspritzt, so daß der Tote der Familie gegenüber nicht feindlich reagiert. Der Sarg bleibt außerhalb des Grundstückes der Familie, da man einen Toten, der gewaltsam umgekommen ist, unter gar keinen Umständen hineinbringen darf,[12] Manche sagen allerdings, daß der Leichnam ins Haus gebracht werden darf, sofern die Wunden »geheilt« oder die »Dunkelheit herausgezogen« ist.[13] Die Familie muß Zulu-Medizin trinken und sich erbrechen, um sich vor der Dunkelheit zu schützen.

Ist der Verstorbene kein Christ, wird der Sarg lediglich vom Haus zum Friedhof gebracht, ist er Christ gewesen, findet am Sonnabend ein Gottesdienst in der Kirche statt. Früher fand in manchen Gegenden der lutherische Begräbnisgottesdienst nach der Beerdigung statt.[14] Daher hatten die Gemeindemitglieder die Missionare in Verdacht, sie ängstigten sich vor Infektionen durch die Leiche.

Wenn der Sarg in die Kirche gebracht wird, ist er am oberen Ende geöffnet, so daß die Gemeinde den Toten zum Abschied betrachten kann. Im Gottesdienst reden Freunde und Verwandte über den Toten, Gesangbuchlieder werden gesungen, es wird gepredigt. Auf dem Weg zum Grab sagt oftmals jemand dem Toten, wohin es nun geht. Meistens wird der Sarg mit den Füßen voran getragen, als ob der Mensch zu Fuß ginge, damit einerseits der Kopf so lange wie möglich bei der Familie bleibt und andererseits der Geist nicht zurückbleibt und Unheil anrichtet. Auch soll verhindert werden, daß der Tote Heimweh bekäme, weil er sein Zuhause im Blick hat.[15]

In einer Gegend in Nordnatal führt der Weg von der Siedlung zum Friedhof am Haus des Häuptlings vorbei. Die Leute vermeiden es, mit dem Sarg diesen Weg zu gehen, um nicht beim Haus des Häuptlings »Finsternis zu verbreiten«. Nach dem Begräbnis müssen sich die Menschen reinigen, ehe sie das Haus wieder betreten. Für die Angehörigen beginnt jetzt die Trauerzeit. In einigen AUK findet nach drei Wochen oder

---

[11] R. MALAN, *My Traitor's Heart*, London 1990, 348, beschreibt eine solche Szene. Er irrt sich allerdings, da es sich keinesfalls um Gallenblasen von Schweinen handelt, sondern von Ziegen.

[12] Vgl. E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 175; M. ZULU, *Evangelium und Zulu-Bräuche*, 30.

[13] Vgl. H. NGUBANE, *Body and Mind in Zulu Medicine – An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu Thought and Practice*, London-New York-San Francisco 1977. »umkhokha« bedeutet besonders intensive Dunkelheit: Ebd., 81.

[14] *Agende für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden*, Bd. III: *Die Amtshandlungen*, 155ff, Berlin und Hamburg 1964.

[15] In einem Brief an mich vom 11. Juli 1991 macht Mr. Nxumalo deutlich, wie wichtig die Richtung ist, in der die Leiche getragen wird.

sechs Monaten eine Erweckung statt. Sieben Kerzen werden am heiligen Platz im Hause entzündet, hier kann die Familie mit den Verstorbenen in Verbindung treten. Die Erweckungsversammlung (imvuselelo) soll dem Verstorbenen die Hindernisse auf dem Weg ins Jenseits beseitigen. Die Erweckung gilt dem Schicksal des Verstorbenen in der Anderwelt. Ein Jahr nach dem Tode findet der Ritus der Heimholung statt; manchmal ist die Frist länger, wenn die Heimholung mit der Enthüllung eines Grabsteins verbunden ist. Für die Witwe bedeutet die Heimholung das Ende der Trauerzeit. Im Falle des gewaltsamen Todes endet die Trauer schon nach drei bis sechs Monaten. Nach der Trauerzeit müssen die Erbschaftssachen und die Zukunft der Witwe geregelt werden.

Umlindelo – die Nachtwache

In der alten Zeit saßen die Frauen mit der Leiche des Kralherrn in der Hütte, die Männer waren draußen. Die Besucher kamen erst zu den klagenden Frauen, dann gingen sie zu den Männern, die besprachen, wie der Tod eingetreten war. Die nächsten Nachbarn kamen gleich, andere Leute später. Heutzutage wird in der Nacht vor dem Begräbnis eine Nachtwache gehalten, zu der alle kommen, Nachbarn und Freunde, Gemeindeglieder, die Frauen der Frauenhilfen, der Pastor. Christen und Nichtchristen kommen. Die Nachtwache wird gehalten, ob der Tod gewaltsam, durch Krankheit oder Schadenszauber oder einfach Altersschwäche eintrat. Selbst wenn die Leiche noch in der Leichenhalle ist, wird gewacht. Auch die ANC-Genossen halten eine Nachtwache.

Mr. Zondi aus Nkandla (Natal) erzählte, die christliche Nachtwache entstamme einer traditionellen Totenwache. Nach dem Begräbnis saßen die Männer der Familie Tag und Nacht auf dem Grab, bis der Ahn erschien. Die Totenwache dauerte bis zu sieben Tage. Der ithongo sei ebenso sichtbar wie Jesus für seine Jünger am See Tiberias, sagte Mr. Zondi. Er unterstrich ausdrücklich, daß das Leben nach dem Tode für die Zulu selbstverständlich war, sie seien nicht auf die Lehre der Europäer angewiesen. Erschien der ithongo und blickte zur Heimstatt, freuten sich die Hinterbliebenen, denn nun war keine Heimholungszeremonie nötig: Der Tote war schon zu Hause. Wandte er sich jedoch ab, so mußte der Ritus vollzogen werden, um ihn zur Heimkehr zu bewegen.

Die meisten Leute kommen nach 22 Uhr zur Nachtwache. Bei der National Baptist Church sollen Fremde die Leiche nicht sehen, bei anderen Kirchen ist es anders: Jeder, der nicht zur Trauerfeier in die Kirche kommt, sieht den Toten. Am Sarg stehen – je nach Konfession – eine, zwei oder sieben Kerzen. Weiß müssen sie sein, die Farbe des Lebensglücks und des Friedens. Die sieben Kerzen weisen hin auf die sieben Leuchter in der Offenbarung des Johannes. Die Kerzen haben Anteil am Wesen des Toten, und so muß die Familie achtgeben, daß sie nicht in die Hand von Zauberern fallen.

Wenn das Haupt der Familie gestorben ist, sitzt die Witwe mit verhülltem Kopf auf einer Matratze am Sarg.[16] Stirbt die Frau, so sitzt der Mann nicht bei der Leiche, sondern darf »bis sieben Uhr morgens schlafen«. Ein weibliches Familienmitglied sitzt mit unverhülltem Kopf bei der Toten, eine Wolldecke um die Schultern genügt. Bei der Mutter darf nur eine unverheiratete Tochter sitzen, denn die verheiratete gehört zur Familie des Mannes, sie sitzt bei der Leiche ihrer Schwiegermutter. Auch wenn die Männer nicht bei der Leiche ihrer Frau sitzen, so trauern sie doch. Manche klagen und weinen lauthals und müssen beruhigt werden. Auch wenn der Sarg nicht da ist, sitzt die Witwe am Boden mit einem Teppich. Geldspenden werden in eine Untertasse neben sie gelegt, sie dürfen jedoch nicht vor der Beerdigung verbraucht werden, sonst geschieht ein Unglück. Es müssen silberne Münzen sein oder Papiergeld, Kupfermünzen sind »schwarzes Geld«, sie bedeuten Unglück. Wer einer Familie schaden will, kann Kupfermünzen im Hof ausstreuen.

Vor Mitternacht wird nicht gegessen und getrunken, denn eine Beerdigung soll kein Fest sein.[17] So gibt es auch Besucher, die fasten. Viele bemängeln, daß sich die Beerdigung heute doch zu einem Fest gewandelt habe.

Während der Nachtwache sprechen die Menschen von dem Toten, sie zitieren Bibelworte, meistens wird die Güte des Verstorbenen gelobt, einige aber sagen, man solle nicht im Angesicht Gottes lügen. Es wird leise gesungen, Klagen und Weinen sind nicht erlaubt, sie würden den Weg ins Jenseits verdunkeln. Selbst wenn der Verdacht auf Schadenszauber besteht, darf darüber keine Prophetie geäußert werden. Allein das Gebet soll den Bösewicht ans Licht ziehen. Gibt es einen Verdacht, mag der Sarg mit geweihtem Wasser (isiwasho) oder Zulu-Medizin besprengt werden. Das Singen von Gesangbuchliedern und christlichen Versen soll den Toten in die Anderwelt begleiten. Das Gebet ist besonders wichtig, es soll ihn entlasten.

»Nach dem Tode wirst du bekommen, wofür du hier gelebt hast«, sagte eine Dame von der Apostolic United Church. »Warst du ein Kirchgänger, gehst du auch dort zur Kirche«, andernfalls muß um Vergebung gebeten werden. Die Zuhörer werden ermahnt, sich hier im Leben zu Jesus zu bekehren.[18] »Gott wird uns einen nach dem anderen hinwegnehmen«, wird unterstrichen, und so ist eine solche Nachtwache die Vorbereitung auf den eigenen Tod.

Die National Baptist Church schreibt vor, daß die Witwe morgens um vier eine kalte Dusche nehmen soll. Bei der American Board Mission muß die Leiche mit Wasser gewaschen werden, dem Zulu-Medizin zum Schutz beigefügt ist. Andere Gemeinschaften nehmen isiwasho, das heilige Wasser der AUK, andere »etwas anderes«, das sie nicht nennen mögen. Die Kerzen, die noch nicht aufgebraucht sind, werden weg-

---

[16] Vgl. H. NGUBANE, *Body and mind in Zulu Medicine*, 23.

[17] Ursprünglich wurde nach dem Tod gefastet; vgl. A.-I. BERGLUND, »Fasting and Cleansing Rites«, in: *Report des Missiologischen Instituts Umpumulo*, 1969, 101–116, bes. 104.

[18] Vgl. B.A. PAUW, *Christianity and Xhosa Tradition*, 115f. Nach spiritistischer Tradition tun die Toten dasselbe, was sie auch im Leben getan haben: Vgl. E. REINDL, »Mediumistische Aussagen über das Leben nach dem Tode«, in: *Fortleben nach dem Tode*, Innsbruck ²1981, 465–471, bes. 467. In Südafrika ist sowohl der Spiritismus als auch die Vorstellungswelt E. Swedenborgs verbreitet.

geworfen, die Untertassen, auf denen sie klebten, sorgfältig gereinigt. Überreste der Nachtwache dürfen Zauberern nicht in die Hände fallen.

Der Trauergottesdienst

Nach der Nachtwache findet für Christen der Trauergottesdienst statt. Er ist von Gebet und Gesang gerahmt. Es wird gepredigt, Freunde und Verwandte reden über den Verstorbenen. Ein Zeremonienmeister teilt die Redner ein und verliest die Kondolenzkarten. Normalerweise ist der Sarg am oberen Ende offen, so daß man das Gesicht des Toten sehen kann. Die Gemeinde geht zum Abschied um den Sarg herum. Ist das Gesicht durch Verletzungen zerstört, bleibt der Sarg geschlossen, stattdessen liegt eine Fotografie auf dem Sarg. Der theologische Inhalt des Gottesdienstes ist die Sündenvergebung. Die Hörer werden ermahnt, sich an die Zehn Gebote zu halten. Sie sollen sich ihr ewiges Heim im Himmel bereiten. Niemand solle sich darauf verlassen, daß er sich noch in letzter Minute an Gott wenden könne.

Wie man die Leiche und den Sarg behandeln muß

Ursprünglich wurde der Leichnam in ein Ochsenfell gehüllt.[19] Zu diesem Zweck mußte nach einer Überzeugung ein schwarzer Ochse geschlachtet werden als Hinweis auf die Dunkelheit des Todes, andere glaubten aber, daß es auch ein roter oder andersfarbiger hätte sein dürfen.[20] Während die einen das Grab schaufelten, enthäuteten andere den Ochsen. Die Frauen wuschen die Leiche in der Hütte und banden sie mit Stricken, die aus Gras geflochten waren, um sie in eine sitzende Position zu bringen.[21] Das Ochsenfleisch mußte am gleichen Tag verzehrt werden, niemand durfte ein Stück davon mitnehmen, um der Familie keinen Schadenszauber anzutun. Die Knochen wurden zu Asche verbrannt. Da das Fleisch frisch geschlachtet war, hatte es einen sehr unangenehmen Geschmack, aber die Beerdigung sollte kein Fest sein, und das Fleisch galt als Wegzehrung für den Verstorbenen. Während man den Kralherrn in die Ochsenhaut wickelte, wurden andere Familienmitglieder in Grasmatten begraben.

Heutzutage ist es in der Stadt verboten, selber zu schlachten. Die Familien können im Schlachthaus einen enthäuteten Ochsen bekommen. Die Toten werden in den von den Europäern vorgeschriebenen Särgen begraben. Einzig die Mitglieder der von Jesaja Shembe gegründeten Nazaretha-Kirche nehmen die Toten vor der Beisetzung heraus und wickeln die Leiche in eine Kuhhaut. Andere finden es respektlos, eine Leiche aus dem Sarg zu nehmen und zum Einhüllen auf den Boden zu legen.

---

[19] E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 161; H. FILTER/S. BOURQUIN, *Paulina Dlamini – Servant of two Kings*, Durban-Pietermaritzburg 1986, 27.

[20] Vgl. H. NGUBANE, *Body and Mind in Zulu Medicine*, 126f. Die Autorin betont hier den Farbsymbolismus.

[21] G. ASMUS, *Die Zulu – Welt und Weltbild eines bäuerlichen Negerstammes*, Essen 1939, 55.

Seit altersher war man davon überzeugt, daß, trat der Tod zur Unzeit ein, jemand verantwortlich sein mußte.[22] Diese Überzeugung beeinflußt bis heute den Hergang der Beerdigung. Kein Schadenszauberer darf Zugang zur Leiche bekommen, so daß er der Familie Schaden zufügen könnte. Wenn es den Verdacht gibt, ein Zauberer könnte den Tod verursacht haben, wird die Leiche mit Zulu-Medizinen gewaschen, Zulu-Medizin wird ihr gegebenenfalls in den Mund gestopft, der Sarg wird mit Medizin behandelt. Obwohl der Gebrauch von Medizinen bei den Christen verboten ist, werden sie doch heimlich verwandt. Die AUK benutzen stattdessen isiwasho. Manche nehmen zusätzlich verbotenerweise auch Medizinen, andere fürchten, Zulu-Medizin könnte die Leiche beflecken. Die Katholiken nehmen Weihwasser zum selben Zweck.[23]

Sowohl die Medizinen als auch isiwasho dienen der Rache am Übeltäter. Er wird auf magische Weise daran sterben. Ferner schützt der Gebrauch von Medizinen die Familie vor weiterem Schaden. Stichwunden und Einschüsse müssen mit Medizinen und isiwasho »entfernt werden«, d.h. gereinigt werden. Sie verursachen spirituelle Unreinheit.

Manche Menschen drücken der Leiche ein Messer in die Hand, das mit Medizinen behandelt ist, damit der Tote damit seinen Feind bekämpfen kann. Andere fürchten, er würde nicht im Ahnenreich empfangen, wenn er mit der Waffe in der Hand eintreten wolle. Falls der Tote erschossen wurde, kann auch eine entsprechend behandelte Kugel in den Sarg gelegt werden. Medizinen und isiwasho dienen der Rache. Die Menschen resignieren angesichts der Hilflosigkeit der Polizei und gehen auf magische Art mit Gewalttat und Kriminalität um.

In die Hand der Leiche mag ein Getreidekorn gelegt werden, so daß der Tote nach seiner Familie schaut und dafür sorgt, daß sie ausreichend zu essen hat.[24] So hält es beispielsweise die Gruppe der Amakhehla, die die Tradition bewahren will. Sofern der Tote Christ ist, muß die Mitgliedsbescheinigung der Kirche in den Sarg gelegt werden, denn daran wird Gott ihn erkennen.[25] Wird sie vergessen, wird der Tote im Traum erscheinen und daran erinnern, so daß das Grab geöffnet werden muß, um den Fehler zu korrigieren. Außerdem muß ein Gottesdienst gehalten werden, um dem Toten seine Ruhe zu geben.

Tote werden in der Regel im Sarg bestattet, jedoch wird der Sarg mit einer Kuhhaut oder einer Wolldecke bedeckt. Unter den Sarg wird eine Grasmatte gelegt. Der Tote soll sich warm fühlen wie im Bett. Bekommt er keine Decke, wird er sich beklagen, daß ihm kalt sei. Ich weiß von einem lutherischen Pastor, der zustimmte, daß der Sarg seiner Mutter auf dem Weg zum Grab mit einer Decke verhüllt wurde aus Ehrfurcht

---

[22] Vgl. G. LADEMANN-PRIEMER, *Heilung als Zeichen für die Einheit der Welten*, 137ff; A.-I. BERGLUND, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, 80; E.K. AHIMBISIBWE, *Death and the Hereafter among the Banyankore, Uganda*, 14; M. ZULU, *Evangelium und Zulu-Bräuche*, 26f.

[23] M.L. DANEEL, *Old and New in Southern Shona Independent Churches*, Vol I: *Background and Rise of the Major Movements*, Paris 1971, 270f.

[24] P. ZULU, *The Ancestors are still with us*, maschinengeschriebenes Manuskript o.J., 2; A.-I. BERGLUND, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, 368; A.-I. BERGLUND, *Fasting and Cleansing Rites*, 102.

[25] Vgl. A.-I. BERGLUND, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, 368; G. LADEMANN-PRIEMER, *Heilung als Zeichen für die Einheit der Welten*, 191, 315, Anm. 500.

vor dem Häuptling. Bevor der Sarg eingesenkt wurde, nahm er die Decke ab, um zu zeigen, daß er sich auf Christus verlasse und nicht auf die Zulu-Tradition. Er benutzt die Decke selber, ohne die Dunkelheit des Todes zu fürchten. Die Decke ist von ihm auch nicht rituell gereinigt worden.

Wird in ländlichen Gegenden der Sarg aus der Hütte gebracht, wird in die Hauswand ein Loch gemacht, denn der Tote soll das Haus nicht durch den Haupteingang verlassen. Anschließend wird das Loch verschlossen, so daß der Tod den Eingang nicht mehr findet, sondern irregeführt wird.[26]

Ausheben und Schützen des Grabes

Heutzutage hat jedes Gemeinwesen seinen Friedhof. Früher wurde der Kralherr im Viehkral begraben wurde; dieser war das Herz der Heimstatt. Die anderen Familienmitglieder wurden irgendwo außerhalb der Heimstatt begraben. So blieb die Familie zusammen, der Ort der Gräber wurde jedoch geheimgehalten.[27]

Das traditionelle kreisförmige Grab des Kralherrn war vier bis sechs Fuß tief.[28] Auf dem Grund des Grabs wurde eine Nische in die Seitenwand gegraben, die so angelegt war, daß der Tote die Heimstatt im Blick hatte.[29] Die Leiche wurde auf eine Grasmatte gesetzt. Ein Mitglied der Königsfamilie erklärte mir, daß der Mann auf seinen Fersen sitzen solle, jederzeit bereit zum Aufspringen. Manche sagen, daß ihm sein Speer in die Hand gegeben wurde, das scheint aber unterschiedlich gewesen zu sein. Auf den Kopf der Leiche wurde ein Stein gelegt, niemand konnte erklären, warum.[30] Gräber in der Heimstatt haben noch die Nische; auf dem öffentlichen Friedhof sind sie rechteckig und haben in der Mitte eine Vertiefung für den Sarg. Der Erbe des Kralherrn tat den ersten Spatenstich oder warf einen Speer, um anzuzeigen, wo das Grab gegraben werden sollte. Am Grab seines Vaters trat der zum Erben bestimmte Sohn hervor.[31]

Früher wurden die Gräber von den männlichen Familienmitgliedern gegraben, heute tun es in ländlichen Gegenden die Mitglieder der Familie, Nachbarn sowie Mitglieder der christlichen Gemeinde, in der Stadt Angestellte des Friedhofs. Eine AUK legt Wert darauf, daß nur Gemeindemitglieder das Grab graben, so daß niemand mit der Erde aus dem Grab der Kirche schaden kann. Besonders im Winter, in der Trockenzeit, ist das Ausheben des Grabes eine harte Arbeit. Schadenszauber mag sie erschweren, so daß man auf felsigen Untergrund stößt. In dem Fall rettet ein Gebet die Lage.

---

[26] Vgl. E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 15, 162; A.-I. BERGLUND, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, 6, 366f, fig. 22–24. Nach A.T. BYRANT wird die Leiche durch den Haupteingang hinausgebracht, *The Zulu People*, 707.

[27] G. ASMUS, *Die Zulu*, 55; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 715f; E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 161.

[28] Vgl. G. ASMUS, *Die Zulu*, 55; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 701.

[29] Vgl. G. ASMUS, *Die Zulu*, 55; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 718.

[30] Vgl. G. ASMUS, *Die Zulu*, 56; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 702: Beide versuchen, für den Stein Erklärungen zu finden. Diese sind jedoch unzureichend.

[31] L.H. SAMUELSON, *Zululand*, 135; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 700.

In der Shembe-Kirche wird das Grab gesegnet und mit gesegnetem Wasser gereinigt, so daß der Tote das Grab überwinden und am dritten Tage auferstehen kann. Die Lieder erwähnen die Furcht vor dem Weg ins Unbekannte. Gott soll den Weg erleuchten, so daß der Tote in der himmlischen Heimat ankommt. Die Ahnen sind die Boten zwischen Gott und Mensch. Hier wird das Zulu-Denken in Einklang gebracht mit christlichen Vorstellungen.[32] Die Tränen der Menschen und die Trauer werden ernstgenommen, wohingegen es christliche Gruppen gibt, die ihren Mitgliedern Fröhlichkeit am Grab abverlangen und sie so unter seelischen Druck setzen. (Bei der Beisetzung sitzt die Witwe, verhüllt mit einer Decke, auf dem Boden am Grab, dort wo die Füße zu liegen kommen, bei manchen Gruppen darf sie nicht dabei sein.)

Ursprünglich sollte die Leiche in der Nische nicht von Erde berührt werden.[33] Heute wird der Sarg mit Holzstücken geschützt, so daß keine Erde darauf fallen kann. In manchen Gegenden werden außer der Wolldecke über dem Sarg und den Holzstücken noch flache Steine auf den Sarg gelegt. Früher wurden die persönlichen Dinge dem Toten sorgfältig ins Grab gegeben, heute werden sie manchmal einfach ins Grab geworfen oder gefaltet und neben den Sarg gelegt. Zu den Gegenständen gehören Kleidung, Eßbesteck, die Pfeife. Diese Gegenstände sollen in der Anderwelt benutzt werden. In alter Zeit wurde der Zulu-König von Frauen und Dienern begleitet.[34] Ob Waffen mit ins Grab gegeben werden sollen, ist umstritten, manche sagen, sie sollten vorher zerbrochen werden, andere sagen, Waffen sollen unter keinen Umständen ins Grab, damit der Tote sie nicht gegen seine Familie richten kann.[35]

Bekäme der Tote seine Sachen nicht, würde er Heimweh bekommen, seine Existenz im Jenseits wäre verdunkelt. Moderne Menschen wollen Grabbeigaben abschaffen.[36] Durch die Kirchenmitgliedskarte soll Gott den Toten erkennen. Das Kirchengewand wird meist in der Familie oder der AUK bewahrt. Der Gebetsstock der AUK wird mitgegeben, er ist der Wanderstab im »Tal des Todes«. In einer AUK wird der Gebetsstock zu Hause aufbewahrt, damit die spirituelle Kraft des Verstorbenen die Familie schützt.

Wird das Grab geschlossen, muß es gegen den Zugriff von Zauberern geschützt werden. Die spirituelle Kraft der Ahnen ist besonders am Grab konzentriert, und daher muß man das Grab sorgfältig behandeln. Man füllt es mit Zement; Leute, die Geld haben, decken es mit einer Marmorplatte ab. Früher pflanzte man Dornbüsche darauf.[37] Außerdem legte man einen mit Zulu-Medizin behandelten Samen ins Grab, wenn man Verdacht geschöpft hatte, der Tote sei an Zauberei gestorben. Wuchs die Pflanze, starb

---

[32] Vgl. *The Catechism of the Ibandla lamaNazaretha*, maschinengeschriebenes Manuskript der Church of the Nazarites.

[33] Vgl. G. ASMUS, *Die Zulu*, 56.

[34] Ebd.; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 701; H. FILTER, *Paulina Dlamini – Servant of two Kings*, 26f, 60f; E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 162.

[35] H. FILTER, *Paulina Dlamini – Servant of two Kings*, 115ff, Anm. 35; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 702; E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 162.

[36] NXUMALO, Brief an die Autorin vom 7.2.1991.

[37] Vgl. A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 702.

der Übeltäter. Es gibt Menschen, die betonen, es sei unmöglich, ein Grab zu schützen. Der einzige Schutz sei das Gebet.

Besonders Familienmitglieder geraten in den Verdacht der Zauberei, weil sie die Ahnen kannten und nun mit Zauberei Zwist ins Ahnenreich tragen und die Kräfte der Ahnen zu ihren Gunsten nutzen wollen. Sie können »schwarzes Wasser« herstellen, eine Mixtur aus Erde vom Grab, Pflanzen und schmutziger Wäsche, an der haftet, was das Wesen der Familie ausmacht.[38] Eine ganze Familie kann daran zugrundegehen. Stirbt ein Mensch, der »schwarzes Wasser« hergestellt hat, sind Versöhnungsriten mit sieben weißen und einer gelben Kerze (gelb für das Ahnenreich) nötig, sonst wird er im Jenseits in Dunkelheit sein. Tritt Unglück in der Familie auf, ist es die Aufgabe des Propheten der AUK herauszufinden, ob es durch schwarzes Wasser verursacht ist. Propheten und Gebetsheiler können erkennen, ob sich die Familie in ritueller Finsternis befindet. Sie können sagen, welche Schutzmaßnahmen getroffen und welche Riten zur Versöhnung miteinander und den Ahnen benutzt werden sollen. Manche Mitglieder der AUK lehnen den Gebrauch von Zulu-Medizinen strikt ab, denn das bringe Schwierigkeiten im Ahnenreich, weil die Ahnen sich dort über die Zulu-Medizinen streiten. Alte und neue Bräuche und Anschauungen überlappen sich, diese Überlappung wird ins Ahnenreich projiziert.

Unter europäischem Einfluß errichten viele Leute Holzkreuze auf den Gräbern mit Namen und Daten, andere setzen Grabsteine, Gräber werden mit Blumen geschmückt. Es gibt Menschen, die halten dies für eine Form der Ahnenverehrung, die nur anders als die herkömmliche sei. Einige Menschen streuen Münzen auf das Grab als Gabe an die Ahnen. Manche sagen, Grabschmuck sei kein Ahnenglaube, sondern gefühlsmäßig wichtig für die Hinterbliebenen. Ein katholischer Priester besprengt die Gräber mit Weihwasser und proklamiert Christus als Wasser des Lebens. Ein lutherischer Pastor geht mit seiner Gemeinde früh am Ostermorgen auf den Friedhof, um die Überwindung der Finsternis des Todes und Christus als das Licht der Welt zu verkünden.

Reinigungsriten

Nach dem Begräbnis müssen traditionell alle Teilnehmer ihre »Hände waschen«. Zu diesem Zweck wird eine Ziege geschlachtet.[39] Die Hände werden in den Mageninhalt der Ziege getaucht oder in ein Gemisch aus Ziegenblut und Wasser. Manche AUK betonen, daß nur die Nichtchristen den Inhalt des Ziegenmagens benutzen, nicht aber die Christen. Am Eingang der Heimstatt stehen zwei Schalen. Die eine ist gefüllt mit dem Inhalt des Ziegenmagens, vermengt mit einer besonderen Grasart; diese Schüssel

---

[38] Vgl. H. NGUBANE, *Body and Mind in Zulu Medicine*, 45f; G. ASMUS, *Die Zulu*, 67.

[39] Vgl. G. ASMUS, *Die Zulu*, 57; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 704; E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 165; G. LADEMANN-PRIEMER, *Heilung als Zeichen für die Einheit der Welten*, 126, 296, Anm. 342; H. NGUBANE, *Body and Mind in Zulu Medicine*, 124.

ist für die Nichtchristen. Die andere Schale ist mit isiwasho gefüllt; sie ist für die Christen. Auch Christen benutzen manchmal Zulu-Abwehrmedizinen zur Reinigung.[40]

Für das Gespräch mit den Ahnen werden Immortellen verbrannt. Die AUK zünden eine gelbe Kerze für die Ahnen und eine weiße für Frieden und Glück an. Manchmal wird eine rote hinzugefügt, um Feinde, d.h. Zauberer, abzuwehren. Ist der Tod durch Erschießen, Erstechen, Zerhacken herbeigeführt, darf die Ziege zum Händewaschen auf keinen Fall zu Hause geschlachtet werden. Man muß sie in der Schlachterei kaufen, andernfalls wird Dunkelheit verbreitet, so daß auch andere Familienmitglieder Gefahr laufen, ebenfalls gewaltsam umzukommen. Bevor zu Hause geschlachtet wird, muß erst die Dunkelheit ausgetrieben werden.

Um die Folgen des Erstechens auszulöschen, braucht man Messer und weiße, gelbe, rote Kerzen. Alles wird in ein Loch gestellt, über dem die Familie sich erbrechen muß, bevor sie sich rote oder grüne Wollfäden umbindet. Die Reinigungsriten sollen verhindern, daß der Schatten des Toten seinen Angehörigen vom Grab ins Haus folgt. Manche sagen, der Schatten folge unsichtbar, bleibe jedoch außerhalb der Heimstatt bis zu seiner Heimholung.

Früher dauerten die Reinigungsriten eine lange Zeit, während derer sich die Menschen sozialer Kontakte enthalten mußten.[41] Heute muß es schneller gehen, da die Leute ihren alltäglichen Pflichten nachgehen müssen. Auch die Gerätschaften, Schaufeln, Spaten müssen in ländlichen Gebieten gereinigt werden; in der Stadt geschieht es nur, sofern die Geräte nicht dem Friedhof gehören. Hat man sich Schaufeln beim Nachbarn geliehen, müssen sie gewaschen werden. Sonst könnte sich das Todesdunkel auf die Nachbarn ausbreiten, oder diese könnten Hexerei treiben mit dem Wesen des Toten, das an den Geräten haftet. In einer AUK müssen auch die Gebetsstäbe gewaschen werden. Die Witwe wird mit Weihwasser besprengt.

Es ist wichtig zu betonen, daß durch die Reinigung der irdischen Familie auch die jenseitige gereinigt wird, denn für beide ist der Tod gefährlich. Werden die nötigen Schritte nicht unternommen, wird der Tod sich immer wieder ereignen und zwar auf dieselbe Art. Ist einer durch Unfall zu Tode gekommen, werden auch andere so sterben. Viele Christen sagen, die Dunkelheit sei im Denken der Menschen verwurzelt. Für die Mehrzahl der Zulu ist sie jedoch eine unpersönliche Macht, der man rituell begegnen muß. Das Ritual entlastet sowohl die irdische als auch die jenseitige Familie.

Zu Beginn der christlichen Mission haben die Reinigungsriten unter Lutheranern an Bedeutung verloren, denn das Begräbnis wurde aus einer Familiensache zur Sache der christlichen Gemeinschaft. Die Familie weitete sich auf die Gemeinde aus.[42] In den AUK werden die Reinigungsriten betont. Ich habe den Eindruck, daß sie auch bei den lutherischen Christen wieder wichtiger werden, oft durch familiäre Beziehungen zu Mitgliedern der AUK. So betonen mittlerweile wieder einige lutherische Christen, daß

---

[40] Vgl. E.K. AHIMBISIBWE, *Death and the Hereafter among the Banyankore, Uganda*, 17.

[41] E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 166; B.A. PAUW, *Christianity and Xhosa Tradition*, 110.

[42] B.A. PAUW, *Christianity and Xhosa Tradition*, 207; A. VILAKAZI, *Zulu-Transformations – A study of the dynamics of social change*, Pietermaritzburg 1965, 97.

nach dem Einsenken des Sarges der Pastor seine Aufgabe erfüllt habe und alles, was danach geschehe, Familienangelegenheit sei und niemanden etwas angehe.

Die Trauerzeit

Solange die Dunkelheit nach dem Tode im einem Haus anhielt, ließ man die Familie nicht allein. Nachbarn kamen in Gruppen zu Besuch, manche blieben über Nacht.[43] Ursprünglich dauerte die Trauerzeit für die Witwe drei Jahre, heute nur noch ein Jahr.[44] In dieser Zeit trägt sie das Trauerkleid und enthält sich ihrer Aufgaben, wenn sie Mitglied der Frauenhilfen ist. Die erste Zeit nach dem Tod bleibt sie zu Hause, dann kommen die Frauen der Frauenhilfen, um sie wieder aus dem Haus zu holen. Sie kann nun wieder den Gottesdienst besuchen, sitzt jedoch ganz hinten auf einer Bank oder auf dem Boden. Ist sie Prophetin in einer AUK sollte sie während der Trauerzeit nicht prophezeien, und es wird kritisch bemerkt, wenn sie es doch tut.[45] Die Witwe in Trauer wird als unrein betrachtet, ganz wie eine Frau in der Menstruationszeit. Eine Prophetin teilte mir mit, ihr sei der verstorbene Mann im Traum erschienen und habe ihr gesagt, sie müßte wieder prophezeien, um Menschen in Not zu helfen. Bei ihren Prophetien trug sie jedoch ihr Trauerkleid sowie ein weißes Tuch um die Schultern, statt des Kirchengewandes.

Manche AUK führen einige Monate nach dem Tod einen Erweckungsgottesdienst durch, bei dem für die Trauerfamilie gebetet und mit den Ahnen gesprochen wird. In einer AUK kommen nach einem Jahr Gemeindemitglieder, Tröster genannt, ins Haus. Sie beten und sagen dem Verstorbenen, er solle seine Familie behüten. Die Witwe wird mit Weihwasser besprengt und ein Gottesdienst zur »Wieder-Übergabe« findet statt, der sie wieder zum vollwertigen Mitglied der Gemeinde macht.

Für die anderen Familienmitglieder ist die Trauerzeit kürzer. Man trägt Trauerarmbänder, die nach drei Monaten verbrannt werden. Eine Ziege wird geschlachtet, Kerzen werden außerhalb der Heimstatt entzündet und verbrannt zur Abwehr der Dunkelheit. Eine verheiratete Tochter trägt keine Trauer, denn sie gehört der Schwiegerfamilie an. Nach drei Monaten wird für sie im Elternhaus eine Ziege geschlachtet, um die Dunkelheit zu vertreiben, die durch die Blutsverwandschaft verursacht ist.

Ist der Tod durch Gewalt eingetreten, trauern die Familienmitglieder nicht, allein die Witwe trägt für drei Monate Trauer. Andernfalls würden sich Dunkelheit und Unglück in der Familie ausbreiten.

Die Trauerzeit für einen Witwer ist kurz, er soll so schnell wie möglich wieder heiraten, um die Dunkelheit seiner Frau loszuwerden.[46] Moderne Menschen, auch Männer, betonen, daß die Zulugesellschaft männlich geprägt ist, daher habe der Tod einer

---

[43] NXUMALO, Brief an die Autorin vom 18.10.92.

[44] Vgl. H. NGUBANE, *Body and Mind in Zulu Medicine*, 23; E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 166f; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 706; NXUMALO, Brief vom 18.10.92.

[45] Vgl. E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 82.

[46] Vgl. E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 167.

Frau nicht viel Gewicht. Allein eine alte Frau konnte Ahn werden, sie konnte bei Erkältungskrankheiten um Hilfe gebeten werden, und sie war im Jenseits die Botin, die mit Familienangelegenheiten zu den männlichen Ahnen ging. Auch in der irdischen Familie waren in alter Zeit die Großmütter einflußreiche Persönlichkeiten.

Da während der Trauerzeit sowohl in der irdischen als auch in der himmlischen Familie Trauer herrscht, endet die Trauerzeit mit einer Schlachtung von der die irdische und die himmlische Familie ihren Anteil erhalten. Während der Trauer aber empfängt die himmlische Familie den Verstorbenen als einen der ihren.

Die Heimholung der Toten und das Erinnerungsmahl

Ursprünglich bedeutet Heimholung, daß ein Verstorbener, der nicht zu Hause verstorben ist, mit Hilfe des Umphafa-Zweigs geholt wird. Er soll nicht umherirren und wird deshalb nach Hause eingeladen, um sich um das Wohl der Familie zu kümmern. Mit Heimholung ist jedoch ferner der Ritus gemeint, der der Heimholung jedes Toten dient und in der Regel ein Jahr nach dem Tod begangen wird.[47] Man geht mit dem Umphafa-Zweig zum Ort des Todes und bittet den Geist des Toten zu folgen. Angehörige der AUK entzünden Kerzen am Ort des Todes, die nicht gelöscht werden dürfen. Sie leuchten auf dem Weg in die Anderwelt und löschen die Sünde aus. Man darf niemals zurückblicken, wenn man den Zweig trägt. Gibt es in der Gegend, in der die Familie lebt, keinen Umphafa-Baum, so genügt auch eine gelbe Kerze. Bei der Heimkehr mit dem Zweig ist bereits eine Ziege am Eingang der Heimstatt angebunden. »Das ist deine Ziege«, wird dem Toten gesagt, dann wird das Tier geschlachtet und der Zweig über diesem Platz aufgehängt. Anschließend wird das Fleisch verzehrt, aber nur die Familie darf davon essen.

Früher holte man Tote nicht heim, wenn sie vom Blitz erschlagen oder einem Unfall zum Opfer gefallen waren. Heute spielt das keine Rolle. In alter Zeit wurden ausschließlich der Kralherr und manchmal eine alte Frau heimgeholt. Heute werden alle heimgeholt, sogar Fehlgeburten und abgetriebene Föten, sobald der Fötus als menschlich erkennbar ist. Vor 20 Jahren war es noch umstritten, ob Kinder heimgeholt werden, heute ist es allgemein üblich, wenn auch manche Menschen die Stirn runzeln über den Niedergang der Zulu-Sitten.

Die Kinder gelten als Boten der Großväter zu den Menschen und als Engel. Auch wächst die Überzeugung, daß Kinder in der Anderwelt wachsen.[48] Stirbt ein kleines Mädchen, so müssen zu der Zeit, wenn sie heiratsfähig wäre, die Pubertätsriten

---

[47] G. ASMUS, *Die Zulu*, 61; A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 709; E.J. KRIGE, *The Social System of the Zulus*, 169.

[48] A.T. BRYANT, *The Zulu People*, 709; G. LADEMANN-PRIEMER, *Heilung als Zeichen für die Einheit der Welten*, 112, 293, Anm. 293; I. HEXHAM, »Possible Theosophical Influences on the Rise of African Independent Churches in the Early Part of the Twentieth Century«, in: *Afro-Christian Religion at the Grassroots in Southern Africa*, hg. von G.C. OOSTHUIZEN und I. HEXHAM, New York–Ontario 1991, 364f; E. BENZ, »Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der Deutschen Klassik und Romantik«, in: *Fortleben nach dem Tode*, Innsbruck ^{2}1981, 317–356.

durchgeführt werden, da sie sich sonst eifersüchtig in die Verlobung und Ehe der noch lebenden Schwester einmischen könnte. Kinder müssen heimgeholt werden, damit sie nicht am Tor stehen und frieren. Sofern die Eltern umziehen, muß dem Geist des verstorbenen Kindes der Umzug mitgeteilt werden, sonst würde der zurückgelassene Geist des Kindes eine Reihe von Unglücksfällen verursachen.

In alter Zeit wurden keine Zulukrieger heimgeholt, die auf dem Schlachtfeld gefallen waren. So wie sie in dieser Welt für ihren König gekämpft hatten, so würden sie auch in der Anderwelt für ihn kämpfen. Die Leichen wurden mit ihren Schilden und Waffen bedeckt und auf dem Schlachtfeld gelassen, die Geier besorgten den Rest. Krieger, die gewöhnlich unverheiratet waren, galten nicht als voll entwickelte Persönlichkeiten, daher konnten sie nicht heimgeholt werden, ebensowenig wie Kinder und Frauen.

Für die Zeremonie der Heimholung wurden eine Ziege und eine Kuh geschlachtet. Das Schreien der Ziege beim Schlachten sollte die Ahnen herbeirufen.

Das große Fest findet statt, wenn die Kuh oder der Ochse geschlachtet sind. Falls für manche Mitglieder der AUK eine Kuh zu teuer ist, tut es auch ein roter Hahn, sofern der Geist männlich, ein weißer, sofern der Geist weiblich ist. Das ist jedoch nur eine kurzfristige finanzielle Erleichterung, da später doch noch eine Kuh geschlachtet werden muß.

In den AUK gehört zur Heimholung die Verbrennung von Immortellen, das Entzünden weißer Kerzen und einer gelben Kerze, um die spirituelle Familie einzuladen. Ein Altar wird zusätzlich mit einer roten Kerze geschmückt, wenn der Verdacht auf Schadenszauber herrscht. Nach dem Fest leben die Ahnen zu Hause, in einer AUK jedoch auch im Kirchengebäude, in dem mit leiser respektvoller Stimme von ihnen gesprochen wird. Nach der Heimholung wird das Trauerkleid verbrannt, die Dunkelheit ist vorüber, es ist wieder licht in der Welt.

Wenn genug Geld da ist, kann die Heimholung mit der Enthüllung des Grabsteins verbunden werden. Außerdem halten manche Familien ein Erinnerungsmahl. Es soll den Toten zeigen, daß sie nicht vergessen sind. Einige sagen jedoch, man solle darauf verzichten, denn das könnte Eifersucht im Ahnenreich hervorrufen. Das Mahl kann mit Bantu-Bier für die Ahnen, mit Tee, kalten Getränken, Kuchen, Salaten und den Lieblingsspeisen des Toten gehalten werden. Manche AUK-Mitglieder bauen einen Altar und sprechen mit den Ahnen. Einige Christen sagen, das Essen diene nur der Erinnerung, es habe keine weitere Bedeutung. Aber das ist umstritten. Verspricht man den Ahnen ein Fest und hält das Versprechen nicht ein, dann gibt es Unglücksfälle, Verlust des Arbeitsplatzes, Krankheit. Das wird erst vorüber sein, wenn man das Versprechen eingelöst hat. Notfalls muß ein Prophet herausfinden, woher die Unglücksfälle kommen.

Manche Menschen betrachten die heutige Art der Heimholung mit Skepsis, da die Frage gestellt werden muß, wie man einen Toten heimholen soll, dessen Leib wegen des gewaltsamen Todes auf keinen Fall ins Haus gebracht werden darf. Nach Überzeugung vieler ist das widersinnig, denn Leib und Seele oder Geist seien miteinander verbunden und voneinander abhängig. Früher konnte der Ahn nicht heimgebracht werden, wenn man seinen Leib nicht heimbringen durfte (M. Zulu).

Es gibt Christen, die entscheiden, daß sie nach ihrem Tod nicht heimgeholt werden wollen, da dies dem christlichen Glauben widerspreche. Dennoch kann es vorkommen, daß später ein Prophet empfiehlt, die Schlachtung zur Heimholung vorzunehmen, wenn über die Familie Unglück hereingebrochen ist. Es wird dann vermutet, daß sich der verstorbene Geist eben doch aus dem Ahnenreich melde und unter dem Bruch der Tradition leide. In der nächsten Generation ist es durchaus möglich, daß sich das Vertrauen in die Ahnen im Zuge des Kulturumbruchs wieder durchsetzt.

Die Erfahrung, daß das Ahnenreich nah ist, muß ernstgenommen werden, wenn man auf soziale und religiöse Probleme der Zulu trifft. Für die römischen Katholiken ist es leichter als für die Lutheraner, mit dem Ahnenglauben umzugehen. Die Ahnen werden unter die Heiligen gerechnet, sie sind die Boten zwischen Gott und Mensch, sie sind für die Familienangelegenheiten zuständig. So werden die Ahnen im Laufe der Zeit herausgelöst aus dem Bereich der einzelnen Familie und hineingestellt in die universelle christliche Gemeinschaft. Während der Protestantismus alles, was als magisch erscheint, ausmerzen will, versucht der Katholizismus solche Elemente aufzunehmen und im christlichen Sinn neu zu interpretieren.[49]

Die Enthüllung des Grabsteins

In den vergangenen 20 Jahren verbreitete sich die Sitte der Grabsteinenthüllung immer weiter. Oftmals ist sie mit der Heimholung verbunden, die dann erst viele Jahre nach dem Tod stattfindet, wenn das für den Grabstein nötige Geld da ist. Die Grabsteinenthüllung wird mit Weihwasser, Liedern und Gebeten, biblischen Lesungen und einer Predigt gefeiert. Bei den Katholiken kann sie mit einer Messe verbunden sein.[50] Manche Christen befürchten allerdings, daß die Enthüllung einen alten Glauben im neuen, europäischen Gewand verbreitet, und lehnen sie als unchristlich ab. Wird ein Tier geschlachtet und Blut vergossen, dann ist es auf jeden Fall ein Ritus für die Ahnen. Bei berühmten Persönlichkeiten, Zulu-Königen und Politikern, ist der Grabstein auch ein Gedenkstein, um die Erinnerung zu bewahren. Die Plastikhülle oder der Kissenbezug, mit dem der Grabstein verhüllt ist, werden verbrannt, weil sie etwas vom Wesen des Toten und seiner Familie tragen und zum Schadenszauber mißbraucht werden könnten. Manche Menschen verbergen die Hülle und bezeugen ihr Respekt. Nach meiner Erfahrung brach die erste lutherische Generation radikal mit den Zulu-Sitten. Die zweite und dritte Generation ist eher geneigt, alte Sitten und Bräuche wieder aufzunehmen. Die Spaltung zwischen der Missionsstation und der sie umgebenden Gesellschaft wurde akut, als die weißen Missionare Afrika verließen.[51] Inzwischen ergeben sich Brücken durch nachbarschaftliche, familiäre und religiöse Beziehungen.

---

[49] B.A. PAUW, *Christianity and Xhosa Tradition*, 219; F. BOOTS, »Religious Pluralism in a Zulu Chiefdom«, in: *Afro-Christian Religion at the Grassroots in Southern Africa*, hg. von G.C. OOSTHUIZEN und I. HEXHAM, 145.

[50] *Incwadi yenkonzo yebandla lamaLuthere*, Durban [3]1971, 181–182.

[51] B.A. PAUW, *Christianity and Xhosa Tradition*, 207; F. BOOTS, *Religious Pluralism in a Zulu Chiefdom*, 134.

Die Totengilden

Eine hilfreiche und verbreitete Einrichtung in den Städten sind die Totengilden.[52] Die Leute können ihnen beitreten, indem sie einen Mitgliedsbeitrag einzahlen. Im Gegenzug hilft die Totengilde ihnen, die Kosten der Bestattung zu tragen. Sie begleitet die Familie zum Krankenhaus und hilft, die verwaltungsmäßigen Angelegenheiten abzuwickeln. Gegebenenfalls holt sie die Leiche bei der Polizeistation ab. Sie hilft bei der Ausrichtung des Begräbnisses, mietet den Bus für die Gäste, kauft die Ziege für die Schlachtung und besorgt Kerzen und Kuchen für die Nachtwache. Die Totengilden entspringen der afrikanischen Lebenshaltung, die auf gegenseitiger Hilfe und Unterstützung beruht. Besonders für die Witwen und die alleingelassenen Frauen in der Stadt sind sie eine große Hilfe. Gerade die Frauen scheinen einen »inneren Drang« zu haben, sich einer Totengilde anzuschließen.[53]

Die Aufgaben von Pastoren und Propheten im Vergleich

Die alte Zulu-Gesellschaft hielt die Ahnen für eine Wirklichkeit, die zuständig war für das Gedeihen der Familie. Man mußte sich um sie kümmern, damit sie ihre Aufgaben erfüllten. Die irdische Familie sorgte für die jenseitige, die jenseitige für die irdische, sie waren voneinander abhängig. Die Rituale erhielten die Gegenseitigkeit aufrecht. Der Tod war die Überschreitung der Schwelle ins Ahnenreich, wo sich das Leben fortsetzte. Die Schattengeister dagegen wurden nicht als lebend betrachtet.

Nach der christlichen Lehre sind die Toten nicht auf Nahrung und Verehrung angewiesen, sondern auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit. Christus erlöst sie, denn er ist für ihre Sünden gestorben und auferstanden am dritten Tag. Die gegenseitige Abhängigkeit ist aufgelöst. Das himmlische Reich ist nicht die Fortsetzung dieser Welt, sondern Gottes neue Schöpfung. Aber die Menschen denken nicht dogmatisch. In ihrer Vorstellung sind die Toten wie Engel um sie herum, und man braucht ihre Fürbitten.

Diese Vorstellung einer Verbindung mit den Toten ist bei Afrikanern und Europäern vielfach sehr ähnlich. Besonders im Luthertum, in dem das Erlösertum Christi betont wird, wird der Zwiespalt zum Ahnenreich deutlich. Die katholischen Vorstellungen von Heiligen und vom Fegefeuer können eher mit dem Zulu-Denken in Einklang gebracht werden. Ist ein Mensch kriminell geworden, wird das Fegefeuer ihn nach katholischer Vorstellung reinigen, im übrigen gehen die Toten ein zu den Heiligen. Weihwasser mag Zulu-Medizinen ersetzen, und Zulu-Rituale können von Katholiken in ihre Dogmen

---

[52] Oosthuizen zählt ca. 1000 Totengilden: G.C. OOSTHUIZEN, »Ecumenical Burial Societies in South Africa: Mutual Caring and Support that Transcends Ecclesiastical and Religious Differences«, in: *Missiology*, Vol.XVIII (1990) 463–472, 463.

[53] Vgl. ebd., 468; F.C. KOKOALI, »Mutual Aid Societies, Another Kind of Independency, and the Church«, in: *Religion Alive – Studies in the New Movements and Indigenous Churches in Southern Africa*, hg. von G.C. OOSTHUIZEN, Johannesburg 1986, 138–150, 143; 465f.

eingeordnet werden. Bei den AUK überlappen sich Zulu-Religion und Christentum. Sie stehen im Schnittpunkt der rituellen Zulu-Gesellschaft und der christlichen Religion.

Die Geister der Toten brauchen Vergebung und Fürbitte, gleichzeitig schützen und führen sie die Menschen. Die Ahnen erscheinen in Träumen, um Menschen zu Propheten zu berufen, um sie zu warnen und sie an ihre Versprechen zu erinnern. Die Ahnen fordern in Träumen den Grabstein ein. Einerseits sind die großen Feste zum Begräbnis ebenso wie der Grabstein eine Kostenfrage, andererseits ersetzen die Ahnen die Kosten, indem sie verhindern, daß Familienmitglieder arbeitslos werden. Bei den AUK sind die Ahnen einerseits auf die Erlösung durch Christus angewiesen, andererseits bleiben sie Familienmitglieder und haben ihre Pflichten zu erfüllen. Die Totengeister sind unter europäischem Einfluß zu Schutzgeistern geworden, unabhängig von Status und Alter. Der Angelpunkt für die Verbindung von Lebenden und Toten sind die Beerdigungsriten. »Beerdigungsriten begründen die spirituelle Reinheit der Lebenden und Toten. Werden sie nicht vollzogen, ist es für beide Seiten sowie für die künftige Generation ein böses Omen.« (P. Khumalo/Folweni.) Reinheit heißt Licht und Leben, genügend Nahrung und Arbeit, körperliche und geistige Gesundheit. Die Ahnen tragen die Gebete zu Gott als Mittler und Fürsprecher.

Der Pastor, besonders in der lutherischen Kirche, versteht sich als derjenige, der die trauernde Familie tröstet, er ermahnt die Ungläubigen, er weist hin auf das Evangelium als Quelle der Hoffnung und Vergebung. Von den Leuten wird er als derjenige betrachtet, der für den Vollzug der christlichen Riten da ist. In Familienangelegenheiten, also Ahnenriten, sollte er sich nicht einmischen.

Die Kraft des Propheten wird als Kraft des hl. Geistes verstanden, der sich in Besessenheit, in Visionen und Prophetien ausdrückt. Der Prophet ist den Menschen im Denken nah, er teilt ihre Furcht vor Hexerei, er übermittelt ihnen die Botschaften der Ahnen. Er beantwortet wie einst die Wahrsager die Frage, woher der unzeitige Tod, besonders auch der gewaltsame Tod kommt, und versucht herauszufinden, ob Hexerei im Spiel ist oder ob jemand die Ahnen manipuliert haben kann, so daß sie ihm gehorchen und der Familie nicht mehr helfen, sondern sich gegen sie wenden. Ein solcher Zustand ruft auch im Ahnenreich Dunkelheit und Bedrückung hervor. Die Ahnen mögen böse darüber sein, daß Versprechen ihnen gegenüber nicht eingehalten wurden. Prophet und Gebetsheiler befassen sich mit dem Zustand der irdischen und der jenseitigen Familie und bemühen sich, das Gleichgewicht wiederherzustellen. Der Prophet sieht im Traum, wie sich der Verstorbene fühlt, wo er sich befindet. Er mag im Blut schwimmen, er mag im Sumpf stecken, er mag draußen im Freien frieren. Der Prophet sagt an, wie dem Toten und seiner irdischen Familie zu helfen ist. »Steckt der Vater im Sumpf, mußt du etwas tun, um ihn zu waschen (d.h. eine Schlachtung durchführen). Warst du unfruchbar, wirst du ein Kind bekommen, bist du arbeitslos, wirst du Arbeit finden.« Stirbt ein Kind und hat die Mutter nicht die nötigen Trauerriten vollzogen, kann sich das Kind nicht von ihrem Einfluß befreien und nicht die himmlische Welt betreten. Das Problem der Trauer, unter Europäern eher als psychologisches Problem

betrachtet, wird vom Propheten rituell gelöst. Er bietet Hilfe an innerhalb des Vorstellungshorizontes derer, die sich an ihn wenden.[54]

Hat der Tote gesündigt, sind Fürbitten nötig. Gott muß ihm vergeben, damit er nicht in die Hölle kommt. Um Frieden und neue Lebensmöglichkeiten zu schenken, baut der Prophet einen Altar auf. Er schreibt isiwasho zum Baden und Besprengen vor, er weiß, ob ein Hahn, eine Ziege oder Kuh geschlachtet werden sollen. Da sich die Tätigkeitsbereiche des Propheten und des traditionellen Wahrsagers überschneiden, gibt es eine Reihe von Propheten, die auch die Lehre als Wahrsager absolvieren und umgekehrt.

Die Lutheraner haben es schwer mit der Integration des Ahnenglaubens. Sie betonen, es gebe zwei Bereiche, das Reich der Finsternis und das Reich des Lichtes, Zwielicht ist nicht erlaubt. Im Jenseits treffen sich die, die hier auf Erden denselben Glauben gehabt haben. Betont wird allerdings, daß Gott die Vorfahren, die in alter Zeit gelebt haben, nicht für ihren Unglauben straft, da sie keine Möglichkeit hatten, vom christlichen Glauben zu hören. Der grundlegende Unterschied zwischen Prophet und Wahrsager auf der einen und dem Pastor oder Priester auf der anderen Seite ist die Initiation. Wahrsager und Propheten sind initiiert. Sie haben zwar auch eine Lehrzeit, die Fähigkeit zur Prophetie ist jedoch eine Gabe aufgrund der Initiation, die mit Visionen verbunden ist. Pastor oder Priester aber wird man aufgrund einer akademischen theologischen Ausbildung und des Segens bei der Ordination, der jedoch nicht als Initiation erlebt wird. Das Christentum ist eine universale Religion, es bringt eine universale Sichtweise in die alten Familienriten und Traditionen. Die Zulu-Anschauung der Welt, des Diesseits und des Jenseits, bekommt universale Weite. In diesem Sinne mögen die AUK Wegbereiter für die Einheimischwerdung des Christentums in Afrika sein.

Summary

Among the Zulu people of South Africa death is regarded as a stepping stone to the realm of ancestors. To become an ancestral spirit is the apex of human development. This essay deals with the impact of ancestor belief on funeral rites. Funeral rites express the ancestor belief of traditional Zulu society, but also that of Zulu Christians, especially those who are members of the Independent Churches (AIC). Death cases due to black magic – or in modern life – to violence are a threat to the equilibrium. It is important to note how this threat is dealt with in regard to the ancestral spirits. The essay tries to set out both the traditional and the modern ways of reaction. In this context the different role of the AIC prophet and the pastor of the so called main churches has to be looked at carefully.

---

[54] Vgl. F. Boots, *Religious Pluralism in a Zulu Chiefdom*, 168f.

ISAIAH MDLIWAMAFA SHEMBE: »MEIN WERDEN, LEBEN UND WIRKEN«

In Zulu aufgezeichnet von Carl Faye

Eingeleitet und übersetzt von Hans-Jürgen Becken

Die »Nazareth Baptist Church« (*Ibandla lamaNazaretha*) ist die bedeutendste Afrikanische Großkirche in Südostafrika. Viel ist über ihren Gründer-Propheten Shembe (†1935) geschrieben und gestritten worden. Manche sehen in ihm den Gesandten Gottes zu den Menschen Afrikas, andere einen Schwarzen Messias, wieder andere schreiben ihm göttliche Eigenschaften zu, und manche sehen in ihm den Reformator der Kirche im afrikanischen Kontext. Die Sammlung und Auswertung von mündlicher Tradition über das Leben und Wirken aus Berichten alter Gemeindeglieder steht kurz vor ihrem Abschluß. Aber außer den Liedern, die der Prophet seiner Kirche hinterlassen hat, gab es bisher keine Aussagen Shembes über sich selber.

Im Sommer 1992 entdeckte der Kurator des Geschichtsmuseums in Durban, Südafrika, Robert Papini, in den Archiven Natals ein Notizbuch mit der Aufschrift »Shembe«. Es enthält ein 81 Seiten langes, in großer Handschrift und alter Schreibweise der Zulu-Sprache abgefaßtes Manuskript des bekannten Dolmetschers des Ministeriums für Eingeborenenangelegenheiten in Pietermaritzburg, Carl Faye, in dem er wörtlich festgehalten hat, was Shembe ihm am 5. und 6. November 1929 über sich selber gesagt hat. Dieses einmalige Dokument, in welchem der Prophet Shembe selber spricht, ist eine so wichtige Quelle für sein Selbstverständnis, daß es hier in Übersetzung wiedergegeben wird:

Mein Name ist Isaiah Shembe, der Sohn des Mayekise, mit dem Sippen-Preis-Namen Nhlanzi (Fisch), aus dem Stamm der Mtimkhulu. Mein Großvater war Nhliziyo, der Sohn des Zazela, der Sohn Nyathikazi. Ich wurde in Ntabamhlophe geboren, in der Lokation von Langalibalele Mtimkhulu. Damals lebte Langalibalele noch. Wie ich von meinem Vater gehört habe, war ich etwa drei bis vier Jahre alt, als Langalibalele besiegt wurde.[1] *Später verließ mein Vater Mayekise Ntabamhlophe und siedelte sich auf der Farm Burwelshoek des Farmers Coenrad Grabé in der Nähe von Ntabazwe (Harrismith) im Oranje Freistaat an. Damals war ich ein Junge, der schon etwas verstand. Dort wohnten wir noch, als die Engländer gegen den Zulukönig Cetshwayo kämpften. Erst durch den Burenkrieg wurden wir von der Farm des Coenrad Grabé vertrieben.*[2]

---

[1] Ntabamhlophe liegt am Fuße der Drakensberge westlich von Estcourt. Häuptling Langalibalele und sein reicher Stamm wurden 1873 von der Regierung Natals geschlagen. Shembe wurde also um 1870 geboren.

[2] Der Zulukrieg tobte 1879–1884, der Burenkrieg 1899–1902.

Mein Vater starb sehr früh; das muß ungefähr gegen Ende des Aufstandes von Dinuzulu und Zibhebhu[3] *gewesen sein. Nach dem Tode meines Vaters wurde sein jüngerer Bruder das Oberhaupt unserer Familie. Mein Vater war mit drei Frauen verheiratet und hat mit ihnen Kinder gezeugt. Zuerst heiratete er meine Mutter. Ihr Vater war Malindi Hadebe, der jüngste Bruder des Vaters von Langalibalele. Meine Mutter gebar zuerst Nonyanga (Tochter), dann Bheshu (Sohn), dann Jubindaba und Sicwe (Töchter), dann Mziyonke und Thuthu (Söhne), und schießlich Zikolisile (Tochter). Beshu starb schon als kleines Kind; so wurde ich der Erbe meiner Eltern und bekam den Namen* Mdliwamafa *(der das Erbe empfängt). Ich weiß nicht, woher die Shembe-Sippe stammt und warum sie nicht gewachsen ist. Ich kenne keinen Verwandten, der unseren Familiennamen trägt, und ich weiß auch nicht, aus welchem Stamm wir kommen. Man hat mir nur erzählt, daß wir aus Ngwana, dem Gebiet zwischen Zululand und Swaziland, kämen. Mein Großvater Nhliziyo ist noch dort in Ntabamhlophe gestorben; er war ein Offizier des Vaters von Langalibalele Mtimkhulu und sein bester Kämpfer. Mein Vater Mayekise war ein Offizier in der Armee von Langalibalele. Nachdem wir in den Oranje Freistaat umgezogen waren, ist er dort gestorben.*

Meine Eltern verehrten noch die Ahnen. Das war mir zuwider; ich konnte es einfach nicht tun. Mein Vater stritt darüber nicht mit mir, und wir lebten in Frieden miteinander, auch wenn ich nicht an der Kulthandlung teilnahm. Nur einmal wurde ich von meinem Vater gerufen, als die Ahnen angerufen werden sollten. Damals war meine Schwester Jubindaba krank. Ein Rind wurde von der Weide geholt, und mein Vater redete mit den Ahnen; aber das Tier wurde an diesem Tage nicht geschlachtet. Als es dann an einem anderen Tage geschlachtet wurde, war ich nicht daheim; ich war von dem Farmer Coenrad zur Arbeit gerufen worden. Ich habe auch nichts von dem Rind gegessen. Meine Schwester ist dann gesund geworden.

Der Farmer Coenrad und seine ganze Familie waren sehr freundlich zu mir, und ich mochte sie auch sehr gern. Als sie einmal beim Essen saßen, riefen sie mich. Ich kam und setzte mich hin, und als sie gegessen hatten, stellten sie einen Teller neben das Tischbein herunter, und dann aß ich. Zu anderen Zeiten riefen sie mich, wenn sie schon gegessen hatten.

Sie waren Christen, die morgens und abends in der Bibel lasen und beteten. An hohen Festtagen gingen sie zur Kirche nach Ntabazwe (Harrismith); sonst hielten sie morgens und abends ihre Andachten. Sie haben mir keine biblischen Geschichten erzählt; aber der Farmer sagte mir etwas von der Geschichte des Herrn. Sie konnten die Zulu-Sprache nicht sprechen und redeten mit mir auf Afrikaans. So lernte ich immer mehr von ihrer Sprache, und heute verstehe ich schon vieles davon. Ich verstand, was der Farmer mir sagen wollte; aber ich sehe, daß es wegen der Sprachen-Schwelle schwierig für ihn war, es mir so zu sagen, wie er es gern getan hätte.

Als ich mit der Arbeit begann,[4] *hütete ich die Pferde und molk die Kühe; das hatte ich daheim gelernt. Später trieb ich die Schafe auf die Weide. Zweimal habe ich die Schafe*

---

[3] Dieser Zulu-Aufstand wurde im Juni 1888 niedergeschlagen.

[4] Als Miete für Wohnrecht, Acker und Weideland auf der Farm war es üblich, daß ein Glied der Familie beim Farmer für längere Zeit arbeitete.

auch auf die Winterweide nach Babanango im Zululand gebracht. Dorthin ging ich zusammen mit einem Weißen, der bei meinem Farmer arbeitete, namens Michael Eksteen; auch er behandelte mich gut.

Als ich gerade begonnen hatte, beim Farmer Coenrad zu arbeiten, kam das Gefühl über mich, daß ich am Abend, bevor ich mich zum Schlafen legte, für mich allein beten sollte. Da ging ich zu einem Felsen östlich des Farmhauses und kniete nieder. Ich wußte nicht, mit welchen Worten ich beten sollte. Dann fühlte ich, als ob sich etwas in meiner Brust umdrehte, und als das heruntergekommen war, kamen zu meinem Erstaunen die Worte des Gebetes von selber, ohne daß ich sie formuliert hätte. So betete ich, bis das Gebet von selber wieder aufhörte. Das wiederholte sich, so lange ich beim Farmer arbeitete. Als ich sechs Monate bei ihm gearbeitet hatte und wieder nach Hause ging, hörte dieses Erleben auf; die ganze Zeit, in der ich mich ausruhte und nicht arbeitete, betete ich auch nicht, bis der Farmer mich wieder zur Arbeit rief. Dann fühlte ich wieder den Drang zum Gebet, und nach einiger Zeit spürte ich auch das Bedürfnis zu singen; auch das kam am Abend, bevor ich mich zum Schlafen legte. Ich kannte auch noch keine Worte zum Singen; aber auch sie kamen von selber. Das ging einige Zeit so weiter. Da hörte ich eines Tages ein Mädchen, das auch beim Farmer arbeitete, anderen Mädchen erzählen, sie habe mich beten sehen bei dem Felsen in der Nähe des Wasserloches, in dem das Regenwasser zwischen den Felsen gesammelt wurde, als sie dort die Milcheimer wusch. Dann hörte ich auf, dort zu beten; ich mochte es nicht mehr wegen dieser Worte, die ich von ihr gehört hatte.

Nun suchte ich mir einen anderen Platz zum Beten. Westlich vom Farmhaus war der Vieh-Kral, wo die Kühe nach dem Melken eingesperrt wurden und schliefen. So habe ich dann zwischen den Rindern am Abend meine Gebete verrichtet.

Als ich wenige Tage später dort betete, hörte ich vom Himmel ein Krachen, als wenn es donnerte, und ich erschrak. Danach hörte ich zum ersten Mal eine Stimme wie vom Himmel herab zu mir sprechen; sie sagte: »Wenn du dich nicht von ukuhlobonga[5] *enthälst, wirst du mich nicht finden.« Dieses wunderbare Erlebnis war zu viel für mich; ich sprang vom Gebet auf, ohne es beendet zu haben, und flüchtete aus dem Vieh-Kral in unsere Schlafhütte. Ein Mann namens Mbhinca Mazibuko fragte mich: »Junge, warum läufst du weg?« Ich sagte ihm nichts und schwieg. Am nächsten Morgen stand Mazibuko früh auf, um für die Leute Mehl zu mahlen. Als er noch dabei war, fragte ich ihn: »Was ist eigentlich* ukuhlobonga*?« Er war von meiner Frage angewidert und sagte: »Warum fragst du danach, wo du noch ein Kind bist? Was willst du damit anfangen?« Ich schwieg still. Am Nachmittag rief er mich und erklärte mir, was das wäre; dann fragte er wieder: »Was willst du damit anfangen?« Ich verriet ihm aber nicht, daß ich gefragt hatte, weil ich diese Stimme gehört hatte; ich sagte: »Ich frage nur so.«*

Zum zweiten Mal hörte ich diese Stimme zu Beginn des zweiten Jahres, in dem ich für den Farmer arbeitete. Es war im Frühling, als die Schafe Lämmer warfen. Eines

---

[5] *ukuhlobonga* ist die Bezeichnung für einen in der Nacht vollzogenen, unvollständigen Geschlechtsverkehr zwischen Verlobten, bei dem der weibliche Partner nicht defloriert wird. Diese Praktik ist zwar theoretisch nicht erlaubt; doch wird sie in der Zulu-Gesellschaft stillschweigend geduldet, wenn die Verlobung rituell vollzogen worden ist.

Mittags ging ich von den Schafen nach Hause, um zu essen. Auf dem Rückweg zu den Schafen, als ich nahe am Farmhaus vorbeikam, wurde ich wieder hungrig. Daheim war noch Essen übrig geblieben, als ich dort gegessen hatte, und ich überlegte, ob ich zurückgehen und es verzehren sollte. Da kam es mir in den Sinn, in den Obstgarten des Farmers zu gehen. Als ich dorthin kam, befahl mir die Stimme zu beten. Dann betete ich darum, zu den Pfirsichen zu kommen, um sie zu stehlen, und die Stimme sagte zu mir: »Geh hin und stiehl sie!« Nun ging ich mutig in den Obstgarten und kletterte auf einen Baum. Ich war mit einem Schaf-Fell bekleidet. Ich pflückte die Pfirsiche, aber aß sie nicht; ich steckte sie in das Schaf-Fell und wollte sie essen, wenn ich wieder bei der Herde war. Als ich noch auf dem Baum war, erschrak ich und bekam Angst; denn als ich hinunter sah, erblickte ich den Farmer Coenrad, der auf den Baum zu kam, auf dem ich saß. Ich hatte solche Angst, daß ich so zitterte, daß der ganze Baum schwankte.

Da hörte ich die Stimme sagen: »Sieh nicht auf ihn; sieh auf mich.« Ich wendete mich um und blickte nach oben. Da sah ich etwas aus dem Himmel hervorkommen, das wie ein Tau von zehn Zentimetern Durchmesser aussah, und aus dessen unterem Ende etwas wie ein Fisch[6] *herauskam. Unten ging der Farmer herum; er hatte Verdacht geschöpft, als er meine Fußspuren sah, denn die Leute gingen gern zu diesem Baum, weil seine Früchte als erste reif wurden. Er ging um den Baum herum und kehrte dann zurück, ohne mich gesehen zu haben. Ich dachte: »Wenn er mich gesehen hätte, würde er mich verprügelt haben.« Dann stieg ich vom Baum herunter und ging mit den Pfirsichen zu den Schafen zurück. Ich setzte mich an der Südseite eines Ameisenhügels nieder; aber ich hatte Angst, meine Pfirsiche zu essen. Dort schlief ich für kurze Zeit ein. Ich war noch wie im Traum, als ich die Stimme zu mir sagen hörte: »Denke nicht, daß ich dir das Stehlen beibringen wollte, als ich dir auftrug, auf den Baum zu klettern. Sondern ich wollte dir nur zeigen, daß ich lebe. Nun tue das nie wieder!«*

Danach hat diese Stimme lange nicht mehr zu mir geprochen. Damals war ich schon ein starker Junge, aber noch ein Kind. Eines Tages, als ich schon ein junger Mann war, sollte ich die Pferde zurückholen. Ich ritt auf einem der Pferde. Da bäumte es sich plötzlich auf, und ich hörte in meinem Herzen die Stimme sagen: ungangani!*[7] Ich konnte diesen Befehl nicht begreifen; warum sagte die Stimme* ungangani, *wo ich doch selber ein Mann war? Doch ich bekam keine Erklärung. Ich hatte noch um kein Mädchen geworben; aber ich lebte zusammen mit jungen Männern, die das schon taten. Ich blieb dann nur für kurze Zeit ledig. Dann nahm ich zwei Frauen, erst die eine, und etwa ein Jahr später die zweite. Später nahm ich noch zwei weitere Frauen und baute mein eigenes Gehöft auf Coenrads Farm. Ich verrichtete damals jeden Abend mein Gebet; aber morgens betete ich nur selten. Eines Abends stieg ich wieder zum Gebet oberhalb des Gehöftes hinauf. Da wurde ich schläfrig und schlief über dem Gebet ein. Ich war an einem Steilhang hinter einem Hügel, auf dem wir Steine zum Bau des Vieh-Krals brachen und den man von meinem Gehöft aus nicht einsehen konnte. Als ich dort*

---

[6] In dieser Vision wird der Sippen-Preis-Name *Nhlanzi* (Fisch) mit der Stimme vom Himmel in Verbindung gebracht.

[7] *ungangani* bedeutet wörtlich: »Suche dir keinen Ehemann«; dieser Begriff wird also nur für Frauen gebraucht, nicht aber für Männer.

schlief, kam es mir vor, als wenn mein Geist zum Firmament aufstieg. Dort fand ich Leute in langen weißen Gewändern stehen. Ich weiß nicht, zu welchem Volk sie gehörten; sie machten mit ihrer braunen Hautfarbe den Eindruck, Inder zu sein. Sie trugen alle Hüte, die so aussahen, als ob sie von Stroh geflochten wären.

Ich versuchte, zu ihnen zu kommen; aber trotz aller Bemühungen konnte ich nicht dahin gelangen, wo sie standen. Ich fragte – nicht die, die dort standen, sondern so, als wenn ich mit einem Menschen redete, der bei mir war – und sagte: »Warum kann ich nicht zu diesen Leuten gelangen, denen ich begegnen möchte?« Da kam ein Geist aus dem Rücken der Leute hinter ihren Schultern hervor, und aus meiner Brust kam ein Geist heraus. Die beiden Geister, die wie Menschen gestaltet waren, standen einander mit Abstand gegenüber und sprachen miteinander. Als sie ihre Unterhaltung beendet hatten, kehrte jeder Geist wieder dahin zurück, woher er gekommen war. Als mein Geist wieder in meine Brust kam, berichtete er die Antwort, die er auf meine Frage bekommen hatte: »Sage ihm, daß er deshalb noch nicht zu uns kommen kann, weil er noch in einem schlechten Haus lebt, aus dem er gekommen ist.« Dieses alles sah ich nicht mit meinen irdischen Augen und hörte es nicht mit meinen irdischen Ohren; ich sah es mit andern Augen und hörte die Worte in meinem Innern. Ich fragte: »Was meinen sie mit meinem schlechten Haus?« Wieder ging der Geist hinaus und traf sich mit dem andern Geist an der gleichen Stelle, um die Frage meines Herzens zu übermitteln. Er bekam die Antwort: »Geh hin und sage ihm, daß wir ihm dieses Haus zeigen werden.« Dann zeigten sie alle mit dem Zeigefinger ihrer rechten Hand nach unten. Aus ihren Fingerspitzen kamen Blitze hervor und erleuchteten dort unten meinen Körper, der dort kniete. Als ich hinsah, erblickte ich meinen knienden Körper, der nackt und blutig war, so als wenn er geschlagen worden wäre; und ich sah Maden auf ihm wimmeln. Erneut ging der Geist hinaus und sprach mit dem anderen Geist. Dann kam er mit der Antwort zurück: »Sie sagen: Siehst du nun wie dein Körper ist?« Ich stimmte zu: »Ja, er ist schlecht.« Daraufhin schickten sie mir über die Geister die Antwort zu: »Wenn dein Geist aus einem solchen Körper kommt, kannst du nicht zu uns gelangen. Erinnerst du dich daran, was die Stimme zu dir gesagt hat, als du im Vieh-Kral betetest?« Ich sagte in meinem Herzen: »Ja, ich erinnere mich daran.« Ich dachte ein paar Minuten über das Wort nach, das ich damals gehört hatte. Als ich merkte, daß die Leute fortgehen wollten, dachte ich: »Ich möchte nicht in diesen Körper zurückkehren.« Kaum hatte ich das gedacht, da ging mein Geist schon wieder hinaus, um meine Worte zu übermitteln. Aber der Geist der anderen kam nicht heraus, und so kehrte mein Geist unverrichteter Dinge wieder zu mir zurück. Die Gruppe zeigte wieder mit ihren Fingern nach unten, und erneut kamen Blitze aus ihren Fingerspitzen hervor. Dann spürte ich, daß mein Geist wieder vom Firmament zu meinem Körper herunter stieg, und als er dort angekommen war, ging er von hinten in meinen Körper hinein. Dann wachte ich auf und ging nach Hause.

Am folgenden Tag habe ich nicht gearbeitet; ich hatte keine Lust dazu, während ich sonst ein fleißiger Mann war, der sich nicht zur Arbeit zwingen mußte und an Arbeit gewöhnt war. Am Abend dieses Tages ging ich hinaus und setzte mich allein auf den Hügel oberhalb unseres Gehöftes. Da kam die Stimme wie ein Gedanke zu mir und sagte: »Siehe, trenne dich von deinen Frauen; denn ich will mit dir reden.« Dieses Wort überzeugte mein Herz. Ich baute eine kleine Hütte östlich vom Haus meiner Hauptfrau

MaShabalala.[8] *Damals hatte ich Gewissensbisse meinen Frauen gegenüber und hatte Angst vor ihnen, weil ich mich schuldig fühlte.*

Als ich eines Nachts im Haus meiner Hauptfrau schlief, kam die Stimme wieder zu mir im Traum und sagte: »Ich habe dir doch gesagt: Trenne dich von deinen Frauen; denn ich will mit dir reden.« Da sagte ich meiner Mutter, daß mir die Stimme befohlen hätte, mich von meinen Frauen zu trennen. Meine Mutter sagte: »Du bist ja wahnsinnig.«

Dann kam diese Stimme wieder zu mir, als ich müde dasaß, aber nicht schlief, und sagte: »Ich habe dir doch gesagt: Trenne dich von deinen Frauen; denn ich will mit dir reden.« Darauf antwortete ich: »Herr, es wäre besser, wenn sie sterben würden, als wenn ich mich von ihnen trennte, so lange sie noch leben, und ich es mitansehen müßte, daß sie andere Männer heiraten.« Ich bekam die Antwort: »Ich habe das gehört.« Dann schwieg diese Stimme für einige Jahre.

Dann wurde mein Sohn Jama, den mir meine Hauptfrau MaShabalala geboren hatte, krank, als er in dem Alter war, in dem die Jungen die Kälber hüten; er war nur zwei Tage lang krank. In der letzten Nacht vor seinem Tode hatte ich im Schlaf einen Traum: Ich sah einen Wagen, der von zwei Pferden gezogen wurde, über die Wolken des Himmels rollen. Ich erzählte diesen Traum der Mutter des Jungen und sagte, daß ich diesen Traum so deutete, daß der Herr zu mir durch die Krankheit dieses Kindes reden wollte. Ich nahm das Kind noch in der Nacht auf, um es zusammen mit seiner Mutter zu einem Arzt-Priester zu bringen. Aber das Kind starb unterwegs, und wir kehrten mit dem toten Kind zurück. Eine Woche danach starb mein Sohn Frane, den mir meine zweite Frau MaSigasa geboren hatte. Und wieder eine Woche später starb Thulasizwe, das Kind meiner dritten Frau MaNgwenya. Da betete ich zu Gott und fragte, was diese Ereignisse zu bedeuten hätten. Der Herr antwortete mir bald und sagte: »Was deine Kinder getötet hat, ist aus deinem Munde gekommen. Denn als ich zu dir sagte: Trenne dich von deinen Frauen; denn ich will mit dir reden, da hast du geantwortet, sie sollten lieber sterben als daß du dich von ihnen trenntest, wenn sie noch lebten.«

Hier sind die Namen meiner Frauen in der Reihenfolge, wie ich sie geheiratet habe: 1. Meine Hauptfrau ist Nomaloyo, die Tochter von Mahlabathini Shabalala. Sie brachte sieben Kinder zur Welt; vier von ihnen starben schon als Kleinkinder, eine Tochter starb, als sie schon größer war. Ihr Sohn ist schon verheiratet; weder er noch seine Frau haben die Schule besucht. Ihre Tochter Zondi hat etwas Schulbildung gehabt und hat dann (den Zulu-König) Solomon geheiratet. 2. Meine zweite Frau ist Phikinini, die Tochter von Mxubelo Sigasa. Sie gebar fünf Kinder, von denen drei verstorben sind. Ihr überlebender Sohn Amos[9] *ist nicht verheiratet; er studiert am College in Amanzimtoti. Ihre überlebende Tochter Julia ist mit unserm Nachbarn Cele verheiratet. 3. Meine dritte Frau ist Nontshalane, die Tochter von Magadeni Ngwenya. Sie schenkte mir drei Kinder, von denen eines schon verstorben ist. Ihr überlebender Sohn Johannes*[10] *studiert am College in Fort Hare. Seine Schwester Girli ist mit Ndlela in Nduduma, in der*

---

[8] Die Vorsilbe *Ma-* vor einem Familiennamen bedeutet »die Tochter aus der Familie X«; *MaShabalala* ist also eine verheiratete Frau, die aus der Familie Shabalala stammt.

[9] Dieser Amos Khula Shembe, geboren am 6. September 1906, ist der jetzige Leiter der Nazareth Baptist Church.

[10] Dieser Johannes Galilee Shembe, geboren am 22. Juni 1904, war vom Tod des Gründer-Propheten am 2. Mai 1935 bis zu seinem eigenen Tod am 19. Dezember 1976 der Leiter der Nazareth Baptist Church.

Gegend von Verulam, verheiratet. 4. Meine letzte Frau ist Nyateya, die Tochter von Mantimbane Hadebe. Sie bekam nur ein Kind; aber das ist gestorben. Alle meine Frauen kommen aus der Gegend von Ntabazwe (Harrismith). Heute leben noch sechs meiner Kinder.

Nachdem der Herr mit mir geredet hatte, rief ich eines Tages meine vier Frauen und sagte: »Wir wollen uns nun trennen, wie es der Herr gesagt hat. Ich gebe euch frei.« Sie antworteten nicht, denn sie wußten nicht, was sie sagen sollten. Ich sagte: »Ich sollte nur mit einer Frau verheiratet sein. Der Herr hat das zwar nicht gesagt; es ist nur meine Überzeugung. Wenn ich nun mit einer von euch leben soll, dann müßt ihr sie auswählen, nicht ich.« Als sie darauf nicht antworteten, sagte ich: »So schlage ich vor, daß ich mich von euch allen trenne. Aber ihr müßt mir dann erlauben, eine andere Frau, die nicht aus eurer Mitte ist, zu heiraten.« Sie stimmten zu und sagten: »Das ist gut so.« Nur eine von ihnen widersprach und wollte, daß ich sie als Frau behielte; aber die drei anderen Frauen und ich lehnten das ab. Wir riefen meine Mutter, und auch sie stimmte mir und den anderen drei Frauen zu. So war die Sache entschieden, und wir trennten uns. Ich sagte: »Wenn eine von euch nicht wieder heiraten möchte, dann werde ich sie mit Kleidung und Nahrung versorgen.« Darauf antworteten sie nicht, denn sie waren traurig. Wir nahmen Abschied voneinander und trennten uns. Im Laufe der Zeit haben zwei von ihnen wieder geheiratet, die anderen beiden blieben ledig.

Nachdem wir uns so im Frieden getrennt hatten, brach ich auf und begann das Wort des Herrn zu predigen. Ich predigte überall in der Gegend von Ntabazwe (Harrismith) und kam dann nach Basutoland. Dort predigte ich auf Zulu und auch in der Sprache der Sotho, die ich schon in Ntabazwe gelernt hatte.

Kurz nach dem Ende des Bambatha-Krieges[11] *zog ich weiter und kam nach Natal. Dort predigte ich zuerst in der Gegend von Botha's Hill, dann im Ndwedwe Distrikt, und kam dann zu den Ndlovu-Leuten im Mapumulo Distrikt. Schließlich überquerte ich den Tugela-Fluß. Auf meiner Reise betete ich für viele Kranke. Einige von ihnen wurden geheilt, andere fühlten sich besser, obwohl sie nicht ganz gesund wurden, andere wurden nicht geheilt. Ich legte ihnen die Hände im Namen des Herrn auf, gewöhnlich auf die Schulter oder die Hand des Kranken.*

Ich denke noch an die Zeit zurück, als ich noch ein junger Mann war und bei dem Farmer Coenrad arbeitete. Da hatte ich eines Tages die Idee, von ihm etwas Kürbiskerne zu erbitten, die ich säen wollte. Als ich ihn auf Afrikaans darum bat, fragte er mich, ob ich denn säen könne. Ich antwortete: »Ich möchte es einmal mit einem halben Acker versuchen.« An diesem Tage säten wir den Mais des Farmers. Als wir damit fertig waren, gab er mir einen kleinen Beutel mit Kürbiskernen. Ich sagte im Spaß zu ihm: »Ich denke, daß ich mehr Kürbisse ernten werde als Sie.« Er sagte: »Das wollen wir mal sehen.« Ich bestellte ein Stück Land mit dem Kürbis-Samen neben seinem Feld, das größer war als meines, und es blieb noch Kürbis-Saat übrig. Aber als die Ernte kam, erntete der Farmer weniger Kürbisse als ich. Als wir die letzte Wagenladung einfuhren, sagte der Farmer lachend zu mir: »Was du gesagt hast, als wir Kürbisse säten, ist

---

[11] Der Bambatha-Aufstand in Natal wurde 1906 niedergeschlagen.

eingetroffen. Von nun an sollst du jedes Jahr für mich säen.« So wurde ich sein Sämann, und alles, was ich säte, trug reichlich Frucht. Dann vertraute er mir auch sein Vieh an: seine Pferde, seine Rinder und seine Schafe; und alles gedieh gut unter meiner Hand. Die Schafe vermehrten sich zusehends. Als ich kam, hatte der Farmer drei Stuten; als ich fortging, waren es über 100 Pferde geworden.

Als der Farmer Coenrad auf seinem Sterbebett lag, rief er mich zu sich und sagte zu mir: »Ich sehe, daß ich nun sterben muß. Bitte, versprich mir, daß du dann nicht fortgehen und meine Kinder verlassen wirst. Laß sie erst noch etwas älter werden, damit sie sich um das Vieh kümmern können. Willst du das tun?« Ich versprach ihm das, und das war unsere letzte Unterredung. Er war dann noch drei Tage krank; dann starb er und wurde auf der Farm beerdigt.

So bin ich denn dort geblieben, bis die Kinder herangewachsen waren, und ich ging erst von dort weg, als ich durch den Krieg der Engländer gegen die Buren vertrieben wurde. Erst danach holte ich meine Familie hier nach Natal, wo ich mich in der Nachbarschaft von John Dube in Ohlange angesiedelt hatte, und wo ich noch heute wohne. Aber in all den Jahren, in denen ich als Wanderprediger unterwegs war, hatte ich kein Heim. Das Gehöft, das ich hier baute, nannte ich Ekuphakameni.[12] *Für diesen Namen gab es keinen besonderen Grund; er kam mir nur so in den Sinn. Der Ort ist nicht sehr hoch gelegen. Es gibt vieles, was ich nicht esse; so esse ich keine sauren Speisen, wie z.B. fermentierten dünnen Maisbrei. Aber Sauermilch esse ich, wenn sie noch nicht zu bitter geworden ist. Auch esse ich kein Schweinefleisch und kein Hühnerfleisch. Ich verwende auch keine Medizinen; wenn ich krank bin, lege ich mich einfach hin und ruhe mich aus. Früher bin ich oft sehr krank gewesen; aber seit ich zum Glauben gekommen bin, hat das aufgehört.*

Ich wasche meinen Körper täglich, im Sommer wie im Winter, mit warmem Wasser; wenn ich auf meinen Reisen kein warmes Wasser bekommen kann, nehme ich dazu auch kaltes Wasser. Dabei benutze ich Seife und reibe mich mit Fett ein, gewöhnlich mit Fett vom Schaf.

Mein Dienst besteht hauptsächlich aus Missionsreisen durch Natal, das Land jenseits des Umzimkulu-Flusses,[13] *den Oranje Freistaat, Swaziland, Ngwana und Zululand.*

Ich habe mich auch besonders darum bemüht, Land für die Kirche zu kaufen, wo ich die armen Leute und Witwen ansiedele. Die Männer, die dort wohnen, wurden mit gewissen Aufgaben betraut; ich habe meine Mitarbeiter dort angesiedelt, damit sie in ihrer Arbeit von niemandem belästigt werden können. Ich habe hier in Natal Farmen gekauft; eine andere Farm habe ich im Gebiet jenseits des Umzimkulu-Flusses gekauft. Das Geld zum Kauf erbitte ich auf meinen Reisen von den Leuten, und sie geben es mir. Dieses Geld wird von mir verwaltet. Der Hauptzweck dieser Landkäufe ist die Fürsorge für die Notleidenden.

---

[12] *Ekuphakameni* heißt wörtlich »der Ort in der Höhe«. Heute wird er im gleichen Sinne verwendet wie Jerusalem in der Bibel: als vergänglicher historischer Ort auf der Erde und als Symbol der Vollendung in der kommenden Welt.

[13] Damit ist das Gebiet der heutigen Transkei gemeint; dort liegt auch die größte Farm der Nazareth Baptist Church. Sie ist unter dem Namen »Nazareth« bekannt.

AFRIKA SETZT SICH MIT SEINEN MISSIONAREN AUSEINANDER

von Basilius Doppelfeld

Seit einigen Jahren ist eine verstärkte und differenzierte Auseinandersetzung der katholischen Kirche Afrikas mit der Zeit der Missionierung des Kontinents, mit der Art und Weise des Missionierens und mit den ausländischen Missionaren, die diese Kirche begründet und großenteils aufgebaut haben, festzustellen. Nicht daß es diese Kritik nicht schon vorher gegeben hätte, in der afrikanischen Kirche ebenso wie in der afrikanischen Gesellschaft, und zwar seit der Kolonialzeit, die weitgehend mit der neueren Missionsgeschichte Schwarzafrikas zusammenfällt.[1] Die kritische Auseinandersetzung der jüngsten Zeit unterscheidet sich von der früheren aber vor allem dadurch, daß sie aus der Mitte der Kirche Afrikas selbst kommt, von Ordensleuten, Priestern und Bischöfen, daß sie von höherem Niveau ist als die gängige Missions- und Missionarskritik und daß sie in fachtheologischen Publikationen ihr Forum findet. Sie ist zudem weniger polemisch als früher und schließt nicht selten eine gesunde Selbstkritik der afrikanischen Kirche oder zumindest einiger ihrer namhaften Vertreter ein.

Worin diese Missionskritik, vor allem als Auseinandersetzung mit dem fremden Missionar, besteht, soll in diesem Beitrag anhand einiger Zeugnisse vornehmlich aus dem ostafrikanischen Raum dargelegt werden.

Das Bild vom Missionar

Im Zuge der politischen Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten in den frühen 60er Jahren artikulierte sich die Kritik an der Mission und an den ausländischen Missionaren am deutlichsten in dem Anspruch des afrikanischen Klerus, die Leitung und Verantwortung der Kirche zu übernehmen und dieser ein genuin afrikanisches Aussehen zu geben. Ein Rollentausch war angesagt, den Missionaren sollte – wenn überhaupt noch – eine dienende Funktion zukommen, sofern sie dazu bereit wären. Wie äußert sich diese Kritik heute?

---

[1] Die Missionskritik auf dem Hintergrund und in der Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus konkretisierte sich mit Vorliebe an der Person des ausländischen Missionars, der zum Inbegriff der die bisherige Gesellschaft und Wertewelt Afrikas in Frage stellenden Veränderungen wurde. Davon zeugen die Arbeiten von S. HERTLEIN, *Christentum und Mission im Urteil der neoafrikanischen Prosaliteratur,* Münsterschwarzach 1963, bes. 64–73, 129–135; O. BISCHOFBERGER, *Tradition und Wandel aus der Sicht der Romanschriftsteller Kameruns und Nigerias,* Einsiedeln 1968; E. NWABUEZE, »The Image of the Missionary Priest in Modern African Fiction«, in: *NZM* 44 (1988) 285–292.

Eher skeptisch steht der aus Simbabwe stammende Jesuit Zvarevashe ausländischen Missionaren gegenüber, der seinen jüngsten Beitrag in der ostafrikanischen theologischen Zeitschrift »African Ecclesial Review« überschreibt: »Racist Missionaries: An Obstacle to Evangelization in Africa«,[2] und der als Sünden der Missionare aufzählt: die enge Verbindung von Kolonialismus und Mission, das fremde Kirchenmodell, Paternalismus und Rassismus. Die Verbitterung des Autors muß auf dem Hintergrund der kirchlichen Situation Simbabwes verstanden werden, das bis heute einen weitaus größeren Anteil an ausländischen Missionaren aufweist als die meisten anderen afrikanischen Ortskirchen. Ein Moratorium für fremde Missionare – wie bereits 1974 auf der Bischofssynode über die Evangelisierung vorgeschlagen – fordert der aus Kolumbien stammende und in Nairobi lehrende Jesuit Rodrigo Mejia.[3] An die Stelle des westlichen Missionsmodells (»one-way character«)[4] müsse das Teilen treten und eine zwischenkirchliche Communio. Neben dem Moratorium für Missionare fordert Mejia eine Beschränkung auf die eigenen Möglichkeiten der Ortskirchen und einen Verzicht auf neue Institutionen und Projekte, die auf Hilfe von außen angewiesen seien und neue Abhängigkeiten schüfen.[5]

Wesentlich optimistischer sieht Bischof Kalanda von Moroto/Uganda die derzeitige und künftige Rolle ausländischer Missionare, die er noch für unverzichtbar hält, vor allem in bestimmten Formen des Apostolats.[6] Den Trend, daß ausländische Ordensgemeinschaften verstärkt afrikanische geistliche Berufe aufnehmen, beurteilt Bischof Kalanda positiv im Hinblick auf das missionarische Charisma dieser Orden, das auch die afrikanische Kirche befruchten könne. Ähnlich äußert sich auch Mejia zu dieser Frage.[7]

Die neue Rolle

Erstaunlich häufig haben sich in den letzten Jahren Vertreter der afrikanischen Kirche zur Rolle ausländischer Missionare geäußert und dabei konkrete Erwartungen vorgetragen. Erzbischof Wako von Khartoum/Sudan[8] hebt die prophetische Rolle der Ordensleute hervor und wünscht sich ein entsprechendes Zeugnis in der bedrängten Kirche seines Landes, ein Zeugnis, das er in drei Punkten konkretisiert: »Übernehmt Verantwortung. Lebt euer Charisma. Zusammenarbeit mit den Bischöfen.«[9] Das Bild vom heutigen Missionar in der Kirche Afrikas entwirft Zvarevashe aus Simbabwe

---

[2] I.M. ZVAREVASHE, »Racist Missionaries: An Obstacle to Evangelization in Africa«, in: *AFER* 35 (1993) 115–131.
[3] R. MEJIA, »Foreign Missionaries at the Eve of the African Synod«, in: *AFER* 35 (1993) 144–152.
[4] Ebd., 145.
[5] Vgl. ebd., 146f.
[6] P. KALANDA, »Missionary collaboration with the local churches in AMECEA countries – evaluated«, in: *AFER* 31 (1989) 331–339.
[7] Vgl. R. MEJIA, *Foreign Missionaries at the Eve of the African Synod,* 151.
[8] G.Z. WAKO, »The Role of Missionaries in the Local Church«, in: *AFER* 25 (1983) 204–208; deutsche Übersetzung: »Die Rolle der Missionare in der Ortskirche«, in: *Weltkirche* 3 (1983) 199–201.
[9] Ebd., 200.

ausgehend von zwei Stellen des Johannesevangeliums: von dem Wort über die Menschwerdung (Joh 1,14) und der Aussage des Täufers Johannes über sich selbst: »Er muß wachsen, ich aber muß kleiner werden« (Joh 3,30).[10] Bischof Kalanda konzipiert eine neue Vision vom Missionar, in der Präsenz und Teilen die Kernaussagen bilden, und hebt lobend hervor, daß dieses Zeugnis viele Missionare durch ihre Solidarität mit der ugandischen Kirche in schwerer Zeit gegeben haben.[11]

Einen eigenen Akzent in der Diskussion um die Rolle fremder Missionare setzen Gabby-Lio Kagiso Afagbegee, ein Steyler Missionar aus Ghana,[12] der in Botswana arbeitet, und der tansanische Spiritaner Thomas Tarimo in Sambia.[13] Als Afrikaner in einem anderen afrikanischen Land versucht Tarimo dort, wo er Defizite erkennen zu können glaubt, von seiner eigenen Erfahrung her weiterzuhelfen, etwa durch Betonung des Gemeinschaftscharakters im gesamtgesellschaftlichen wie im kirchlichen Bereich.[14] Kagiso Afagbegee stellt sich der Frage nach seiner missionarischen Berufung auf dem heimatlichen Kontinent prinzipieller: Es gehe nicht nur darum, ob eine personell selbst noch schwache Kirche Missionare entbehren könne zur Mitarbeit in anderen Kirchen oder diese Hilfe europäischen bzw. nordamerikanischen Kirchen überlasse, wie es der traditionellen Vorstellung von Mission entspreche: »Da Geben und Teilen nicht das Vorrecht der Reichen sind, und da die Armen das Recht haben, ihre Rolle zu spielen und so sich der Früchte und der Genugtuung authentischen Gebens und Teilens zu erfreuen, sollte dieser Grundsatz auch gelten für ein gegenseitiges Aussenden und Aufnehmen von Missionaren zwischen alten und jungen Kirchen ... Die missionarische Berufung hat ihr eigenes Recht ... Man kann sagen, es ist eine Berufung innerhalb der Berufung der Mission der Kirche, die ganze Welt zu evangelisieren ... Die Kirche in Afrika ist Teil der universalen oder weltweiten Kirche, und deshalb muß sie teilhaben an der missionarischen Dimension der Kirche, sowohl im Aufnehmen als auch im Aussenden von Missionaren.«[15]

Ein namentlich nicht genannter ostafrikanischer Bischof hat in Beantwortung der Frage »Welche Art von Missionaren braucht die afrikanische Kirche in unserer Zeit«[16] u.a. ausgeführt: »Wir sind überzeugt, daß die Mitarbeit ausländischer Missionare in Afrika auch heute und morgen nicht nur wünschenswert, sondern notwendig ist. Was sich allerdings geändert hat, ist ihre Position und die Art und Weise ihrer Mitarbeit.«[17] Der Missionar muß »ein Mitarbeiter zusammen mit anderen« sein, sich »am Dienst in der Ortskirche orientieren ... Der Missionar ist bereit zu lernen, bevor er lehrt ... Der Missionar ist zunächst Beobachter, bevor er zum Handelnden wird ... Vorbei sind die Zeiten, da man von ›unseren Missionen‹ oder ›unseren Pfarreien‹ sprechen durfte.

---

[10] Vgl. I.M. ZVAREVASHE, *Racist Missionaries,* 124f.

[11] Vgl. P. KALANDA, *Missionary collaboration with the local churches in AMECEA countries – evaluated,* 333f.

[12] GABBY-LIO KAGISO AFAGBEGEE, »Reflections of an African Missionary«, in: *AFER* 30 (1988) 317-319.

[13] J. HENSCHEL, »Ein Afrikaner missioniert in Afrika«, in: *Die katholischen Missionen* 103 (1984) 154-157.

[14] Vgl. ebd., 157.

[15] GABBY-LIO KAGISO AFAGBEGEE, *Reflections of an African Missionary,* 318.

[16] In: *Verbum SVD* 34 (1993) 195-197.

[17] Ebd., 195.

Vorrang hat, was den Ortskirchen hilft in der Verkündigung der Frohen Botschaft und im Dienst am Menschen.«[18]

Das Profil ausländischer Missionare in einer afrikanischen Ortskirche entwirft Bischof Kalanda aus Uganda anhand der folgenden sechs Kategorien: 1. Der Missionar muß sich der kulturellen Situation im Land seines Einsatzes bewußt sein. 2. Missionare werden vor allem dort benötigt und sind willkommen, wo der Glaube noch jung ist. 3. Missionskongregationen müssen lokale geistliche Berufe als voll- und gleichwertige Mitglieder aufnehmen. 4. Das Studium der Sprache und Kultur besitzt höchste Priorität für alle Missionare. 5. Enge Zusammenarbeit der Missionsorden mit der Leitung der Ortskirche ist unabdingbar. 6. Missionarische Mitarbeit unterstützt und befolgt die Pastorationsweise der Ortskirche.[19]

Spiritualität der Missionare

Neben den Fragen der Eingliederung fremder Missionare in die jeweilige Ortskirche mit ihrer Pastoration und Missionstätigkeit einerseits und der Berücksichtigung der kulturellen, sozialen und historischen Situation andererseits wird in den hier analysierten Beiträgen aus dem Raum der afrikanischen Kirche die Spiritualität der Missionare thematisiert.

Anthony Bellagamba, amerikanischer Consolata Missionar und Pastoraltheologe an der Catholic University of Eastern Africa in Nairobi, hat 1985 den Versuch unternommen, eine zeitgemäße Spiritualität für Missionare zu entwerfen,[20] die er in den Zeitrahmen der Mission seit der Unabhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten stellt. Stand in den 60er Jahren Mission im Zeichen der Entwicklung als der großen Herausforderung des Kontinents, so verschob sich in den 70er Jahren der Akzent zur Befreiung, nicht zuletzt beeinflußt durch politische und theologische Anregungen aus Lateinamerika. Die 80er Jahre sieht Bellagamba im Blick auf Afrika bestimmt durch die Suche nach Identität und die damit verbundene Sehnsucht nach Spiritualität.[21] Auf diesem Hintergrund charakterisiert er die Missionare als Menschen, die sich der Gegenwart verpflichtet wissen, zugleich aber Menschen des »Darüber-Hinaus« (»beyond«) sind, globale Menschen, offen für Überraschungen.[22] Diese ihnen eigene Weite macht eine entsprechende Spiritualität erforderlich, die Bellagamba an Jes 22,16 – »Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich wirklich erkennen?« – festmacht, an der Aufforderung, den Weg der Gerechtigkeit zu gehen. Auf eine einfache Formel bringt er die dem Missionar adäquate Form der Kontemplation mit den

---

[18] Ebd., 195–197.

[19] Vgl. P. KALANDA, *Missionary collaboration with the local churches in AMECEA countries – evaluated,* 338f.

[20] A. BELLAGAMBA, »A Spirituality for Missioners«, in: *African Christian Studies*, Vol. 1, No. 2 (December 1985) 13–30.

[21] Vgl. ebd., 13f.

[22] Vgl. ebd., 15–17.

Stichworten: »Reality, Reflection, Response«,[23] worunter er versteht: Die Wirklichkeit erkennen, nachdenken und betend nachsinnen, antworten in der Art und Weise des Lebens und Handelns.[24]

Einige Jahre später hat Bellagamba einen zweiten Entwurf missionarischer Spiritualität vorgestellt,[25] der auf dem vorausgehend dargestellten aufbaut, zugleich aber die veränderte Situation in Welt und Kirche berücksichtigt. Ausgehend von den zur Charakterisierung der Gegenwart aufgezählten Megatrends – Kulturalismus, Wiederbelebung religiöser Erfahrung, kirchliche Basisgemeinschaften, Mangel an ordiniertem kirchlichen Personal, Krise der westlichen Kirchen, Trend zum Globalen, die Armen als die neuen Evangelisierenden, neue Präsenz und Signifikanz der Frauen, neue Herausforderungen an die Mission[26] – entwirft Bellagamba ein Bild von der Rolle des die Grenzen seiner Kultur überschreitenden Missionars, den er einen globalen Menschen nennt, einen Brückenbauer, Katalysator zwischen verschiedenen Ortskirchen, Verfechter neuer Dienste, Freund der Armen, Partner gegenüber den Frauen und einen nach neuen Herausforderungen suchenden Menschen.[27] Entsprechend formuliert er in einem letzten Teil die Anforderungen, die heute an die Ausbildung von Missionaren und überhaupt an das Personal einer »cross-cultural mission«[28] gestellt werden müssen. »Mir scheint, daß eine völlig neue Physiognomie des Missionars im Licht dieser Megatrends entworfen werden kann.«[29]

Neben diesen kühnen Perspektiven Bellagambas nehmen sich die Ausführungen des ebenfalls in Nairobi lehrenden Mejia, die vorausgehend bereits teilweise referiert wurden, hier aber nun im Hinblick auf das von ihm skizzierte spirituelle Profil des Missionars ergänzt werden, bescheiden aus.[30] Mejia unterscheidet zwischen dem allen Christen gemeinsamen Charisma der Mission und dem besonderen Charisma des Missionars ad extra, zu dessen Charakteristika er zählt: Liebe und Respekt gegenüber der Kultur und den Werten des betreffenden Landes, Integration statt Separation.[31] »Ausländische Missionare sollten stolz sein auf die jetzige Generation von Priestern und Ordensleuten, zu deren Heranbildung sie und ihre Vorgänger beigetragen haben, auch wenn diese noch weit davon entfernt scheinen, vollkommen zu sein.«[32] Wie Zvarevashe im Zusammenhang mit der neuen Rolle des Missionars zitiert Mejia das Wort des Täufers Johannes: »Er muß wachsen, ich aber muß kleiner werden« (Joh 3,30). Mejia

---

[23] Ebd., 19.

[24] Vgl. ebd., 19–21. Des weiteren zählt Vf. die traditionellen Inhalte von Spiritualität auf wie: Glaube, Hoffnung, Liebe; Buße, Gehorsam; Armut, Eucharistie; marianische Frömmigkeit. Vgl. ebd., 21–28.

[25] A. BELLAGAMBA, »The Role of Cross-cultural Ministers in Mission and Their Formation«, in: *African Christian Studies*, Vol. 7, No. 1 (March 1991) 1–28.

[26] Vgl. ebd., 2–9.

[27] Vgl. ebd., 10–17.

[28] Ebd., 17.

[29] Ebd., 23f.

[30] Vgl. R. MEJIA, *Foreign Missionaries at the Eve of the African Synod,* 149–152.

[31] Vgl. ebd., 150. Vf. sieht den inneren Kampf eines Missionars in der Spannung zwischen der Liebe zu seiner Heimat und dem Verhaftetsein mit ihr einerseits und der Offenheit und Identifikation mit der neuen Welt, zu der er gesandt ist, andererseits. Verkörpert ist dies in der Person des alttestamentlichen Jona, der nach Ninive gesandt wird.

[32] Ebd., 151.

schließt seine Ausführungen über die Spiritualität des modernen Missionars mit einem Wort von Horacio de la Costa an einen Missionar:

»Es gibt heute nur einen Weg, wie du uns helfen kannst, und zwar indem du uns hilfst, zu entdecken, wie wir es auf unsere Weise machen sollen. Du mußt uns helfen, es auf unsere Weise zu tun, selbst wenn du überzeugt bist, daß es anders besser ist. Und wenn, was wir schlecht aufgebaut haben, über uns zusammenstürzt, wirst du, wenn du noch da bist, uns helfen, die Bruchstücke aufzusammeln, und wirst uns helfen, es besser zu machen. Und am Ende darfst du dich nicht wundern, wenn das, was du für uns tust, nicht nur nicht anerkannt, sondern sogar übelgenommen, abgelehnt und verworfen wird.«[33]

Der zukünftige Missionar

Mit den Megatrends und deren Anwendung auf die neue Mission hat Bellagamba, wie erinnerlich, bereits eine Skizze vom zukünftigen Missionar gezeichnet, der nicht mehr national fühlt, sondern international zu denken gelernt hat; vom Missionar, dem Ökumenismus und interreligiöser Dialog vertraut und selbstverständliche Anliegen sind; vom Missionar, der seinen Dienst in Kooperation mit anderen leistet.[34] Was den zukünftigen vom früheren Missionar unterscheidet, ist, ausgehend von einer veränderten Weltsicht und einer neuen Identität, die Perspektive, aus der heraus er die Kirche betrachtet, in der er tätig sein wird und auf die hin er sich vorbereitet und formen läßt, und das mit vollem Engagement, was Kraft und Zeit angeht, also nicht nur als ein »spiritueller Tourist«.[35]

Der zukünftige Missionar steht – ob er will oder nicht, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht – in der Tradition der »alten Missionare«, die in der Kolonialzeit oftmals in ihrer Haltung Afrika und den Afrikanern gegenüber angefochten wurden. Er steht in der Tradition der Missionare, die sich verstanden und betrachtet wurden als Spezialisten in einer jungen Ortskirche, in der Spannung zu einem Selbstbewußtsein entwickelnden Diözesanklerus, besonders dort, wo die Missionare Ordensleute waren. Aber der zukünftige Missionar ist auch heute willkommener Helfer, wie Bischof Kalanda betont hat.[36]

Es mag Zufall sein oder auch Verdacht erregen, daß es unter den zitierten afrikanischen Autoren vor allem die Bischöfe sind, die sich für das Verbleiben, ja für einen neuen und zusätzlichen Einsatz ausländischer Missionare in ihren Kirchen aussprechen. So auch Erzbischof Wako aus dem Sudan, der die Missionare expressis verbis nicht als Helfer versteht, sondern als Mitarbeiter: »Auf einen Helfer kann verzichtet werden ...

---

[33] Ebd., 152.

[34] Vgl. A. BELLAGAMBA, *The Role of Cross-cultural Ministers in Mission and Their Formation,* 17–20.

[35] Vgl. R. MEJIA, *Foreign Missionaries at the Eve of the African Synod,* 148.

[36] Vgl. P. KALANDA, *Missionary collaboration with the local churches in AMECEA countries – evaluated,* 338.

Ihr seid Mit-Arbeiter und tragt ebensoviel Verantwortung für die Arbeit dieser Kirche wie die einheimischen Priester und Bischöfe.«[37]

Erzbischof Wako verfällt nicht dem Irrtum zu meinen, daß mit idealistischen Konzepten vom neuen Missionar alle Probleme, Mißverständnisse und Spannungen überwunden und menschliche Schwachheit, geistige Enge und theologische Engführungen beseitigt wären und ein neues goldenes Zeitalter der Mission anbräche. Im letzten Teil seines bereits zitierten Beitrags von 1983, der auch nach gut zehn Jahren wenig an Aktualität eingebüßt hat, kommt er auf die Hindernisse zu sprechen: »Wir werden nicht Zugang finden zur Realität dieser Ortskirche, wenn wir gegen Spannungen nicht mutig und in christlicher Weise angehen. Vielleicht müssen wir einige Grenzen definieren: Wo endet Mitarbeit, und wo beginnt Einmischung? Wo endet Gemeinschaftsleben, und wo beginnt Exklusivität? Wo endet Verteidigung von Besitzrechten, und wo beginnt Habgier und Selbstsucht? Wo endet brüderliche Zurechtweisung, und wo beginnt Verachtung für den Schuldigen? Wo endet Nationalstolz, und wo beginnt Chauvinismus? Diese Fragen scheinen nur theoretisch zu sein, aber wenn man sie genau betrachtet, entdeckt man, wo sich die Gründe für die Spannung verborgen halten.«[38]

Auch in Zukunft nicht ohne Missionare

Bei aller Kritik wird dem ausländischen Missionar auch für die Zukunft eine Berechtigung, ja mehr noch: eine positive Rolle zugestanden. Vielleicht ist die Kritik aus den afrikanischen Ortskirchen deshalb differenzierter als die aus dem gesamtgesellschaftlichen Bereich, weil die Begegnung mit Missionaren direkter und dementsprechend die Gefahr der Pauschalität geringer ist. Die de facto bis heute große materielle Abhängigkeit vieler Ortskirchen von ihren vermögenden westlichen Partnerkirchen und den aus diesen stammenden Missionaren darf als Belastung für ein unverkrampftes und wirklich partnerschaftliches Verhältnis nicht unterschätzt werden. Hier wird sich noch viel tun müssen, bis solchen berechtigten Klagen und Verletzungen, wie sie im Beitrag von Zvarevashe aus Simbabwe artikuliert werden, das Fundament entzogen ist.

Die in dieser kurzen Studie wiedergegebenen Beobachtungen enthalten alle einen Kern an Wahrheit; die Erfahrungen der Autoren unterscheiden sich je nach Land und persönlichem Hintergrund. Gemeinsam ist allen die Auseinandersetzung mit einem Thema, das allein schon von seiner Geschichte her immer noch brisant ist: das Miteinander von Mission in Gestalt von Missionsorden und -gesellschaften oder auch einzelnen Missionaren und von Ortskirchen im vollen Sinne, so unbedacht diese auch noch als Missionsgebiete betrachtet werden mögen. Die Beurteilungen des Aufbaus der Kirche und des Wirkens der Missionare reichen von der Verbitterung, ja Ablehnung der ausländischen Missionare (Zvarevashe) über ein Moratorium für Missionare (Mejia), eine differenzierte Betrachtung und Aufstellung eines Anforderungskatalogs an

---

[37] Vgl. G.Z. WAKO, *Die Rolle der Missionare in der Ortskirche,* 200.
[38] Ebd., 201.

Missionare (anonymer ostafrikanischer Bischof) bis zur neuerlichen Einladung von Missionaren in die längst eigenverantwortlich geführten afrikanischen Ortskirchen (Bischöfe Wako und Kalanda), wobei letztere gute Argumente haben und es ihnen nicht nur um finanzielle Hilfe zu tun ist.

Die hier in einem bescheidenen Ausschnitt wiedergegebene Auseinandersetzung der afrikanischen Kirche mit ihren Missionaren – den Missionaren *für* diese Kirche als auch *aus* ihr – stellt zugleich eine Reflexion und Auseinandersetzung dieser Kirche mit ihrem eigenen missionarischen Bewußtsein dar und eine Konfrontation mit der Frage, ob und auf welche Weise die Kirche Afrikas eine missionarische – und das bedeutet in praxi: eine Missionare aussendende – Kirche ist, werden will, kann, ja muß. Der Blick auf den fremden Missionar in der eigenen Kirche darf die Reflexion innerhalb dieser Kirche über die Konkretisierung ihrer eigenen missionarischen Berufung nicht verstellen; er könnte vielmehr dazu beitragen, diese eigene missionarische Berufung als Herausforderung an Afrika klarer zu erkennen.

Summary

For some years the Catholic Church in Africa has been dealing with the influence of the mission period and the role of expatriate missionaries. The discussion originates from the centre of the church rather than from outside as in former times. The main topic is the role and the status of expatriate missionaries in the African church of today which is in general seen as a favourable one, especially if the missionaries are willing to integrate themselves in the church and society of modern Africa and not to understand themselves and act as inalienable experts from abroad. After all, it is a question of missionary spirituality. The profile of the future missionary not only applies to the expatriate missionary from outside Africa but also to African missionaries who intend to work in other African local churches or outside Africa. The role of missionaries is not restricted to service in local churches which are unable to help themselves sufficiently; rather the missionary bears testimony to the interchange and mutual sharing of local churches.

Haar, Gerrie Ter: *Spirit of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, Hurst & Co. / London 1992; X u. 286 S.

Diese religionswissenschaftliche Arbeit stellt das Leben und Wirken des umstrittenen afrikanischen Erzbischofs Emmanuel Milingo dar und bemüht sich um das Verstehen seines Denkens und Handelns sowie der sich daraus ergebenden Konsequenzen. Zwar gibt es viel polemische Literatur über diese charismatisch begabte Persönlichkeit, aber die bisher einzige objektive Darstellung hat Mona Macmillan in ihren Kommentaren zu der von ihr herausgegebenen Auswahl von Milingos Schriften gegeben (in: E. Milingo: *The World in Between. Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival*, Hurst & Co. / London 1984). Nach dieser sehr viel kürzeren Behandlung ist die vorgelegte, gut recherchierte Arbeit von GERRIE TER HAAR eine erfreuliche Weiterführung der Forschung auf diesem Gebiet.

Emmanuel Milingo wurde 1930 in Mnukwa, in der Ost-Provinz Zambias, geboren und von den Weißen Vätern getauft. Erst mit zwölf Jahren kam er zur Schule. Bereits zwei Jahre später begann er mit seiner Seminar-Ausbildung und wurde 1958 zum Priester geweiht. Der begabte junge Geistliche studierte dann 1961–62 in Rom und 1963 in Dublin. Nach seiner Rückkehr arbeitete er zunächst in einer Gemeinde in Chipata, dann seit 1966 in der Öffentlichkeitsarbeit der Bischofskonferenz in Lusaka. Zu seiner Überraschung wurde der erst 39 Jahre alte Priester im August 1969 von Papst Paul VI in Kampala zum Erzbischof geweiht und als erster Afrikaner mit der Leitung der Diözese Lusaka in Zambia betraut. In dieser Funktion bemühte er sich um den Aufbau einer genuin Afrikanischen Kirche und entdeckte 1973 seine Gabe zu heilen. Seine Heilungspraxis, bei der er auch *Mashave*-Geister austrieb, machte ihn beim Kirchenvolk Zambias beliebt; aber sie brachte ihm auch scharfe Kritik seitens der weißen Missionare ein. 1976 kam er mit der Charismatischen Erneuerungsbewegung in Kontakt und wurde dadurch in seinem Handeln bestärkt. Im April 1982 wurde er vom Vatikan nach Rom gerufen. Dort trat er nach längeren Verhandlungen 1983 von seinem Amt zurück und wurde zum Referenten der Päpstlichen Kommission für Bevölkerungswanderung und Tourismus berufen. Seinen Titel als Erzbischof durfte er beibehalten; auch wurde ihm erlaubt, sein heilendes Handeln weiter auszuüben – aber nicht in Lusaka.

Diese Abberufung aus Zambia, für die keine offizielle Begründung veröffentlicht wurde, hat seitdem die Gemüter erregt. Dieses Buch bringt dazu keine sensationellen Enthüllungen. Aber es sucht die Hintergründe aufzuhellen, die diese Entscheidung verständlich machen.

Eine Durchsicht der säkularen und kirchlichen Presse zeigt, daß die einheimischen Medien keine Schwierigkeiten hatten, in Milingos Heilungen unsichtbare Kräfte am Werk zu sehen; alle Kritik daran sahen sie als weißen Rassismus an. Die westliche Presse dagegen deutete dieses Phänomen als einen Synkretismus, der oberflächlich als afrikanische Zauberei abgetan oder tiefer als problematische Afrikanisierung diskutiert wurde.

Ein Exkurs in Milingos Kindheits- und Jugendjahre zeigt die Wurzeln seiner seelsorgerlichen Begabung auf, in der er das Denken seines Volkes verstand und ernst nahm. Aus den Briefen hilfesuchender Menschen an ihren Erzbischof – viele davon werden hier ausgewertet – spricht die enorme Sehnsucht nach geistlicher Heilung in einer Zeit des sozialen Übergangs von der traditionellen zur modernen Welt in Zambia und das feste Vertrauen auf die heilende Macht des Gebets.

Von besonderem religionswissenschaftlichen Interesse ist das Kapitel über Geisterbesessenheit im afrikanischen Denken und den Wandel dieser Vorstellung bei deren Rezeption durch Milingo, der die Gläubigen mit der Einwohnung des Heiligen Geistes zu einem neuen Zugang zu Gottes

Macht befähigte. Die daraus wachsende Afrikanische Theologie zielt auf die Bekämpfung jeder Gestalt des Bösen und auf die Befreiung aus Unterdrückung zur Menschenwürde; dadurch wurde Milingos heilendes Handeln nicht nur für den einzelnen, sondern auch für Gesellschaft und Politik zu einer unüberhörbaren und radikalen Herausforderung. Die Schlußkapitel analysieren kirchliche und politische Machtstrukturen, die zur Abberufung des Erzbischofs geführt haben. Danach sah die Kirche ihre Einheit durch Milingos radikale Afrikanisierung seiner Arbeit in Zambia gefährdet, während der Staat sich durch die politische Dimension des heilenden Handelns bedroht fühlte. Die ungewöhnliche Kombination von persönlichem und institutionellem Charisma in der Person Milingos stellte nach dieser Analyse sowohl kirchliche als auch politische Interessen so stark in Frage, daß beide, Kirche und Staat, nur den einen Ausweg sahen, Milingo in einen weniger sensiblen Kontext zu versetzen.

Stuttgart *Hans-Jürgen Becken*

Haar, G. Ter / Moyo, A. / Nondo, S.J. (Ed.): *African Traditional Religions in Religious Education. A Resource Book with Special Reference to Zimbabwe,* Universiteit Utrecht / Utrecht 1992; 224 S.

Die vorliegende Studie ist ein Ergebnis der mehrjährigen Zusammenarbeit zwischen der University of Zimbabwe und der Universiteit Utrecht. Die Ergebnisse können sich auf Konferenzen und Workshops in Zimbabwe stützen. Die Studie ist als Handbuch konzipiert, das den Lehrenden an den Mittelschulen (Secondary Schools) Anleitung bieten will, im Unterricht den afrikanischen Religionen den ihnen zukommenden Stellenwert zu geben. Der Religionsunterricht wird nicht in Frage gestellt – Säkularisierung ist kein Thema –, aber im religiösen Pluralismus von Zimbabwe soll er gemäß den Instruktionen des Unterrichtsministeriums multireligiös sein. Die traditionellen afrikanischen Religionen werden »Seite an Seite mit anderen Religionen« (54) unterrichtet, und die Studierenden sollen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion selber wählen können (44–48, 65 u.a.). Offensichtlich wird der Einfluß des formalen Unterrichts sehr hoch eingeschätzt.

Der erste Teil (1–67) ist ein zurückhaltend formuliertes, aber doch bestimmtes Plädoyer einerseits für eine Neubewertung der afrikanischen Religionen, die »bestimmt ihre Rolle in der weiteren Geschichte Afrikas spielen werden« (27), andererseits für den multikulturellen Unterricht. Die christlichen Kirchen werden ausdrücklich aufgefordert, zu den aufgeworfenen Fragen und Thesen Stellung zu beziehen (IX, 42 u.a.).

Im zweiten Teil (69–224) werden drei Themen ausgewählt: Ahnen, Geist-Besessenheit und Heilen. Sie hängen offensichtlich zusammen und können die von den Autoren betonte gesellschaftliche Bedeutung der Religion unterstreichen; zudem sind es Bereiche, welche tief in das Leben der christlichen Kirchen hineinreichen und mit denen die meisten Schüler und Schülerinnen persönliche Erfahrungen gemacht haben (56). In jedem der drei Abschnitte wird das Thema im Sinne eines ethnologischen Handbuches sehr gut dargelegt, bereichert mit Fallstudien und Hinweisen darauf, wie Lehrer und Schüler selber Forschung betreiben können. Eine gute Bibliographie schließt jeden der drei Abschnitte ab. Angesichts des Grundanliegens ist es eher erstaunlich, daß das Buch sehr viele Zitate von anerkannten Fachleuten (Gelfand, Daneels, Bourdillon u.a.) aufführt, aber sehr wenige Zeugnisse aus der reichen mündlichen Tradition (Gebete, Lieder, Sprichwörter, Mythen).

Luzern *Otto Bischofberger*

Kashingo Omari, Cuthbert: *God and Worship in traditional Vasu Society* (Makumira publications 6) Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission / Erlangen 1991; 348 S.

Der Verfasser möchte in diesem Buch, das auf eine Dissertation an der University of East Africa (Dar-es-Salam/Tanzania) zurückgeht, keine Theorie über den Gottesbegriff der Vasu-Bevölkerung Nordost-Tanzanias entwerfen. Seine Absicht ist es, Material über das Thema zu sammeln und auf seine sozialen Implikationen hin zu interpretieren. Er selber stellt die Arbeit als das Ergebnis seines Lernprozesses in Zusammenhang mit der im Mittelpunkt der Studie stehenden Bevölkerung der Vasu dar. Ferner gibt er an, er habe den Gottesglauben dieser Bevölkerungsgruppe nicht in ein vorgefaßtes Konzept hinein pressen wollen, sondern sich von den Betroffenen selbst über ihr Glaubenssystem unterrichten lassen.

In der aus sechs Kapiteln bestehenden Studie befaßt sich der Verfasser zunächst mit einigen Faktoren, die zur Entwicklung und Entfaltung des Gottesbegriffes der Vasu und zu entsprechenden kultischen Handlungen beigetragen haben. Diese Faktoren sind unter anderem Familienstruktur, Familienleben, religiöses Leben im allgemeinen sowie Umweltfaktoren und die Einflüsse der Nachbarvölker der Vasu im Nordosten Tanzanias.

Das zweite Kapitel ist der Idee Gottes gewidmet. Dieser Gott – *Mrungu* genannt – residiert im Himmel. Es handelt sich um den Hochgott, der über allen anderen Gottheiten der Vasu steht. Seine wichtigsten Attribute sind: *Schöpfer, Güte, Lehrer*, der die Menschen erzieht und ihnen praktische Dinge des Lebens wie Ackerbau und Viehzucht beibringt. Dadurch dokumentiert Gott, daß er auch ein »*immanenter* Gott« ist (115ff).

Das dritte Kapitel knüpft hier an und behandelt die Gotteserfahrung der Vasu. Gottes Gegenwart in ihrem Alltag bringen sie unter anderem mit ihrer Erfahrung von den Gaben des Himmels wie *Sonne* und *Mond*, *Sterne* und *Regenbogen* in einen unmittelbaren Zusammenhang. Ferner ist Gott der *Häuptling* oder der *König*, dem alles gehört und der davon den Menschen für die Erhaltung ihres Lebens schenkt. Gott zu Diensten stehen zahlreiche Boten (*Vamondo*) und Vize-Häuptlinge (*Valao*). Die Gerichtsbarkeit ist seine Hoheitsdomäne und seine Rechtsprechung verpflichtet zum absoluten Gehorsam, denn *Mrungu* ist ein absolut gerechter Gott und Richter.

Das vierte Kapitel führt uns in den Bereich des Ahnenglaubens und Ahnenkultes. Hier ist der direkte Bezug zur Idee und Auffassung des Lebens nach dem Tod. Wie fast alle Völker Afrikas, so glauben auch die Vasu, daß die verstorbenen Vorfahren ihrer Gemeinschaft zwar aus dem Leben im Diesseits ausgeschieden sind, aber weiter leben. Sie haben ihre physische Gegenwart gegen ein Dasein als Geister in der Zwischenwelt zwischen den Menschen und Gott ausgetauscht.

Im fünften Kapitel wendet sich der Verfasser einigen besonderen Formen der Anbetung Gottes zu. Es sind vor allem traditionelle Familien-, Clan- und Dorfbrauchtümer, Versöhnungs- und manche Übergangsriten, bei denen die Anrufung Gottes eine zentrale Rolle spielt.

Schließlich werden im sechsten Kapitel einige Heiligtümer der Vasu vorgestellt, die nicht nur im Gottesdienst eine wichtige Stellung einnehmen, sondern auch unentbehrliche soziale Funktionen erfüllen.

Insgesamt stellt das Buch als Ergebnis einer Feldforschung wichtige Zugänge zum Thema Gott in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften dar. Eine tiefgehendere Analyse und Reflexion über das gesammelte Material (eine Reflexion, die vom Verfasser aber leider nicht beabsichtigt war) hätte sicherlich den Wert der Studie noch erhöht. Es bleibt zu hoffen, daß eine solche Reflexion, die der Verfasser für einen späteren Zeitpunkt angekündigt hat, bald erfolgen kann und die jetzt hinterlassene Lücke schließt.

Münster *Kossi J. Tossou*

Kilani, Mondher: *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar* (Religions en Perspective 5) Editions Labor et Fides / Genève 1992; 338 S.

Wieviel Leben begegnet man in einer Oase? Gibt es dort eine Geschichte, die es verdient, für die Nachwelt geschrieben und erhalten zu werden? Was macht diese Geschichte mit überschaubaren und begrenzten Konturen aus, und welche Bedeutung kann sie über ihre Grenzen hinaus für die Menschheit haben? Was KILANI, Professor für Anthropologie an der Universität Lausanne, dem Leser im vorliegenden Band präsentiert, sind nicht Antworten auf vorformulierte Fragen, sondern die Darlegung des Weges seiner Beziehung zur El Ksar Oase-Gesellschaft (Süd-Tunesien), welche in einem Dialog mit dem Vf. sich selbst – allerdings in seinen Worten – darstellt und erzählt. Daher betrachtet KILANI sein Buch nicht als eine »Monographie« im klassischen Sinne, der in der Regel ein »monologischer Text« und ein »rhetorischer Blick« zugrundeliegen (13). Uns begegnet vielmehr in Schriftform die ganze Lebendigkeit und Dynamik eines begrenzten Lebensraumes mit weitreichender Ausstrahlung. So reflektiert die Lebensform der Menschen von El Ksar gleichsam die sie umgebende geographische Realität. Denn eine Oase ist per Definition ein begrenzter Raum in der immensen, fast grenzenlosen Ausdehnung der Wüste. Hier ist »Lokales« zugleich »Globales« bzw. »Universelles«. Hier hat die Geschichte besondere Erkennungszeichen: *Verwandtschaftsbeziehungen/Familienverband* und *Gedächtnis* (»lignage et mémoire«).

Mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt KILANI daher diese Zeichen Schritt für Schritt und arbeitet sie als *Organisationsprinzipien* der El Ksar-Gesellschaft heraus. In der Oase-Gesellschaft bedeutet Verwandtschaft nicht bloße Zugehörigkeit, sie deutet zugleich auf die Stellung und die Rolle hin, die dem einzelnen in der Gesellschaft zukommen. Verwandtschaftsbeziehungen sind »historische Spuren und Hinweise« (*traces et signes historiques*, 22) auf bestimmte Personen und Personengruppen und deren unvergeßliche Rolle bei den »großen Taten und Ereignissen« ihrer Gesellschaft.

Da die Oase nach der Auffassung der Wüstenbewohner der Konzentrationspunkt des Lebens der ganzen Wüste ist, ist die Geschichte einer Oase die Geschichte der ganzen Wüste; sie ist folglich eine »große Geschichte«. Für die Oase-Bewohner ist die universelle Geschichte ganz im lokalen Ereignis eingeschlossen. Dieses nimmt seinerseits infolgedessen die Gestalt einer großen Geschichte an, indem es mit deren Ansprüchen identifiziert und so zur universellen Geschichte stilisiert wird (45ff).

Dementsprechend gibt es auch kein *Gedächtnis* der Oase, das nicht zugleich das Gedächtnis der ganzen Wüste ist. Damit erhält auch das zweite Erkennungszeichen die Dignität eines universellen Gleichnisses, in dem Mythos und reale Geschichte vereint werden. Persönliche Identität und geneologische Abfolgen finden darin ihr Ordnungsprinzip, ebenso Wissen, rechtlicher Status und Heiligkeit. Wenn von Prinzipien die Rede ist, so geht es doch nicht um starre Festlegungen. Nach den Worten des Verfassers gelten in dieser Oase-Gesellschaft die »Prinzipien« nicht als »unberührbar«, sondern vielmehr – bei aller Festigkeit – als Orientierungspunkte und Wegmarken. Sie dienen zur Identifizierung und Klassifizierung der Individuen und Gruppen innerhalb des sozialen Gefüges, das nach außen offen und in ständiger Bewegung ist. In seinen Bemühungen, die konfliktuellen und sich ständig verändernden sozialen Beziehungen zu ordnen und zu strukturieren, verarbeitet das kollektive Oase-Gedächtnis die gesellschaftlichen Ereignisse in einer Art, die Mythos und Realität vermischt. In ähnlicher Weise werden das Konkrete und das Abstrakte, das Besondere und das Allgemeine, die Vorstellung und die Wirklichkeit so miteinander verbunden, daß eine Grenzziehung kaum möglich ist. So konstruiert der Oase-Bewohner auch seine soziale und religiöse Identität nach einem Modell, das die übliche Trennung zwischen internen und externen Faktoren nicht kennt. Wir lernen hier dabei eine raffinierte

Denkweise kennen, die mit ganz einfachen Mitteln die Menschen in die Lage versetzt, nicht nur sich selbst genauer zu betrachten, sondern darüber hinaus in wunderbarer Weise ein Bewußtsein für Welt und Weltgeschichte zu entwickeln.

KILANIS Versuch, dementsprechend in einer sehr engen Artikulation von existentieller Erfahrung und intellektueller Reflexion dem Leser eine Vorstellung seines »Studienobjektes« zu liefern, zielt außerdem auf eine neue wissenschaftliche Betrachtungsweise im Bereich der Anthropologie. Es geht ihm nicht darum, *über* den Gegenstand zu schreiben, sondern diesen selbst sozusagen von sich sprechen zu lassen. Mit zahlreichen Bildern, Graphiken und Skizzen, die vom Verfasser nicht bloß als Illustrationen gedacht worden sind, sollen daher bestimmte Vorstellungsschwierigkeiten beim Lesen der Erfahrungsberichte überbrückt werden. Genaue Beobachtungen und eingehende Analysen liegen hier zugrunde und erhöhen den Reiz des Buches.

Münster *Kossi J. Tossou*

Lademann-Priemer, Gabriele: *Heilung als Zeichen für die Einheit der Welten. Religiöse Vorstellungen von Krankheit und Heilung in Europa im vorigen Jahrhundert und unter den Zulu mit einem Ausblick in unsere Zeit* (Europäische Hochschulschriften; Reihe 23, Theologie; Bd. 382) Peter Lang Verlag / Frankfurt a.M. 1990; 337 S.

Aus der Missionsarbeit in Afrika sind im Laufe der letzten Jahrzehnte eigenständige Kirchen entstanden, die durch die organische Einbindung des heilenden Handelns in ihr geistliches Leben einen Anstoß zu neuen theologischen Überlegungen zum Thema »Heil und Heilung« gegeben haben. Diese haben nicht nur die missionswissenschaftliche Diskussion stark bewegt, sondern waren auch auf sehr praktische Konsequenzen hin angelegt.

Vor 25 Jahren richtete der Ökumenische Rat der Kirchen eine »Christian Medical Commission« (CMC) ein, deren Ziel zehn Jahre später in der Erklärung von Alma Ata noch einmal klar definiert wurde: Es sollte durch die aktive Beteiligung der betroffenen Gemeinschaften eine sinnvolle Gesundheitsversorgung erreicht werden. Leider konnte sich diese Konzeption trotz aller Bemühungen nicht durchsetzen. So hat auch bei uns das konsum-orientierte Verhalten der Gesellschaft dahin geführt, daß unser Gesundheitswesen nicht mehr bezahlbar ist und nun mit einer ungeliebten Reform kuriert werden soll.

Und das trotz einer Fülle von Publikationen zum Thema Heilung auf den Gebieten von Anthropologie und Ethnologie, Soziologie und Theologie, und besonders von Religions- und Missionswissenschaft! Die elf Seiten ausgewählter (und ausgewerteter) Bibliographie am Ende des besprochenen Buches geben davon einen Eindruck und bedürfen keiner Ergänzung.

Gegenüber diesen vielen, meist auf ihren Fachbereich beschränkten Werken zeichnet sich die vorgelegte Arbeit dadurch aus, daß sie Brücken des Verstehens schlägt. Dabei setzt die Verfasserin bei der ganzheitlichen Sicht des Menschen an, wie sie sich nicht nur in Afrika (und in der Bibel!) findet, sondern auch die Denker im Westen beschäftigt hat. In dieser Diskussion geht es um das Problem einer theologischen Grundlegung im Verständnis des heilenden Handelns, die Auseinandersetzung sowohl mit moderner westlicher Medizin als auch mit der vorwissenschaftlichen Heilkunst anderer Kulturen und schließlich um die Aufgabe der christlichen Gemeinde in ihrem jeweiligen Kontext.

Um europäischen Lesern den Zugang zu diesem für sie so ungewohnten Denken zu erschließen, verweist die Autorin eingangs auf ähnliche Gedanken, wie es sie auch im Westen neben der Schulmedizin gab und gibt: auf Justus Kerner, animalischen Magnetismus und außermedizinische

Heilkunde in der Romantik und heute (35–91). Damit überbrückt sie allerlei Fallgruben, die materialistische europäische Medizinwissenschaftler gegraben haben. Aus dieser Einbeziehung erklärt sich auch der Titel »Heilung als Zeichen für die Einheit der Welten«.

Diesen Gedanken wird als konkretes Beispiel aus Afrika die Einstellung zu Krankheit und Heilung bei den Zulu in Südafrika gegenübergestellt. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß sich deren Darstellung nicht nur auf die Auswertung der angegebenen Literatur beschränkt, sondern daß die Verfasserin selber in den Jahren 1971 und 1972 gründlich Feldforschung dazu betrieben hat. Sie hat dafür die Zulu-Sprache erlernt und zusätzlich mit einer Dolmetscherin ihre Interviews geführt.

Neben Gesprächen mit Ärzten und Pfarrern wurden besonders Patienten in zwei kirchlichen Krankenhäusern und in einem Altersheim der Lutherischen Kirche interviewt. Die Auswahl dieser Institutionen in übersehbaren Verhältnissen im Zululand hat zu besseren Ergebnissen geführt, als wenn die Befragungen in einem großen, medizinisch zwar besser ausgerüsteten, aber unpersönlicher wirkenden Hospital in der Großstadt erfolgt wären.

Die Alten und Kranken erzählten dabei, wie sie selber Krankheit und Heilung erlebt hatten. Mehr als 400 Interviews, die anschließend mit einheimischen Vertrauensleuten besprochen und ausgewertet wurden, geben dieser Feldforschung eine angemessene Breite, die sich nicht mit Stichproben zufriedengegeben hat. Und der Umstand, daß die Verfasserin nicht als Vertreterin der Verwaltung oder der Trägerkirche der betreffenden Institution kam, hat es den Befragten leichter gemacht, unvoreingenommen das zu sagen, was sie wirklich dachten.

Eine im Hinblick auf die Länge der Arbeit eng beschränkte Auswahl solcher Texte auf Zulu mit deutscher Übersetzung ist im Anhang (233–271) abgedruckt. Die Autorin hat auch Gewährsleute gebeten, ihre Gedanken niederzuschreiben; eine Probe davon, zusammen mit den erläuternden Originalzeichnungen, wird auf Zulu mit deutscher Übersetzung wiedergegeben (217–232).

Im Hinblick darauf, daß die Zulu-Sprache, die zu den Bantu-Dialekten gehört, im Vergleich zu unseren indo-germanischen Sprachen so andersartig strukturiert ist, fällt dem Kenner bei der Durchsicht dieser Übersetzungen auf, wie einfühlend und durchdacht die Inhalte der jeweiligen Aussagen interpretiert und verständlich gemacht worden sind. Diese sinngemäßen Übertragungen zeugen nicht nur von linguistischem Können, sondern auch davon, wie hilfreich theologisches Wissen und religionswissenschaftliche Kenntnisse für das Verstehen dieser Aussagen gewesen sind. Man spürt daraus auch etwas davon, wie das Vertrauensverhältnis, das die Autorin zu ihren engsten Mitarbeitern entwickeln konnte, diese ihre Arbeit bereichert hat.

Eine Reihe von Schlüsselbegriffen, die sonst jedesmal besonders erläutert werden müßten, wurde in einem Glossar (211–215) zusammengestellt; das erleichtert auch dem in der Zulu-Sprache nicht versierten Leser eine schnelle Orientierung beim Studium der übersetzten Texte.

Die Ergebnisse dieser Feldforschung reflektieren ein sehr breites Spektrum religiöser und sozialer, psychologischer und ökonomischer, bildungs- und altersmäßiger Hintergründe der Befragten. Da sprechen Anhänger der traditionellen Zulu-Stammesreligionen und Christen verschiedener Denominationen, Angehörige der Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK), die heute als »Kirche des Volkes« die zahlenmäßig größte christliche Bewegung im Lande darstellen, und Vertreter politischer und säkularer Ideologien.

Die Verfasserin scheut sich nicht, auch widersprüchliche Aussagen zu referieren, und ist nicht den Versuchungen verfallen, einen ethnischen Idealtypus herauszuarbeiten oder eine unrealistische Universal-Interpretation zu liefern. Vielmehr hat sie sich einfühlend bemüht, den im Gange befindlichen Übergang vom traditionellen religiösen Denken zu einer afrikanischen Ausprägung des Christentums und den sozialen Umbruch, in dem diese Menschen stehen, realistisch darzustellen.

Im Hauptteil der Arbeit (93–200) wird die Einstellung und das Verhalten von Zulu-Patienten zu Krankheit und Heilung übersichtlich dargestellt. Dabei geht es zunächst um den Wandel, der sich im religiösen Verständnis dieser Menschen in der Umbruchsituation Südafrikas vollzieht. Dann werden die Vorstellungen über die Ursachen von Krankheiten und das daraus resultierende Problem ihrer Behandlung in einer auf westliche Medizin ausgerichteten Institution besprochen. Besonders wichtig ist der Abschnitt über das Selbstverständnis der christlichen Gemeinde als heilende Gemeinschaft und deren Aufgabe im missionarischen Dienst der Kirche.

Im Hinblick auf die Fülle des gesammelten Materials war es notwendig, die Ergebnisse gestrafft darzustellen. Darum zum Schluß noch ein Tip: Obwohl die 584 Anmerkungen erst am Ende (273–325) zusammengestellt sind, sollte man sich die Mühe machen, sie nachzuschlagen; denn sie verweisen nicht nur auf weiterführende Literatur, sondern bringen auch viele interessante Details und Ergänzungen, die sonst untergegangen wären und keineswegs langweilig sind.

Dieses gut lesbare Buch wird nicht nur Völkerkundler, Theologen und Ärzte interessieren, sondern sicher auch für andere denkende Menschen, denen es um den Dienst der Gemeinde am Kranken und um das Leben der Kirche als heilende Gemeinschaft geht, von Nutzen sein.

Stuttgart *Hans-Jürgen Becken*

Lehr, Stephanie: *»Wir leiden für den Taufschein!« Mission und Kolonialisierung am Beispiel des Landkatechumenates in Nordostzaire*, Peter Lang Verlag / Frankfurt a.M. 1992; 445 S.

Die aufschlußreiche Studie, als Würzburger theologische Dissertation bei Rolf Zerfaß angefertigt, geht ihren Untersuchungsgegenstand, die Erfahrung des Katechumenates bei den (Nord-) Bahema und Walendu in der Diözese Bunia (Nordostzaire), auf doppelte Weise an. In einem ersten, historisch-kritischen Teil wird der regionale und zeitliche Rahmen abgesteckt, vor dessen Hintergrund dann im zweiten, wichtigeren Teil das empirische Material, die Befragung ehemaliger Katechumenen aus zwei Generationen, ausgebreitet wird. Erkenntnisleitendes Interesse der Verfasserin, die zwischen 1983 und 1987 »vor Ort« recherchierte, war sowohl die Problematik und ggf. Reformierbarkeit des Katechumenatssystems als auch – im Sinne einer kontextuellen Theologie – die noch wesentlichere Frage, inwieweit sich das Katechumenat als heilsam oder zerstörerisch für den Aufbau einer afrikanisch-christlichen Identität ausgewirkt habe bzw. auswirkt. Erster und zweiter Teil konfrontieren auf diese Weise sozusagen Erwartung und Realität, Theorie und Praxis.

Zunächst werden die vorkoloniale Situation sowie Grundzüge der afrikanischen Kosmologie und Pädagogik dargelegt. Es folgt im Hinblick auf die lokale Kolonial- und Missionsgeschichte die Schilderung der Ankunft der ersten Missionare (Weiße Väter), der Errichtung des vormaligen Apostolischen Vikariats Lac Albert (heute Mobutusee) und der engen Beziehungen von Mission und (belgischem) Kolonialstaat. Daran schließt sich eine kritische Auseinandersetzung mit dem Missionskonzept Lavigeries und seiner unter dem Kolonialismus stehenden Mitarbeiter »on the spot« an, wobei die Verfasserin keinen Zweifel läßt, daß selbst hinter dem Programm des Missionsgründers (»régénérer l'Afrique par les Africains«) nicht nur ein vorindustriell-antiaufklärerisches Gesellschaftsideal stand, sondern daß die letztlich angestrebte religiös-moralische »Umwandlung« des Afrikaners auch eine Desintegration der afrikanischen Kultur bewirken mußte. Sie verweist allerdings nicht nur auf die zwangsläufigen Konfliktpotentiale (z.B. die Polygynie), sondern sie sucht auch nach Affinitäten und Kontinuitäten (Gottesbild, Ahnendienst

und Heiligenverehrung, Autoritätsverständnis etc.), um mögliche, den sozialen Wandlungsprozeß abmildernde Verbindungslinien von Altem und Neuem zu markieren.

Nachdem so anhand des Materials aus literarischen Quellen die Konfliktzonen herausgestellt sind, folgt die empirische Untersuchung mit Hilfe sog. narrativer Interviews. Der Vergleich zweier Generationen (die Generation um 1930 wegen der nun definitiven Durchsetzung der Mission, nicht zuletzt infolge der kolonialen Verwaltungsetablierung, und die um 1960 nunmehr bereits christlich sozialisierte Generation) erlaubt die Frage nach Veränderungen bzw. Reformen. Denn der Befund erweist sich keineswegs als erfreulich. Offenbar stand das gesamte Katechumenatssystem nur unter einer Devise: Gehorsam, Disziplin, Arbeit. Gehorsamseinübung und Dienstleistungen, totale Kontrolle durch Katechisten und Missionare, Schikanen und Repressalien (271: »Wir haben furchtbar gelitten ... Im Katechumenat«), schlechte Ernährung (Versorgung durch Familien und Selbsthilfe), rigorose Kleidervorschriften, psychische Quälereien und physische Mißhandlungen (durch Aufseher, Katechisten und Missionspriester) – das war anscheinend der Alltag der Katechumenen. Alles bestimmend war die – bereits um drei Uhr nachts beginnende – Feldarbeit auf den Plantagen der Mission (280: »es war so wie bei Sklaven«). Der Vorrang der Arbeit bestand selbst noch für die Firmkatechumenen um 1960 (356: »Aber ins Katechumenat schickte man einen, um (...) das Feld zu beackern«), wenn sich auch die Bedingungen allmählich besserten. Der Ausblick der Verfasserin auf die Situation nach 1964 lautet dennoch nicht sehr ermutigend: Trotz einiger Reformen in den Unterrichtsmethoden und einer etwas moderneren Theologie hätten sich kaum große Veränderungen ergeben.

Münster *Horst Gründer*

Oosthuizen, Gerhardus C.: *The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches* (Studies in Christian Mission, Vol. 3) E.J. Brill, Leiden–New York–Köln 1992; 200 S.

Die Besprechung des hier angezeigten Buches bringt den Rezensenten in große Verlegenheit, handelt es sich dabei doch um das Alterswerk eines angesehenen Religionswissenschaftlers aus Südafrika zu einem höchst interessanten Phänomen, das im Rahmen einer etablierten Reihe bei einem renommierten Verlag erschienen ist. All das weckt berechtigterweise große Hoffnungen, die allerdings herb enttäuscht werden.

OOSTHUIZEN, Professor Emeritus für Religionswissenschaft an der Universität von Durban und Direktor der Forschungsstelle für ›Neue Religionen und Unabhängige Kirchen‹ (NERMIC) der Universität des Zululandes, legt mit dieser Publikation das Ergebnis einer dreijährigen Feldstudie unter insgesamt vierzig ›Propheten‹ Afrikanisch-Unabhängiger-Kirchen (AIC) aus dem Gebiet um Durban (15) und um Johannesburg, insbesondere Soweto (25), vor, die er teils selbst, teils mit Mitarbeitern durchgeführt hat (vgl. 20f). Nach einer auch historisch sehr informativen, hilfreichen Einleitung über das gesamte Phänomen der AIC vor dem Hintergrund der gegenwärtigen sozio-kulturellen Veränderungen in Südafrika und deren verschiedene Typen, wird in einem ersten Kapitel (1–21) der Hintergrund des Themas (»Background to this Theme«) dargestellt und eine »Definition« des Propheten im allgemeinen sowie des ›African Prophet (Healer)‹ im besonderen gegeben: »The function of the AIC prophet is to help people in their need by solving conflicts, taking personal interest in the sick, especially those who have problems with illnesses related to the African cosmology like sorcery and witchcraft ... Being individualistic, the prophet is a symbol of reaction against the missionary-oriented attitudes to the contextualisation of

healing processes which the missionaries and the western oriented medical profession rejected until recently.« (19)

Das 2. Kapitel »The Call of the AIC Healer« (22–38) ist den mit Träumen und/oder Visionen und Krankheitserfahrungen einhergehenden Berufungserlebnissen dieser Propheten gewidmet, enthält aber darüber hinaus auch Passagen zu den erforderlichen Reinigungsriten der Adepten und deren Ausbildung sowie, darin eingeschoben, eine ausführlichere Abhandlung über »Status of the Prophets« (31–37).

Die von den Propheten bzw. Prophetinnen angewandten Heilmethoden (wenn denn unbedingt von solchen gesprochen werden muß) werden im 3. Kapitel (»Healing Methods of the Prophet« [sic!], 39–72) in der Reihenfolge: persönliche Qualitäten, Kleidung, Geräte, ›Medizinen‹, Riten und von ihnen in Anspruch genommenen Kräfte (Gott / Heiliger Geist / Ahnen) dargestellt. Völlig überraschend schließt das Kapitel mit einem Abschnitt über: »The Healer's Influence« (70–72), in dem etwas über das Verhalten von Mitgliedern etablierter Kirchen zu den Heilungsgottesdiensten der AIC, die von jenen eifrig und offensichtlich ohne größere Loyalitätskonflikte besucht werden, mitgeteilt wird.

Das neben der Einleitung wohl gewichtigste Kapitel dieses Buches, Kapitel 4, behandelt »Traditional African Explanation and Treatment of Diseases« (73–116); denn hier wird endlich einmal der Ansatz zu einer systematisierenden Erfassung und Aufarbeitung der Fragebogenantworten erkennbar, vor allem hinsichtlich einer vergleichenden Nosologie. Allerdings, auch hier fehlt die überzeugende, quantifizierende Auswertung der Ergebnisse, die zwar hin und wieder mit Hilfe gerundeter Prozentzahlen versucht wird, die ihre Signifikanz jedoch weder an der Null-Hypothese überprüft noch an einem anderen Modell statistischer Relevanzindikation. Daher trägt alles in dieser Untersuchung zusammengetragene Material interessanten, aber letztlich doch eher zufälligen Charakter.

Das wird, sicherlich ungewollt, durch das 5. Kapitel bestätigt, in dem die besonderen Aufgaben der Propheten hinsichtlich des Umgangs mit Dämonen, Dämonien und Bösen Geistern zur Sprache kommen (117–148). Bei diesem Kapitel nämlich arbeitet OOSTHUIZEN mit einem erweiterten Datenbestand, d.h. in seine Auswertung fließen zu den Äußerungen der bisherigen vierzig Propheten noch die weiterer dreißig (aus den beiden Gebieten Durban und Soweto je 15) ein. Warum, das läßt er nicht erkennen. Ad bonam partem könnte das Anliegen dahinter stehen, den Aussagen eine breitere und damit repräsentativere Basis zu verschaffen; ad malam aber sollten offensichtlich andere Untersuchungsergebnisse auch noch verwertet werden. Zweifellos sind dabei, wenn man sich denn überhaupt von Anfang an bis hierher treulich durch den nicht gerade sehr gut lesbaren Stil hindurchgearbeitet hat, manche durchaus interessante Einzelheiten zu entdecken, aber dabei kommt es zu unerträglich vielen Wiederholungen, und von Seite 129 bis 148 ist das Buch auch für den gutwilligsten Leser einfach eine Zumutung, denn hier werden die Fragen des (besonderen?) Fragebogens mitsamt den gegebenen Antworten einfach sequentiell im fortlaufenden Text (nicht als Ergänzung oder Exkurs!) abgedruckt. Das ist keine Forschung mehr und erst recht keine missionstheologische Arbeit. Das sind erste Vorarbeiten für eine Proseminararbeit.

Mit Kapitel 6 wird nun ein ganz neues Thema angeschlagen, ein Thema von missionstheologischer Brisanz ersten Grades, nämlich das der ›Taufe‹ (»›Baptism‹ as a purification Ritual in the AIC«, 149–164), ohne daß ersichtlich wird, warum dieses Kapitel nun gerade hier und in diesem besonderen Zusammenhang zu erscheinen hat. Es wirkt wie ein Fremdkörper und wäre, zumal die theologisch-systematische Verklammerung mit den vorangehenden Ausführungen ausbleibt, in einem Sammelband zu den sakramentalen Praktiken der AIC sicherlich besser aufgehoben.

Das abschließende 7. Kapitel (»Diviner / Prophet Parallel«, 165–193) geht der Frage nach, ob Amt und Rolle der Propheten in den AICs nicht als zeitgenössische Adaption der im gesellschaft-

lichen Umbruch Südafrikas mehr und mehr schwindenden, einst so wichtigen Institution des Diviners zu interpretieren sei. Zwar kommt es auch in diesem Kapitel wieder zu etlichen Wiederholungen von bereits Gesagtem, aber insofern diese deutlich auf eine bestimmte Fragestellung ausgerichtet sind, bleiben sie erträglich. Im Unterschied zu den Missionskirchen zeigen die AICs, besonders durch das Vorhandensein der Heiler-Propheten, daß sie, so OOSTHUIZEN, »take seriously the world in which their people live. The emphasis is never on ›pie in the sky when you die‹; the emphasis is on what is needed in the here and now.« (193).

Das Buch erfüllt seinen hohen Anspruch nicht. Es ist lediglich eine manchmal sehr dürftig kommentierte Fragebogenauswertung und Materialsammlung zum Thema: »Person und Tätigkeit von Heiler-Propheten in den Afrikanisch-Unabhängigen-Kirchen in Durban und Soweto« mit einem Exkurs über »Verständnis und Praxis der Taufe bei diesen Kirchen«. Es fehlt dieser Arbeit neben der formalen und strukturellen auch die innere Stringenz der theologischen und systematischen Argumentation; und das ist schade, wird es doch dadurch erheblich erschwert, die an manchen Stellen artikulierten gewichtigen theologischen und religionswissenschaftlichen Probleme als solche überhaupt zu vernehmen.

Hamburg *Christoffer Grundmann*

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Hans-Jürgen Becken, Klopstockstr. 46, 70193 Stuttgart;

P. Dr. Basilius Doppelfeld OSB, Missionsprokura der Missionsbenediktiner, Abtei, 97359 Münsterschwarzach;

Dr. Gabriele Lademann-Priemer, Pfarrstelle für Sekten- und Weltanschauungsfragen, Kreuslerstr. 6, 20095 Hamburg;

Dr. Ralph E.S. Tanner, The Footprint. Padworth Common. Reading. Berks. RG 7 4 QG. Großbritannien.

EDITORIAL

Religionen vor Ort

Die religiöse Vielfalt in Europa ist größer geworden. Das traditionell als christlich bezeichnete Abendland ist längst nicht mehr allein und ausschließlich durch die christlich-jüdische Tradition geprägt. Dies gilt einerseits deshalb, weil die Säkularisierung unaufhaltsam vorangeschritten ist und die Zugehörigkeit zu einer der christlichen Kirchen keine Selbstverständlichkeit mehr ist; es gilt aber andererseits auch deshalb, weil innerhalb der religiösen Szene das Angebot viel breiter geworden ist, als den meisten Menschen in Europa klar ist. Vor allem die europäischen Großstädte sind zu Zentren einer Religionenvielfalt geworden, daß man nur staunen kann.

Ein besonders markantes Beispiel für diese Religionen- und Konfessionenvielfalt ist die Stadt Berlin, zu der die Ausländerbeauftragte des Senats (Potsdamer Str. 65 in 10785 Berlin) von Gabriele Yonan eine Dokumentation erstellen und unter dem Titel: Einheit in der Vielheit. WELTRELIGIONEN IN BERLIN 1993 in der Reihe »Miteinander leben in Berlin« veröffentlichen ließ. Obwohl sich die Schrift nur auf die großen Religionen und die der türkischen Landsleute in Deutschland, d.h. also auf Judentum, Christentum, Islam, Aleviten, Drusen, Jesiden, Baha'i, Hinduismus, Sikh und Buddhismus, beschränkt, sind die 110 dicht mit Informationen angereicherten Seiten ein eindrucksvoller Beweis für die religiöse Vielfalt in einer deutschen Großstadt. Würde man noch esoterische Gruppen sowie die Variationsbreite aus der Meditationsszene hinzuziehen, so müßte der Band mindestens doppelt so dick ausfallen, denn ein in diesem Sinne breit angelegter Band zu der deutschen Kleinstadt Marburg (vgl. Hermann Ruttmann: Religionen – Kirchen – Konfessionen. Glaubensgemeinschaften in Marburg, Marburg: REMID 1993) umfaßt bereits mehr als 200 Seiten. Hinzu kommt, daß das Interesse an solchen Publikationen offenbar groß ist. So sind schon drei Auflagen von der Berliner Dokumentation vergriffen, eine vierte ist in Vorbereitung. Auch die Marburger Studie gewinnt ein immer größeres Leserpublikum. Die Arbeiten selbst regen zu ähnlichen Studien für andere Städte an. Dem Vernehmen nach sind solche Investigationen für Frankfurt/M., Hamburg und Hannover in der Planung, ganz zu schweigen von vergleichbaren Versuchen bezüglich englischer und französischer Großstädte. Nicht vergessen sollen in diesem Zusammenhang auch Einzeluntersuchungen sein wie etwa die von Martin Baumann: Der buddhistische Orden Ārya Maitreya Maṇḍala. Religionswissenschaftliche Darstellung einer westlich-buddhistischen Gemeinschaft, Marburg: REMID 1994, oder von demselben Autor die größer angelegte Studie über: Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften, Marburg: diagonal 1993.

Durch die Beschäftigung mit diesen Religionen und Glaubensgemeinschaften erhält die religionswissenschaftliche Forschung eine neue gesellschaftlich relevante Aufgabe. Die Zunft der Religionswissenschaft wird in zunehmendem Maße ihre bisherige Rolle als universitäres »Orchideenfach« verlieren und zu einer immer wichtiger werdenden Teildisziplin im gesellschaftspolitischen und politikwissenschaftlichen Bereich werden. Viele Beispiele sprechen dafür, daß die Religionswissenschaft bereit und fähig ist, sich

dieser neuen Aufgabe zu stellen. Als Beleg sind entsprechende Veranstaltungen mit Öffentlichkeitswirksamkeit zu nennen. So darf in diesem Zusammenhang beispielsweise eine Ringvorlesung vom WS 1992/93 zum Thema »Religions in Europe« an der Universität Bristol erwähnt werden, die demnächst unter der Ägide von Ursula King in Holland im Druck erscheinen wird. Von großer Bedeutung ist diesbezüglich auch die 1. Summer School über Religionen in Europa, die zum Thema »Identità europea e diversità religiosa nel mutamento contemporaneo« in Castello Abbazia di Badia a Passignano in der Nähe von Florenz unter internationaler Dozentenbeteiligung abgehalten und in der ersten Woche »La dimensione pubblica del religioso, le culture, lo stato« (29.8.–2.9.) und in der zweiten Woche »Esperienza religiosa, identità e quotidianità« (5.–9.9.94) behandeln wird.

Angesichts des zunehmend feststellbaren Einflusses religiös fundamentalistischer Kreise auf die Politik in wichtigen Staaten der islamischen Welt überlegt man im Bonner Außenministerium, ob das bisherige politische Konzept einer kohärenten logisch konzipierten Strategiepolitik nicht um die Facette Religion als einem Element neben anderen im politischen Kalkül erweitert werden müsse. Daß jedenfalls religiöse Argumentationen bis in den europäischen Wahlalltag hinein von Bedeutung sein können, belegen zwei Beispiele aus diesem Frühjahr. So wurde bei den Wahlen in Italien die Wahlzeit auf zwei volle Tage (26. und 27. März) ausgedehnt, weil die italienischen Juden gegen den ursprünglich vorgesehenen Wahltermin vom 26. März Einspruch erhoben, da sie wegen der religiösen Ausgehbestimmungen im Zusammenhang mit dem jüdischen Pessachfest beim Festhalten an diesem Wahltag oder einer etwaigen Verlängerung um nur einen halben Tag nicht hätten zur Wahl gehen können. Bei der Landtagswahl in Niedersachsen am 13. März stellten sich neben der traditionell als christlich auftretenden CDU drei weitere Parteien mit religiösem Programm zur Wahl: »Christliche Mitte. Für ein Deutschland unter Gottes Geboten«; »Die Naturgesetz-Partei. Aufbruch zu einem neuen Bewußtsein« [eine Partei mit deutlichem Bezug zur Transzendentalen Meditation] und schließlich die »Partei bibeltreuer Christen« (P.B.C.).

Es wäre jedoch kurzsichtig, die religiöse Vielfalt auf die Politik und die Werbeschriften beschränken zu wollen. Vielmehr ist zu sehen, daß auch Musik und Film in dieser Richtung neue Akzente setzen. Als markanteste Beispiele seien hier der Schallplattenerfolg mit gregorianischen Choralgesängen in Spanien und der Film »The Little Buddha« erwähnt, in dem sowohl eine klassische Einführung in die Grundlehren des Buddhismus geboten als auch eine zukünftige Verankerung des Buddhismus im Westen bis hin zu einer möglichen Reinkarnation eines Lama in einem Jungen in den USA suggeriert wird. Dadurch wird sicherlich die Attraktivität des Buddhismus für Westeuropäer weiter steigen. Schon jetzt übersteigt die Zahl derer, die in Europa den Buddhismus als Religion angenommen haben, deutlich die der Konvertiten zum Islam.

Ein realistischer Blick auf die Religionen vor Ort lehrt folglich, daß Europa zu einem religiösen Markt der Möglichkeiten geworden ist, dessen Vielfalt schon längst weit größer geworden ist, als sich die meisten träumen lassen. Die Religionswissenschaft will und muß diesen neuen Realitäten Rechnung tragen und steht damit vor großen und faszinierenden Aufgaben.

ZUR ERSCHLIESSUNG MISSIONS-GESCHICHTLICHER UND ETHNOLOGISCHER QUELLEN DER DEUTSCHEN SPIRITANER

von Reimund Haas

Das Jahr 1992 mit seinem fünfhundertjährigen Gedächtnis des Beginns der Kolonisation und Evangelisation der »Neuen Welt« bzw. Amerikas zeigte für eine breitere kirchliche Öffentlichkeit exemplarisch das in den letzten Jahrzehnten gewandelte ›Missionsverständnis‹ in Kirche und Theologie. Dieser wesentlich durch die sog. Entkolonialisierung und die theologische Neubesinnung des Zweiten Vatikanischen Konzils gekennzeichnete Wandlungsprozeß im missionarischen Auftrag der Kirche hat auch die klassischen Missionsorden erfaßt. Für die Anpassung des Missionsauftrages an die gesellschaftlichen Bedingungen des dritten Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung in Europa und der Weltkirche ist die missionsgeschichtliche Reflexion allgemein und in den jeweiligen Orden eine unabdingbare Voraussetzung. Grundlage dieser Analysen und Reflexion in den alten und neuen Ortskirchen ist die qualifizierte Erschließung der oft zerstreuten und wenig beachteten Quellen.

Als älteste der neueren apostolisch tätigen Genossenschaften im Erzbistum Köln hat sich die seit 1895 in Knechtsteden (Stadt und Dekanat Dormagen) ansässige Missionsgesellschaft vom Heiligen Geist (Spiritaner) in besonderer Weise dieser Aufgabe gestellt.[1] Nachdem Pater Josef Theodor Rath CSSp. (4.2.1900–9.2.1993) als sein Lebenswerk und als vorbildliche ordenshistoriographische Standardwerke eine fünfbändige deutsche Geschichte der Kongregation, eine Geschichte der deutschen Provinz und ein Totenbuch der deutschen Spiritaner sowie eine Theologie zur Ordensspiritualität vorgelegt hatte, mußte die Ordnung und Erschließung der umfangreichen missionsgeschichtlichen Quellen der Provinz in jüngere Hände gelegt werden.[2]

---

[1] EDUARD HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts 1815–1962*, Köln 1987, 290; *850 Jahre Klosterkirche Knechtsteden 1138–1988*, hg. von der Missionsgesellschaft vom Hl. Geist und dem Förderverein für das Missionshaus Knechtsteden, Neuss 1988; auch JOSEF THEODOR RATH, *Winand Kayser. Der letzte »Mönch« von Knechtsteden*, Dormagen 1987; DERS., *Die Schicksale der Abtei Knechtsteden von 1842 bis 1895*, Köln 1988.

[2] JOSEF THEODOR RATH, *Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist*, 5 Bde., Knechtsteden-Düsseldorf 1972–1983; DERS., *Zur Geschichte der Deutschen Provinz der Kongregation vom Heiligen Geist*, 5 Hefte: (I.) *Die Anfänge der Marienthaler Provinz 1855–1865*, Knechtsteden o.J.; (II.) *Die Marienthaler Provinz 1865–1874*, Knechtsteden o.J.; (III.) *Von Marienthal nach Knechtsteden I 1874–90*, Knechsteden 1966; (IV.) *Von Marienthal nach Knechtsteden II 1890–1885*, Knechsteden 1968; (V.) *Die Knechtstedener Provinz 1895–1948*, Knechtsteden-Düsseldorf 1973; DERS., *Mortuarium der Deutschen Provinz der Kongregation vom Heiligen Geist 1857–1975*, Knechtsteden-Düsseldorf 1976; *Supplementum – Fünfter Teil 1976–1984*, Knechtsteden-Düsseldorf 1985; DERS., *Zur Spiritualität des ehrwürdigen P. Libermann*, 1. Teil, Knechtsteden 1990. Nachruf in: *Kontinente* 28 (1993), Mai/Juni, Ausgabe 39, XIf.

Bei der Trägerschaft zweier großer Gymnasien und vor dem in Deutschland bzw. Mitteleuropa allgemeinen kirchlichen Hintergrund des Mangels an jüngeren und geeigneten Mitgliedern der Kongregation mußte dafür sogar auf Mitarbeiter außerhalb der Gemeinschaft zurückgegriffen werden.[3] Da es sich bei der Ordnung und Erschließung dieser missionsgeschichtlichen und völkerkundlichen Quellen einerseits um eine zeitlich beschränkte Aufgabe handelt und andererseits die Finanzkraft der deutschen Provinz begrenzt ist, griff man 1991 bis 1993 auch im Provinzialat der deutschen Spiritaner zunächst auf eine staatliche Arbeitsförderungsmaßnahme (ABM) zurück.

Dadurch konnte innerhalb von zwei Jahren von Frau Belinda-Maria Peters zunächst der Aktenbestand der deutschen Provinz im Mutterhaus in Knechtsteden zusammengetragen, geordnet, verzeichnet und durch ein Findbuch erschlossen werden. Diese von der Kongregation getragene Maßnahme wurde archivfachlich vom Autor in seiner Eigenschaft als Projektleiter des im Erzbistum Köln von 1985 bis 1993 betriebenen »Neusser Modells der subsidiären Pfarrarchivpflege« mitbegleitet.[4] Nachdem darin neben 41 Pfarrarchivbeständen zunächst als erstes Ordensarchiv das der Neusser Alexianerbrüder rechtzeitig zu deren 500jährigem Jubiläum bearbeitet werden konnte,[5] haben auch die Knechtstedener Spiritaner-Patres frühzeitig vor ihrem 100jährigen Jubiläum in Deutschland im Jahre 1995 die Archivierung ihres ordensgeschichtlichen Erbes beginnen lassen. Als Ergebnis liegt nun für die missionsgeschichtliche und ethnologische Forschung als Arbeitsmittel ein archivisches Findbuch von rund 200 Seiten vor.

Es ist sowohl ein ordensgeschichtliches Findbuch der deutschen Provinz der Spiritaner als auch im Bereich der katholischen Kirche ein thematisches,[6] genauer ein missionsgeschichtliches Inventar für diesen klassischen Missionsorden der katholischen Kirche. Als sog. archivisches »Vollfindbuch« umfaßt seine Systematik mit der »Einleitung« (I.), dem Hauptteil »Bestände der Häuser der deutschen Provinz« (II.) und den Indices (III.) drei große Kapitel mit insgesamt 32 Unterpunkten. Da es sich hierbei um

---

[3] Vgl. MAX HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 2 Bde., Paderborn 1934, ND Aalen 1965, Bd. II, 377–383; *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland*, hg. von JOSEF HASENBERG u. ADAM WIENAND, Köln 1957/1964, Bd. I, 275–278; LEONARD HOLTZ (Hg.), *Männerorden in der Bundesrepublik Deutschland*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1984, 234–239; H.J. KOREN, »Spirito Santo«, in: GUERRINO PELLICIA u. GIANCARLO ROCCA (Hg.), *Dizionario degli instituti di perfezione*, Bd. VIII, Rom 1988, 2024–2031.

[4] Vgl. u.a. REIMUND HAAS, »Peut-on sauvegarder les archives paroissiales dans les paroisses sans les centraliser: L'alternative du modèle de Neuss«, in: *Les archives ecclésiastiques et religieuses à travers les périodes troublées*. Actes du 8e congrès national de l'association des archivistes de l'Eglise de France, 30 novembre – 2 décembre 1987, Paris 1988, 195–201; DERS., »Subsidiäre Pfarrarchivpflege am Beispiel des Erzbistums Köln«, in: HANS AMMERICH (Hg.), *Überlieferung, Sicherung und Nutzung der Pfarrarchive*, Speyer 1991, 80–102; DERS., »Subsidiäre Pfarrarchivpflege am Beispiel des Neusser Modells«, in: *Rheinische Heimatpflege* 29 (1992) 114–123.

[5] *500 Jahre Alexianerbrüder in Neuss 1490–1990. Jubiläums-Festschrift anläßlich des Vertragsabschlusses vom 26. August 1490 zwischen der Stadt Neuss und den Alexianerbrüdern*, hg. von der Kongregation der Brüder vom Heiligen Alexius, Neuss 1990; REIMUND HAAS, »Frühe Spuren der Alexianer in Neuss«, in: *Almanach für den Kreis Neuss 1991*, 49–89; DERS., »Die beiden ältesten Urkunden vom Jahre 1518 im Klosterarchiv der Neusser Alexianer«, in: *Neusser Jahrbuch 1992*, 5–10.

[6] Vgl. BOTHO BRACHMANN (Hg.), *Archivwesen der Deutschen Demokratischen Republik. Theorie und Praxis*, Berlin 1984, 389f; MECHTHILD MAENECKE, »Spezialinventare als theoretisches Problem. Begriffsklärung«, in: *Archivmitteilungen* 41 (1991) 137f.

ein »Pilotprojekt« handelt, soll es sowohl für die Perspektive der Archivistik und Historiographie der Orden als auch für die der Missionsgeschichte eingeordnet und vorgestellt werden.

1. Ordensgeschichtliche Notwendigkeit

Im Archivwesen der katholischen Kirche auf weltkirchlicher und europäischer Ebene, speziell im francophonen Raum,[7] nehmen Ordensangehörige und Ordensarchive eine prägende Stellung ein. So wurde für die französische Ortskirche schon 1974 von Msgr. Dr. Charles Molette, dem Promotor und Nestor des kirchlichen Archivwesens in Frankreich,[8] eine eigene »archivarisch-historische Forschungsgruppe« von Ordensarchivarinnen ins Leben gerufen.[9] In Belgien hat Paul Wynants vorbildliche Studien zur Ordensentwicklung im 19. Jahrhundert vorgelegt.[10] Für die neuere Ordensgeschichte des 19. Jahrhunderts im Erzbistum Köln sind jüngst zwei gute Dissertationen erschienen, die erstmals in größerem Umfang auf der Auswertung von Klosterarchiven basieren.[11]

Demgegenüber liegt im kirchlichen Archivwesen der deutschen Ortskirche die führende Rolle eindeutig bei den Diözesanarchiven. Infolge der kirchenrechtlichen Vorschriften des ersten Codex Iuris Canonici (1917) und vor allem nach der Einführung der Diözesankirchensteuer (1950) konnten die hauptamtlich besetzten deutschen Bistumsarchive besonders in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) mit einer verbesserten personellen Ausstattung einen beachtlichen archivischen Leistungsstand erreichen.[12]

---

[7] Vgl. PAUL DUDON, »Pour écrire l'histoire d'une congrégation religieuse«, und LÉON LEVILLAIN u. R.-N. SAUVAGE, »Comment rédiger l'histoire d'un monastère?« in: VICTOR CARRIÈRE (Hg.), *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, 3 Bde., Paris 1934, 1946, 1940, hier Bd. 2 (1934), 359–379 und 380–408; CHARLES MOLETTE, *Guide des sources de l'histoire des congrégations féminines françaises de vie active*, Paris 1974; CLAUDE LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supèrieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984, dazu: BRIGITTE DEGLER-SPENGLER, »Katholizismus auf weiblich«, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 6 (1987) 239–251; BRIGITTE WACHÉ, *Initiation aux sources archivistiques de l'histoire du catholicisme français*, Lyon 1992, bes. 64–78; ZOE MARIA ISENRING, *Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften. Eine Lebensform am Ende oder an der Wende?* Freiburg/Schweiz 1993.

[8] Vgl. BRIGITTE WACHÉ (Hg.), *L'Histoire des croyants mémoire vivante des hommes. Mélanges Charles Molette*, 2 Bde., Abbeville 1989.

[9] Vgl. *Bulletin de groupe de recherche historique et archivistique des congrégations féminines*, Paris 1974ff, sowie laufende Berichterstattung in: *Bulletin de l'Association des archivistes de l'Eglise de France*, Paris 1 (1974); ab Nr. 27 (1987) *Archives de l'Eglise de France*.

[10] Vgl. PAUL WYNANTS, *Religieuses 1801–1975*, Namur 1981f; DERS., *Les Sœurs de la Providence de Campion et leurs écoles (1833–1914)*, Namur 1984; DERS., »Comment écrire l'histoire d'une communauté de religieuses enseignantes (XIX^{e}–XX^{e} s.)?« in: *Leodium* 72 (1987) 1–36.

[11] Vgl. WOLFGANG SCHAFFER, *Schulorden im Rheinland. Ein Beitrag zur Geschichte religiöser Genossenschaften im Erzbistum Köln zwischen 1815 und 1875*, Köln 1988; GISELA FLECKENSTEIN, *Die Franziskaner im Rheinland 1875–1918*, Werl 1992.

[12] Vgl. u.a. REIMUND HAAS, »Zwischenbilanz des kirchlichen Archiv- und Bibliothekswesens. Entwicklung und Probleme – Handbücher und Führer«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91 (1980), 350–366; HERBERT W. WURSTER, »Katholische Kirche«, in: *Der Archivar* 37 (1984) 408–414; *Führer durch die Bistumsarchive der katholischen Kirche in Deutschland*, hg. von der Bundeskonferenz der kirchlichen Archive in Deutschland, 2. Aufl., Siegburg 1991.

Die von den Leitern der Bistumsarchive in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1966 gegründete »Bischöfliche Hauptkommission für die kirchlichen Archive in Deutschland« erreichte schon 1968 über die Deutsche Bischofskonferenz die Verabschiedung von »Richtlinien für die Erhaltung und Verwaltung der kirchlichen Archive in Deutschland«. In diesen archivischen Grundlagenbestimmungen sind im einführenden Punkt auch die Klosterarchive unter Wahrung ihrer Eigenverantwortlichkeit und Autonomie angesprochen. In den insgesamt elf Punkte umfassenden Richtlinien werden unter anderem sowohl »die Klöster außerhalb eines Provinzialverbandes« (6.) als auch die »Oberen der Orden mit Provinzialverfassung« (7.) in die Verantwortung genommen, für »befähigte Archivverwalter« zu sorgen. Der von den Ordensoberen »zu ernennende Archivar« bzw. die Ordensarchivarin hat nach Punkt 7 der Richtlinien »insbesondere für die Inventarisierung des gesamten schriftlichen Überlieferungsgutes in seinem Bereich Sorge zu tragen«.[13]

Während in den folgenden Jahren diese und andere Empfehlungen der Deutschen Bischofskonferenz von den Diözesanarchiven aktiv umgesetzt wurden, blieb die bei den Ordensgemeinschaften sichtbar gewordene Resonanz beschränkt auf die Mitarbeit je eines Vertreters der drei Ordensgruppen (Priester-, Schwestern- und Brüderorden) in der Bischöflichen Hauptkommission bzw. der seit 1983 als Nachfolgerin fungierenden »Bundeskonferenz der kirchlichen Archive in Deutschland« sowie auf die sog. »Ordenskurse«. In diesen wurden vor allem Archivarinnen der weiblichen Ordensgemeinschaften Anleitungen und Hilfen für die Archivierung ihrer Bestände gegeben, wobei sich vor allem der Archivar am Historischen Archiv des Erzbistums Köln, Dr. theol. Jakob Torsy († 1990), besondere Verdienste erwarb.[14]

Die Notwendigkeit der qualifizierten Archivierung der Schriftgutüberlieferung hat in den achtziger Jahren in Deutschland der Staat in »Archivgesetzen« des Bundes und der Länder festgeschrieben.[15] Dabei war den beiden großen Kirchen die Möglichkeit

---

[13] *Richtlinien für die Erhaltung und Verwaltung der kirchlichen Archive in Deutschland, 23.–26.9. 1968: Führer durch die Bistumsarchive der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin*, hg. von der Bischöflichen Fachkommission für die kirchlichen Archive in Deutschland, München–Zürich 1977, 19f; BARBARA MÖCKERSHOFF, »Verordnungen, Richtlinien und Empfehlungen zum Archivwesen der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland von 1966 bis 1976«, in: *Der Archivar* 31 (1978) 71–90, hier 73f; auch: *Führer durch die Bistumsarchive der katholischen Kirche in Deutschland*, [2]1991, 47f.

[14] Zu der rühmlichen Ausnahme der sog. »Ordenkurse« als innerkirchlicher Weiterbildungsveranstaltung vgl. MARIANNE SCHEPP, »Fortbildung für Archivarinnen«, in: *Festschrift 25 Jahre VOD, Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands, 1954–1979*, Trier 1979, 87f; REIMUND HAAS, »Entwicklung der Archivpflege der katholischen Kirche in Rheinland und Westfalen«, in: *Beiträge zum rheinischen Archivwesen I*, hg. von KURT SCHMITZ, Köln–Bonn 1983, 33–94, hier 70, 92; HANS-JOACHIM KRACHT, »Archiv- und Registraturmitarbeiterinnen in Kloster- und Ordensarchiven«, in: *Der Archivar* 41 (1988) 457; *Führer durch die Bistumsarchive der katholischen Kirche in Deutschland*, [2]1991, 23f; REIMUND HAAS, »Lehrgang zum Archivwesen für Ordensfrauen«, in: *Der Archivar* 47 (1994) 404f.
Zu den Verdiensten von Jakob Torsy vgl.: AUGUST LEIDL (Hg.), *Bistumspatrone in Deutschland. Festschrift für Jakob Torsy zum 9. Juni/28. Juli 1983*, München–Zürich [2]1985; MAGDALENE CHRIST, REIMUND HAAS, WOLFGANG SCHMITZ (Bearb.), *Historisches Archiv des Erzbistums Köln. »Aus der Arbeit des Historischen Archivs des Erzbistums Köln«. Ausstellung aus Anlaß der Verabschiedung von Dr. Jakob Torsy am 15. November 1986 in der Diözesanbibliothek vom 12. bis zum 30. Januar 1987*, Köln 1986; HANS JOACHIM KRACHT, »Nachruf: Dr. theol. Jakob Torsy (1908–1990)«, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 43 (1991) 502–504.

[15] Vgl. RAINER POLLEY (Hg.), *Archivgesetzgebung in Deutschland. Beiträge eines Symposions*, Marburg 1991.

eingeräumt, ihr Archivwesen in eigener Kompetenz zu regeln.[16] Für die Bistümer der katholischen Kirche hat dies die »Bundeskonferenz der kirchlichen Archive in Deutschland« durch die »Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der Katholischen Kirche« getan, die inzwischen in allen deutschen Diözesen in Kraft getreten ist.[17]

Obwohl für die katholische Kirche keine Verpflichtung zur Entsprechung von Nutzungswünschen Dritter besteht, ermöglicht die »Anordnung« im Interesse der geschichtlichen Wahrheit, die kirchlichen Archive für die historische Forschung zu öffnen. Sie regelt neben der Sicherung des Archivgutes im einzelnen die Nutzung der Diözesan- und Pfarrarchive sowie der sonstigen der Leitung des Diözesanbischofs unterstehenden Archive.

Auch für die Orden und Kongregationen in Deutschland besteht der Anspruch und die Erwartung, wenn sie der Verpflichtung ihres archivischen Erbes gerecht werden und möglichen Fehlentwicklungen vorbeugen wollen, diese »Anordnung« für ihren Bereich zu übernehmen und zu realisieren. So hat die Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im Jahre 1988 an die Adresse der bisher nicht in den Geltungsbereich der »Anordnung« fallenden Archiveigner, wie die »Ordensinstitute, Säkularinstitute und Gesellschaften des Apostolischen Lebens sowie kirchlichen Vereinigungen ...«, die Empfehlung ausgesprochen, »für ihren Bereich eine entsprechende Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive zu erlassen.«[18]

Aber über das Archivwesen der etwa 300 weiblichen und über 100 männlichen (95 Priester- und 14 Brüderorden) Ordensgemeinschaften in Deutschland kann bisher nur wenig Konkretes und Erfreuliches bilanziert werden. Obwohl im vereinigten Deutschland nach vorsichtigen Hochrechnungen von etwa 1000 größeren und kleineren Ordensarchiven auszugehen ist, werden sie beispielsweise im einschlägigen Artikel des neuen Lexikons für Theologie und Kirche nicht eigens erwähnt.[19] Von rühmlichen Ausnahmen abgesehen müssen die meisten Ordensarchivare und Ordensarchivarinnen in den vielfach durch starke Überalterung und zunehmenden Mitgliederrückgang gekennzeichneten Orden und Kongregationen ihre Aufgaben neben anderen Verpflichtungen ausüben. So bemühen sich viele OrdensarchivarInnen bei zuweilen geringem Ansehen innerhalb der eigenen Gemeinschaft und äußerer Isolierung mit teilweise unzureichender

---

[16] Für die evangelische Kirche vgl.: »Kirchengesetz zur Sicherung und Nutzung von kirchlichem Archivgut der Evangelischen Kirche der Union (Archivgesetz)«, in: *Amtsblatt der Evangelischen Kirche in Deutschland* 42 (1988) Heft 9, 266f; HELMUT BAIER, »Archivrechtliche Regelungen im kirchlichen Bereich«, in: *Der Archivar* 42 (1990) 54–57.

[17] Vgl. TONI DIEDERICH, »Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der Katholischen Kirche. Einführung und Textabdruck«, in: *Der Archivar* 42 (1989) 187–198, bzw.: *Archivgesetzgebung und PC im Archiv*, Köln–Bonn 1989, 47–60; *Führer durch die Bistumsarchive der katholischen Kirche in Deutschland*, ²1991, 58–61.

[18] Vgl. TONI DIEDERICH, »Anordnung über die Sicherung und Nutzung der Archive der Katholischen Kirche. Einführung und Textabdruck«, in: *Der Archivar* 42 (1989) 189f, bzw.: *Archivgesetzgebung und PC im Archiv*, Köln–Bonn 1989, 50; *Führer durch die Bistumsarchive der katholischen Kirche in Deutschland*, ²1991, 61.

[19] Für diese Angaben gilt der herzliche Dank der Generalsekretärin der Vereinigung höherer Ordensoberinnen Deutschlands (VOD), Schwester M. Adalberta Oeking ADJC (Bonn) und dem Generalsekretär der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO), Pater Wolfgang Schumacher O.Carm. (Bamberg). Vgl. TONI DIEDERICH, »Archivwesen, kirchliches«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Freiburg 1993, 949–952.

technischer Ausstattung, die wachsenden Arbeiten in ihren »lebenden Archiven« zu erfüllen. Als »lebende Archive« sind auch die Ordensarchive und -registraturen zu bezeichnen, da selbst bei kleiner werdenden Mitgliederzahlen in unserer »bürokratisierten Gesellschaft« die Verwaltungsabläufe sich immer komplexer gestalten und damit der Schriftgutanfall fortlaufend größer wird.

Bereits vor diesem nicht leichten Hintergrund des Archivwesens der Orden und Kongregationen in Deutschland in einer Phase des Übergangs von der volkskirchlichen zur »postmodernen« Epoche gewinnt der Aufbau des Provinzarchivs der Spiritaner in Knechtsteden seine besondere Bedeutung. Die deutsche Provinz der Kongregation erfüllt damit beispielhaft einen päpstlichen Auftrag. Denn schon Papst Johannes XXIII. veröffentlichte in Anknüpfung an ältere Traditionen der Kirche am 5. Dezember 1960 einen Erlaß an die »Ordinarien und Ordensoberen Italiens über die Verwaltung der Archive«, der speziell für das gesamte kirchliche Archivwesen der Ordensgemeinschaften besondere Bedeutung einnimmt. Danach sollen die Oberen der Ordensprovinzen u.a. »Beauftragte für die Archive ernennen«. Zu deren »Hauptaufgaben« gehört es nach Punkt sieben dieser päpstlichen Verlautbarung, dafür zu sorgen, »daß jedes Archiv in Ordnung gehalten und das vorgeschriebene Inventarverzeichnis geführt wird«.[20] Aus archivwissenschaftlicher Perspektive sind bisher nur wenige Spuren von einer Rezeption und Umsetzung dieser älteren päpstlichen Empfehlung bei den Ordensgemeinschaften festzustellen.

Diese päpstlichen Impulse wurden 1988 durch die an der römischen Kurie neu gegründete »Päpstliche Kommission zum Erhalt des künstlerischen und historischen Erbes der Kirche« verstärkt. Sie war bis zum 4. Mai 1993 zunächst der vatikanischen Kongregation für den Klerus eingegliedert und soll sich mit den Bereichen »Kunst, Archiv- und Bibliothekswesen« befassen. Die seitdem selbständige »Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche«, die zuständig sein soll für den Erlaß von Direktiven für die gesamte Kirche, hat inzwischen begonnen, mit den Bischöfen der gesamten Kirche Kontakt aufzunehmen, um ihre Aufgaben zu erläutern. Das Wissen um die Arbeit der Kommission scheint in Deutschland bisher auf einen exklusiven Kreis beschränkt zu sein und wurde anscheinend noch nicht von den Ordensarchivaren rezipiert.[21]

---

[20] »Instruzioni agli eccellentissimi e ai reverendissimi superiori religiosi d'Italia sull'amministrazione degli archivi (5.12.1960)«, in: *Acta Apostolicae Sedis* 52 (1960) 1022–1025; ALFRED COHAUSZ, »Der Heilige Stuhl und die kirchliche Archivpflege der Neuzeit«, in: *Der Archivar* 15 (1962) 203–208; REIMUND HAAS, *Entwicklung der Archivpflege der katholischen Kirche in Rheinland und Westfalen*, 33–94, hier 64f; zuletzt: *Führer durch die Bistumsarchive der katholischen Kirche in Deutschland*, ²1991, 43–46.

[21] Vgl. JOHANNES PAULUS PP II., »Constitutio apostolica de romana curia, Pastor Bonus 28.6. 1988«, in: *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988) 841–912, hier aa 99–104, 885f; VINCENZO MONACHINO, »Die ›Associazione Archivistica Ecclesiastica‹ und das kirchliche Archivwesen in Italien«, in: HELMUT BAIER (Hg.), *Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Referate und Fachvorträge des 6. Internationalen Kirchenarchivtags Rom 1991*, Neustadt 1992, 241–252, hier 250; *Deutsche Tagespost* 46 (1993) Nr. 54, 6.5., 6.

So finden sich bisher in der deutschen Literatur nur veröffentlichte Findbücher von Ordensarchiv-Beständen, die in staatlichen Besitz gelangt sind.[22] Speziell bei dem missionsgeschichtlichen Vergleich können die französischen Archive der katholischen Kirche[23] und die evangelischen Kirchenarchive in Deutschland[24] schon auf gute Modelle blicken. Gut erforscht sind beispielsweise die Bestände der Evangelischen Missionsgesellschaften, wie Ulrich van der Heyden jüngst am Beispiel der »Berliner Missionsgesellschaft«[25] gezeigt hat. Selbst in den Forschungen zum Missions-Imperialismus wird nur vereinzelt auf Ordensüberlieferungen zurückgegriffen.[26] So konnte Horst Gründer für seine grundlegende Studie über christliche Mission und die deutsche Kolonialzeit nur auf das Generalarchiv der Spiritaner in Chevilly/Paris zurückgreifen, noch nicht aber auf das der deutschen Provinz in Knechtsteden.[27]

Bei dem Provinzarchiv der deutschen Spiritaner handelt es sich um ein sogenanntes »mehrzelliges Archiv«, d.h. es enthält Schriftgutüberlieferungen aus mehreren Häusern der Provinz und umfaßt insgesamt 610 Verzeichnungseinheiten. Entsprechend dem allgemeinen archivwissenschaftlichen Standard für ein archivisches Vollfindbuch werden im Einleitungsteil (I.) zunächst kurz die Ordens- und Archivgeschichte skizziert. Dazu gehört als Besonderheit neben der Liste der Provinziale die Kurzbeschreibung der Missionsgebiete der deutschen Spiritaner. Die anschließende Bibliographie der wichtigsten ordensgeschichtlichen Veröffentlichungen wird abgerundet durch einen Überblick über die Quellenüberlieferung zum Kloster Knechtsteden in den umliegenden kirchlichen und staatlichen Archiven.

---

[22] Vgl. z.B. ANTON GÖSSI, *Das Archiv der oberdeutschen Minoritenprovinz im Staatsarchiv Luzern*, Luzern–München 1979; HANS J. DOMSTA, »Inventar des Archivs der Kölnischen Provinz der Franziskaner im Stadtarchiv Düren«, in: *Dürener Geschichtsblätter* 68 (1979) 103–147; 69 (1980) 115–157; 70 (1981) 49–100; JOHANNES SIMMERT, *Inventar des Archivs der Kartause St. Beatusberg vor Koblenz*, Koblenz 1987.

[23] Vgl. *Les archives missionaires. Actes du 9e congrès national des Archivistes de l'Eglise de France, Paris 30 novembre, 1er et 2e décembre 1990*, Paris 1991; BRIGITTE WACHÉ, *Initiation aux sources archivistiques de l'histoire du catholicisme français*, 67–72; REIMUND HAAS, »Missionsarchive im Wandel«, in: *Der Archivar* 46 (1993) 460.

[24] Vgl. WOLFGANG EGER, »Das Archivgut der Missionswerke, verdeutlicht am Archiv der Ostasienmission«, in: *Allgemeine Mitteilungen (der) Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche*, Nr. 25, November 1984, 1–27; HELMUT TALAZKO, »Handbuch des kirchlichen Archivwesens, Teil 2. Ein Zwischenbericht«, in: Ebd., Nr. 28, Februar 1990, 49–63.

[25] REINER OELSNER, »Das Archiv der Berliner Missionsgesellschaft als Primärquelle für historische Forschungen«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 42 (1986) 276–286; ULRICH VAN DER HEYDEN, »Das Archiv und die Bibliothek der Berliner Missionsgesellschaft – eine kaum bekannte Quelle für Ethnologen und Überseehistoriker«, in: *Archivmitteilungen* 42 (1993) 1–11.

[26] Vgl. u.a. KARL HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus*, München 1981; OSKAR STOFFEL, *Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonistischer Sicht*, Immensee 1984; GIANCARLO COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984; DERS., »Mission und Kommunikation. Zum Beitrag von Missionswissenschaft für die Gegenwärtigkeit von Theologie«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74 (1990) 1–18; GERHARD BESIER, »Mission und Kolonialismus im Preußen der Wilhelminischen Ära«, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 3 (1992) 239–253; DERS., *Religion, Nation, Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn 1992, 137–151, 254–256.

[27] Vgl. HORST GRÜNDER, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*, Paderborn 1982, 391, und »Spiritaner« im Register.

Keine Überlieferung ist in Knechtsteden erhalten geblieben aus der ersten Phase der Spiritaner in Deutschland. Den 1863 in Kaiserswerth, Marienthal und Marienstadt gegründeten ersten deutschen Niederlassungen war nur eine Existenz von rund 10 Jahren beschieden, da die Spiritaner als »jesuitenverwandt« bereits mit dem ersten Reichs-Kulturkampfgesetz von 1872 wegen ihrer »staatsgefährdenden« Tätigkeit aus dem Deutschen Reich ausgewiesen wurden.[28]

Das Findbuch zum Provinzarchiv enthält auch keine Archivalien zur Geschichte der im Jahre 1130 als Tochterkloster von Prémontré aus in Knechtsteden gegründeten bedeutenden Prämonstratenserabtei. Deren Archiv ging größtenteils in den Wirren der Französischen Revolution im Jahre 1795 unter.[29] Nachdem der letzte Chorherr Winand Kayser († 1842) die Klostergebäude vor der Zerstörung gerettet hatte, brannten jedoch Kirche und Klostergebäude im Jahre 1869 weitgehend aus. Als die an Knechtsteden interessierten Beuroner Benediktiner im Jahre 1893/94 dem rheinischen Maria Laach für eine Neugründung den Vorzug gaben, konnte der erste Superior der deutschen Provinz, Pater Amandus Acker CSSp. (1848–1923), sich dort niederlassen. Der preußische Kultusminister Robert Bosse hatte am 12. Februar 1895 seine Zustimmung gegeben zu »einer Niederlassung in Knechtsteden betreffs Ausbildung deutscher Missionare für die Heidenmission, namentlich in Deutsch-Ostafrika«.[30]

So ist der Hauptteil des Inventarbandes (II.) nach den Häusern der deutschen Provinz dementsprechend in vier Teile (A–D) aufgeteilt. Mit 428 Nummern stellt das Missionshaus Knechtsteden als »Mutterhaus« den größten Teilbestand (A) dar. Der dortigen Überlieferung zur Geschichte der deutschen Provinz vorangestellt sind nur wenige übergeordnete Dokumente zur allgemeinen Ordensgeschichte der Missionsgesellschaft vom Heiligen Geist, wie beispielsweise die Regeln der Kongregation und Protokolle der Generalkapitel sowie die Gelübdevorschriften. Denn die im Generalatsarchiv der Spiritaner in Chevilly liegenden Quellen zur deutschen Provinzgeschichte können vom archivischen Provenienzgedanken her nur separat erschlossen werden, was in einem eigenen Projekt geplant ist.

Rund 100 Akteneinheiten dokumentieren Aufbau und Entwicklung der deutschen Provinz aus der Perspektive von Knechtsteden (2.). Hier war von 1896 bis 1968 als »Kleines Scholastikat« die Missionsschule angesiedelt, aus der sich das heutige Gymnasium entwickelte. Als »Großes Scholastikat« war von 1903 bis 1967 in Knechtsteden die ordenseigene philosophisch-theologische Hochschule für die Klerikerausbildung in Deutschland beheimatet. Das innere Leben spiegelt sich in den Tagebüchern, Profeß- und Kapitelsunterlagen der Patres- und der Brüderkommunität wider. Die Werbung für den Missionsgedanken lief u.a. über die Missionshäuser sowie über das »Liebeswerk

---

[28] Vgl. JOSEF THEODOR RATH, *Zur Geschichte der Deutschen Provinz der Kongregation vom Heiligen Geist*, Heft I., 26–32; DERS., ebd., Heft II., 3–9; EDUARD HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts 1815–1962*, Bd. 5, 556–558.

[29] Vgl. FERDINAND EHLEN, *Die Prämonstratenser-Abtei Knechtsteden. Geschichte und Urkundenbuch*, Köln 1904; FRIEDRICH WILHELM SAAL, *Die Abtei Knechtsteden im 17. Jahrhundert*, Averbode 1962; 850 Jahre Klosterkirche Knechtsteden 1138–1988 (= Anm. 1).

[30] JOSEF THEODOR RATH, *Zur Geschichte der Deutschen Provinz der Kongregation vom Heiligen Geist*, Heft V., 16.

vom Heiligen Geist«, das sich bis zur kirchengeschichtlichen Epochengrenze des II. Vatikanums an die Laien und Freunde des Ordens richtete.

Dieser erste ordensgeschichtliche Schwerpunkt wird durch Personalunterlagen über »Ordensangehörige« (3.) ergänzt. Darunter befinden sich neben Nachrufen und Lebensbildern von Patres und Brüdern auch Weihe und Jubiläumsberichte über die Missionsbischöfe F.X. Vogt (Deutsch-Ostafrika 1906) und Peter Kelleter (Südafrika 1950, † 7.1.1991).[31]

Nach Umfang und missionsgeschichtlicher Bedeutung machen im Teilbestand Knechtsteden die »Nachlässe der Patres und Brüder« (5.) mit rund 250 Verzeichnungseinheiten die größte Untergruppe überhaupt aus. Von den insgesamt 43 verschiedenen Nachlässen und Nachlaßsplittern stammen 30 von Patres und die übrigen von Brüdern. Neben persönlichen Unterlagen und Korrespondenzen finden sich hierin Berichte, Tagebücher, Memoiren und Erzählungen, die Zeugnis vom konkreten Alltagsleben der Missionare in den verschiedenen Missionsgebieten geben.

Von den Nachlässen der Patres ist ordensgeschichtlich zunächst der des Gründers und ersten Provinzials der deutschen Provinz, Pater Amandus Acker, zu nennen. Nachdem er zwischen 1875 und 1894 als Sansibarmissionar Erfahrungen und Ansehen erworben hatte, wurde er nach seiner Rückkehr nach Deutschland zu einer Leitfigur der Volksmission und trug nicht unwesentlich dazu bei, daß der Missionsgedanke in der Zeit um die Jahrhundertwende im deutschen Katholizismus große Resonanz fand. In seinem Nachlaß ist ein Großteil der Reden und Aufsätze zu zeitgenössischen Fragen der Mission und Kolonialpolitik bis zum Jahre 1919 erhalten.[32]

Die ganze Breite der Provinzgeschichte der deutschen Spiritaner spiegelt sich in dem zweitgrößten Bestand des Archivs, dem des »Kölner Provinzialates« (B). Unter den rund 150 Verzeichungseinheiten befinden sich neben den Kapitelsakten der Kongregation und Korrespondenzen der Provinziale (8.2.) auch zentrale und ergänzende Überlieferungen zu den Missionshäusern (3.) und Missionsschulen (4.) sowie den Missionsgebieten. Nicht nur die Korrespondenz mit den »im Zweiten Weltkrieg internierten Patres und Brüdern« (8.3) zeigt, wie sehr die Ordensgeschichte von den Phasen der Kirchengeschichte mitgeprägt war.

Von den weiteren Häusern in der deutschen Provinz ließen sich eigene Provenienzen für das Missionshaus St. Guido in Speyer (seit 1922) (C) mit Missionsschule (2.), Noviziat (3.) und Spätberufenen-Institut sowie für das Missionshaus Heilig Geist in Broich (bei Aachen, seit 1903) (D) bilden. Zu den nicht mehr bestehenden Missionshäusern bzw. -schulen in Buchen (1953–1985), Donaueschingen (1922–1993), Heimbach (1913–1924), Menden (1925–1980), Neuscheuren (1903–1919), Winterberg

---

[31] Zu Msgr. Franz Xaver Vogt CSSp. (1870–1943), »einem der erfolgreichsten Bischöfe in der neueren Missionsgeschichte Afrikas«; vgl. JOSEF THEODOR RATH, *Mortuarium der Deutschen Provinz der Kongregation vom Heiligen Geist 1857–1975*, 154, Nr. 1943.

[32] Vgl. ERNST BISMARCK, *Le P. Amand Acker 1848–1923*, Knechtsteden 1925; JOSEF THEODOR RATH, *Zur Geschichte der Deutschen Provinz der Kongregation vom Heiligen Geist*, Heft V., bes. 14–71; DERS., *Mortuarium der Deutschen Provinz der Kongregation vom Heiligen Geist 1857–1975*, 87–89, Nr. 235. Vgl. auch die verschiedenen Berichte in: *Echo aus den Missionen* 1 (1899).

(1922–1924) und Zabern (1899–1919) finden sich dagegen nur Quellen in den Überlieferungen des Mutterhauses und Provinzialats.[33]

Die Erschließung des Aktenbestandes der deutschen Provinz im Hinblick auf die Ordensgeschichte wird abschließend dadurch abgerundet (III.), daß die Bearbeiterin im Findbuch neben dem üblichen Personen- und Ortsindex je ein spezielles Namensregister für die Spiritaner der deutschen Provinz und die aus anderen Provinzen erstellt hat.

2. *Missionsgeschichtliche Bedeutsamkeit*

Nach diesem zunächst mehr ordensgeschichtlichen Überblick über das Provinzarchiv sollen nun vor allem noch missionsgeschichtliche und ethnologische Teilbestände und Schwerpunkte angeführt werden. Als Orientierung hilfreich ist dabei vor allem die Kenntnis über die Missionsgebiete der deutschen Spiritaner in Brasilien (ab 1920), Kamerun (1912–1919), Nigeria (1930–1940), Südafrika (ab 1923) und Tanzania (1896–1919). Deutsche Patres und Brüder arbeiteten aber auch in den Missionsgebieten anderer Spiritanerprovinzen, z.B. in Angola 1922–1935 und in Zaire ab 1912. Hierzu finden sich Überlieferungen sowohl im Knechtstedener (A 4.) als auch im Kölner Teilbestand (B 6.). Diese Missionsgebiete, die die deutschen Spiritaner im Laufe der vergangenen 100 Jahre übernommen haben, waren »missionarisches Neuland«. Wie die in beiden Gruppen dazu überlieferten Materialien und Korrespondenzen dokumentieren, haben die deutschen Spiritaner in diesen Einsatzgebieten nicht nur die Fundamente für die Missionierung der indigenen Bevölkerung gelegt, sondern auch die ersten Kapitel der Missionsgeschichte dieser Gebiete geschrieben.

So findet man hier z.B. Berichte über die erste Ausreise von Missionaren nach Afrika und Südamerika, Baupläne der Kathedrale in Cruzeiro (Brasilien), von Spiritanern abgefaßte Schriften in den einheimischen Sprachen zur religiösen Unterweisung der Bevölkerung oder aber ein Verzeichnis der Drucktypen der Druckerei einer Missionsstation. Die Briefe des Musikwissenschaftlers Pater Dr. Herbert Douteil CSSp., die auszugsweise schon in seinen Büchern publiziert wurden,[34] vermitteln ein sehr detailliertes Bild über die heutige Lage der Mission im Norden Brasiliens, wie sie trotz moderner Kommunikationsmittel bisher kaum dokumentiert wurde.

Im Teilbestand des Klosters Knechtsteden ist unter den Nachlässen der von Pater Berthold Kromer CSSp. (1900–1960) mit 130 Verzeichnungseinheiten nach Umfang und Bedeutung der größte (A 5.1.18). Die Grundlage für die umfänglichen Aufzeichnungen, Exzerpte und Materialsammlungen zu Missionsmethoden und -geschichte legte er zwischen 1929 und 1931 auf einer Reise durch alle Arbeitsgebiete der Kongregation in Afrika.[35] Durch die weiterhin überlieferten zahlreichen Fotographien und umfangrei-

---

[33] Vgl. die verschiedenen Berichte ebd.

[34] Vgl. HERBERT DOUTEIL, *Unter dem Kreuz des Südens*, Dormagen 1983; DERS., *Mosaik der Hoffnung*, Dormagen-Cruzeiro do Sul 1987; DERS., *Nur ein Tropfen*, Dormagen-Cruzeiro do Sul 1991.

[35] Vgl. BERTHOLD KROMER, *Vom neuen Afrika, Als Forscher, Missionar und Filmoperateur durch den mißverstandenen Erdteil*, Düsseldorf ²1932.

chen Filme liegt außergewöhnlich gutes Quellenmaterial zu Vorgängen und Ereignissen in den verschiedenen Spiritanermissionen vom Beginn der dreißiger Jahre vor. Des weiteren sei stellvertretend für die ethnologische, linguistische und missionsgeschichtliche Überlieferung in den Nachlässen der Patres nur der von Pater Matthias Dierichsweiler CSSp. (1903–1990) genannt (A 5.1.5). Darin sind bisher kaum bekannte Wörterbücher und Grammatiken zu den indigenen Sprachen Nigerias (Ibo und Tiv) erhalten, die er während seiner Internierung in einem englischen Camp in Kinsington/Jamaica verfaßte. Der Nachlaß von Pater Wilhelm Hansen CSSp. (1908–1989) beinhaltet eine umfangreiche Materialsammlung zur Spiritanermission in Nigeria und Brasilien von den dreißiger bis in die achtziger Jahre (A 5.1.9).

Entsprechend der bis zum II. Vatikanum existierenden strikten Trennung der Lebens- und Arbeitsbereiche von Patres und Brüdern dokumentieren die Brüdernachlässe (A 5.2) die Missionsgeschichte aus einer anderen Perspektive. Sie zeichnen in ihren mehr persönlich eingefärbten Erlebnisberichten vor allem ein Bild vom Alltagsleben in den Missionsgebieten. Die »Vita Bennonis« von Bruder Benno Casper CSSp. (1879–1957) erzählt über 70 Jahre Missionsarbeit in Ostafrika und Trinidad, Bruder Camillus Eller CSSp. (1884–1959) verfaßte ein zweibändiges »Memoirs aus dem Werdegang einer Kaffe-Pflanzung«, und von Bruder Joseph Zeyen CSSp. (1872–1955) ist ein Unterrichtsentwurf aus dem Jahre 1952 für eine Secondary School überliefert über die »Zubreitung und Konservierung von Nahrungsmitteln ...«.

Eine Voraussetzung für die Expansion der katholischen Mission in Übersee war die in Deutschland sich vor der Jahrhundertwende in Gesellschaft und Kirche ausbreitende Kolonial- und Missionsbewegung. Dieser »Heimatmission« entsprechend befinden sich in den beiden Hauptbeständen des Provinzarchivs unter den Untergruppen »Missionswerbung« (A 4.2, B 6.3) ordenseigene Werbeschriften und Missionsvorträge. Von der Entwicklung der Missionsbewegung und der Arbeit der Spiritaner an der »heimatlichen Missionsfront« zeugen verschiedene Überlieferungen wie Programme von Missionsveranstaltungen und Missionsfesten, Werbeschriften für den Missionarsberuf oder Dankkarten für den »Kauf von Heidenkindern«.[36] Die neuere Konzentration der Missionsarbeit zeigt sich besonders in der Überlieferung über die Zusammenarbeit mit den anderen deutschen Missions- und Entwicklungshilfe-Einrichtungen (B 7) bis hin zur Gründung der neuen Missionszeitschrift »Kontinente« im Jahre 1966.

Mit der Ordnung und Verzeichnung des Provinzarchivs der deutschen Spiritaner wurden nicht nur die Überlieferungen zur Geschichte der deutschen Spiritaner erschlossen. Für die ehemaligen und heutigen Arbeitsgebiete der Spiritaner in Afrika und Südamerika wurden zugleich umfangreiche Primär- und Sekundärquellen zur Missionsgeschichte zugänglich gemacht, die bisher und abgesehen vom verstorbenen Pater Rath für die Forschung nicht zugänglich waren. Wie nur kurz skizziert werden konnte, stellt sich mit der bevorstehenden Errichtung des Provinzarchivs der deutschen Spiritaner in Knechtsteden nicht nur ein zweites, archivarisch qualifiziert erschlossenes Ordensarchiv

---

[36] Vgl. JOSEF THEODOR RATH, *Zur Geschichte der Deutschen Provinz der Kongregation vom Heiligen Geist*, Heft V., 30–47.

im Erzbistum Köln vor, sondern auch ein neues Feld für missionswissenschaftliche Forschungen.

Summary

In Germany, there are about 1000 archives of religious orders and congregations of the Catholic Church. However, the ecclesiastical archivist and the missionary researcher know very little about their rich archival tradition and their contents. From 1985 the author managed a unique subsidiary archives service project (»Subsidiäre Pfarrarchivpflege«) for the parish archives in the region of Neuss. First of all, 41 parish archives and the old archives of the Alexian Brothers were dealt with by more than 10 collaborators, who were mainly sponsored by public work scheme grants. Likewise the archives of the German Province of the Spiritan Congregation (Congregatio S. Spiritus sub tutela Immaculati Cordis Beatissimae Virginis Mariae, CSSp.) were handled by B.-M. Peters from 1991 to 1993. The Spiritans are the oldest of the missionary congregations in the archbishopric of Cologne and will celebrate in 1995 their centenary of active service in Knechtsteden (Community of Dormagen, situated between Neuss and Cologne). Thus, their records needed to be arranged in time.

The result of the pilot project is a finding aid of about 200 pages. It does not only deal with the history of the German Province of the Spiritans (1.) but also with the history of missions in the Catholic Church. This means of reference conveys the titles of 610 items and discloses the following classification of records: the mother-house in Knechtsteden (A), the provincial office in Cologne (B) and the former and the still existing houses in Spire (C) and Broich (D). Furthermore, it presents the documentation of the internal life, the diverse activities and the changing of the religious way of life of the Spiritans after the Second Vatican Council.

The Spiritan Archives in Knechtsteden are of great importance to the history of missionaries in those countries where the German Spiritans lived and worked, i.e., in Brasil, Cameroon, Nigeria, South Africa and Tanzania (2). The 43 collections of personal documents of the Fathers and Brothers who worked within the missions have a special significance for ethnology, e.g. the extensive collection of manuscripts of Father Berthold Kromer († 1960) dealing with the indigenous languages in Nigeria. The personal papers of the Spiritan Brothers reflect daily life in the missionary stations. Finally, these files disclose how, in Germany, the publicity campaign at home on behalf of the missions and their organisations have changed during the past hundred years.

This method of processing the archives of the German Province of the Spiritan Congregation, reveals the historical documentation as a prototype of the archives of religious orders and also for ecclesiastical history. The Spiritan sources of their activities in Africa and South America are now easily accessible for research into the history of missions, whereas before they could only be used by the German historian of the Spiritan Congregation, Father Josef Theodor Rath CSSp. (1900–1993).

GEDANKEN ZU EINER GESCHICHTE DER INDISCHEN MYSTIK[1]

von Tilmann Vetter

Einleitung

Anregung und Voraussetzung für den folgenden Vortrag sind die beiden bisher erschienenen Bände (1990 und 1993) von Kurt Ruhs »Geschichte der abendländischen Mystik«. Die Anregung besteht darin, ein ähnliches Konzept für eine Geschichte der Mystik in Indien zu entwerfen, zumindest für die ältere Zeit, in der mein Forschungsschwerpunkt liegt. Der Begriff Mystik wird also nicht mehr nur, wie schon gebräuchlich, auf einzelne indische Texte oder Textgruppen angewandt. Statt dessen soll ein Überblick geschaffen werden. Mit der Bezeichnung »Geschichte« werden dabei keine allzu großen Ansprüche verbunden. Wie bei Ruh soll in kondensierter und oft auch wörtlicher Form ein Eindruck von den Quellen vermittelt, nach Möglichkeit ein Bezug auf Früheres und Späteres hergestellt und eine Vermutung über den Erfahrungsgehalt ausgesprochen werden. In der Diskussion wird die wichtigste Forschungsliteratur berücksichtigt und damit den Kennern erneut und einem interessierten Publikum erstmalig vor Augen geführt.

Die Voraussetzung besteht darin, daß ich nicht auf allerlei bis jetzt versuchte Bestimmungen und Einteilungen von Mystik (und sei es auch nur Indiens) eingehe, sondern nur mit einer Art Definition arbeite, die sich aus der Lektüre von Ruhs Geschichte im Hinblick auf indische Texte ergeben hat. Diese lautet:

»Zu behandeln sind Dokumente, die mit abstrakten Begriffen das Umfassen *oder* Übersteigen alles Endlichen andeuten, und *ausdrücklich* oder durch die *Art* des Andeutens, oder auch durch Nennung eines bestimmten *Verhaltens* auf eine Erfahrung hinweisen, die als Vorwegnehmen endgültigen Heils aufgefaßt werden kann.«

Es geht also um Material, das eine gewisse Verwandtschaft mit philosophischen Texten hat, nicht um das altindische Opfer oder eine an konkrete Gestalten gebundene bleibende Bhakti[2] oder andere Dinge, die bisweilen auch das Wort Mystik evozieren. Bei diesen Dokumenten lassen sich gewisse Strukturen und Entwicklungslinien aufzeigen.

---

[1] Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Dezember 1993 am Wiener Institut für Indologie gehalten wurde.

[2] Gottesliebe kann nur dann in eine so umgrenzte Geschichte aufgenommen werden, wenn sie Momente kennt, wo die Konkretheit des Zugangs zum Göttlichen durchbrochen wird. In Ruhs Kapitel über Bernhard von Clairvaux (Band I, VIII) werden solche Momente aufgezeigt. Daß es dieses Durchbrechen auch in Indien gab, wird besser in einer Skizze der Mystik der späteren Zeit behandelt. Im Kern kann so etwas aber wohl schon in Bhagavadgītā XVIII 55 (*bhaktyā mām abhijānāti ... viśate tadanantaram*) gefunden werden, wenigstens in der Deutung der Stelle durch Śaṅkara, der sich selbst aber nicht an Bhakti interessiert zeigt.

Das Verhältnis zur Geschichte der indischen Philosophie

Zuvor sei aber noch das Verhältnis zur Geschichte der indischen Philosophie geklärt. Dabei ist in erster Linie an Erich Frauwallner zu denken. Ihm verdanken wir bekanntlich das erste historische Konzept einer solchen Geschichte und eine bewundernswerte Verwirklichung bei der älteren Zeit (Frauwallner 1953, 1956).

Frauwallners Ausführung ist aber mit dem Versuch belastet, Texte über Erlösungswege und Mystik einzubeziehen, die dem bei ihm herrschenden Begriff von Philosophie (Orientierung am alten Griechenland) kaum entsprechen. Man sollte meinen, daß dann Mystik und Ähnliches überall berücksichtigt werden. Das ist aber nicht so, sobald ein Text tatsächlich zur Geschichte der Philosophie beiträgt. Dann werden Teile, die zur Mystik beitragen könnten, nicht mehr beachtet.

Ich bin nicht dafür, unter dem Stichwort »Philosophie« soviel wie möglich zu behandeln. Um sich von der Gesamtheit der geistigen und auch für die Philosophie indirekt wichtigen Entwicklungen in Indien ein Bild machen zu können, sollte eher, wie bei den europäischen Entwicklungen, eine Geschichte der Philosophie mit einer Geschichte der ihr verwandten Mystik (wie auch mit anderen Geschichten) ergänzt werden. Die Geschichte der indischen Philosophie verliert dann Texte, die nicht wirklich zu ihr gehören; bei Texten, die sowohl zu ihr als auch zur Mystik beitragen, kommen mystischen Aspekte zu ihrem Recht.

Dies soll kurz an der berühmten Belehrung Śvetaketus in Chāndogya-Upaniṣad VI demonstriert werden. Dieser Text aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends kann zweifellos, wie bei Frauwallner (1953, 80–92), als ein philosophisches, ja sogar naturwissenschaftliches[3] Dokument betrachtet werden.

Es ist aber hinreichend bekannt, daß die darin vorkommenden Worte *tat tvam asi* (aufgefaßt als »du bist das«) seit Śaṅkara (um 700 n. Chr., siehe unten) als Auslöser einer den Unterschied von Individuum und wahrem Selbst aufhebenden Erfahrung angesehen wurden. Man könnte dies als oberflächlich anknüpfendes Benutzen erklären. Dies ist aber nicht so, auch wenn nicht alles gleich bleibt.

In der Belehrung Śvetaketus gelten alle Dinge als zusammengestellt aus Glut, Wasser und Nahrung; ihre individuelle Ausformung wird damit erklärt, daß das persönlich gedachte Urseiende (*sat*), auf das auch die genannten Elemente zurückgehen, in sie eingegangen ist.

Das könnte schon als Mystik gelten. So hat Alois Haas, wie Ruh (I 177) erwähnt, von Johannes Eriugena gesagt, er habe ein mystisches Konzept vertreten, daß das Sein des gesamten geschaffenen Kosmos überhaupt nur sei, sofern es Theophanie sei.

In Chāndogya-Upaniṣad VI findet sich aber noch mehr. Es wird auch gesagt, daß man beim Tode, wie schon vorübergehend im tiefen Schlaf, mit dem Urseienden wieder eins wird. Dies Einswerden soll Śvetaketu ganz bewußt vollziehen. Dazu wird er mit dem Satz *tat tvam asi*[4] neunmal aufgefordert. Dies führt zum Ursprung zurück,

---

[3] Vgl. hierzu E. FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. I, 90; H. BODEWITZ, »Uddālaka's Experiments with Salt (CHU 6,13)«, in: *ABORI* 72/73 (1993) 423–436.

wobei diesem allerdings nicht, wie die spätere Benutzung des *tat tvam asi* will, sein Prinzip-für-die-Welt-Sein genommen wird.

Eine erste Übersicht

Mit dem Hinweis auf die Belehrung Śvetaketus ist schon ein Teil dessen, was in den älteren Upaniṣaden, d.i. im Vedānta, zum Thema beiträgt, besprochen. Der Anfang der folgenden Skizze bringt dazu mehr. Mit der Upaniṣad-Tradition soll die Skizze auch schließen, und zwar mit den frühen Zeugnissen der Advaita-Auslegung. Dazwischen sind buddhistische Formen von Mystik zu behandeln. Etwas detaillierter:

In den älteren Upaniṣaden (Mitte des ersten Milleniums v. Chr.) haben wir es zunächst mit einer weltumfassenden Mystik zu tun, die in einem monistischen Denken über Selbst und Welt zum Ausdruck kommt. Danach mit einer Mystik des Selbst, welche die Welt nach innen hin transzendiert.[5]

Bei Dokumenten des ältesten Buddhismus (4. Jh. v. Chr.) treten uns drei alte Erscheinungsformen entgegen, die mit den Sanskritworten *Dhyāna* (Meditation), *Prajñā* (unterscheidende Einsicht) und *Nirodha* (Stillegung) angedeutet werden können. Hierbei kann die höchste Stufe des *Dhyāna* als Mystik angesehen werden, wenn ihr nicht allerlei Formen von Wissen zugeschrieben werden.

Problematischer ist die zweite Form, die eine mehr rationale Alternative zu *Dhyāna* ist und mit unterscheidender Einsicht (Pāli: *paññā*, Sanskrit: *prajñā*) alle Gegebenheiten an einem weltenthobenen Selbst mißt und dadurch distanziert. In seiner weiteren Entwicklung, wie sie sich in Buddhaghosas Visuddhimagga (um 400 n. Chr.) niedergeschlagen hat, zeigt dieser Weg aber eine eindeutig mystische Komponente; das Messen und Abstandnehmen wird da von einer momentanen Offenbarung des Nirvāṇa gekrönt.

Die Wandlungen der dritten Form, des *Nirodha*, bringt die wichtigsten Zeugnisse der buddhistischen Mystik. Die Stillegung sprachlichen Bewußtseins (*saṃjñā*) ist schon ein vorbuddhistisches Ziel.[6] Eine Fortsetzung dieser alten Tradition dürfte auch am Anfang der Yogasūtras vorhanden sein, wo Yoga als Ausschaltung aller psychischen Prozesse definiert ist (*citta-vṛtti-nirodha*).

---

[4] Ursprünglich wohl, wie J.P. BRERETON in seinem Aufsatz: »›Tat Tvam asi‹ in Context« in *ZDMG* 136 (1986) 98–109, gezeigt hat, nicht: »das bist du« oder »du bist das«, sondern: »in der gleichen Weise (wie in Beispielen sichtbar wurde) bist du (letztlich auch diese Essenz von allem)«. Der größere Satz, in dem *tat tvam asi* erscheint, ist bei Brereton (109) wie folgt übersetzt: »That which is the finest essence, that the whole world has as its self. That is the truth. That is the self. In that way are you, Śvetaketu.« Ich danke Dr. Werba für den Hinweis.

[5] Es sei daran erinnert, daß eine ähnliche Unterscheidung bezüglich dieser Textgruppe schon in *Rudolf Otto: Westöstliche Mystik* (1926; 3. Auflage überarbeitet von G. Mensching, München 1971, 43ff) erscheint: Mystik der Einheitsschau und Mystik der Selbstversenkung. Ansonsten geht es in diesem noch immer stimulierenden Buch hauptsächlich um eine Gegenüberstellung von Eckhart und Śaṅkara.

[6] Siehe T. VETTER, »Some Remarks on Older Parts of the Suttanipāta«, in: *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, ed. by D. SEYFORT RUEGG & L. SCHMITHAUSEN, Leiden 1990, 36–56.

Bei den innerbuddhistischen Wandlungen des *Nirodha* ist zunächst auf eine Konzentration auf sechs Elemente einzugehen, die man sich als unendlich ausgebreitet vorstellte; dann auf eine im Visuddhimagga bezeugte Kombination ähnlicher Übungen mit unterscheidender Einsicht, die zu einem länger anhaltenden Erleben der Sphäre des Nirvāṇa führen soll.

Die wohl beeindruckendste dieser Wandlungen ist in der ältesten Prajñāpāramitā Literatur (1. Jh. n. Chr.) und in Nāgārjunas Merkversen (um 200 n. Chr.) zu finden. Da wollte man ausschließlich mit unterscheidender Einsicht – aber in einer radikalisierten, die Essenz und damit auch Existenz der Welt verneinenden Form – das als schon immer erlangt geltende Nirvāṇa offenbar machen.

Schließlich ist noch eine (von den drei genannten Formen zunächst relativ unabhängige) Strömung zu erwähnen, die sich auf das Visualisieren der Gestalt eines Buddha richtete. Im Bhadrapālasūtra (um 150 n. Chr.) kam es unter Einfluß der Prajñāpāramitā zu der Feststellung, daß nicht nur der zuzeiten wie leibhaft erscheinende Buddha, sondern auch alles andere, was erscheint, ein Produkt des eigenen Geistes sei. Hier liegt die Wurzel des Idealismus der ehemals realistischen Yogācāra-Schule und auch mystischer Wege im späteren Tantrismus.

Damit sind die Voraussetzungen für die dann zu behandelnden Gründertexte der Advaita-Auslegung der Upaniṣaden gegeben, der Māṇḍūkya-Upaniṣad (um 450 n. Chr.) und der dem Gauḍapāda zugeschriebenen Merkverse (um 500 n. Chr.).

In der weiteren Entwicklung des Advaita, sofern er Mystik und nicht theoretisch erstarrte Weltverneinung ist, treten die buddhistischen Elemente zurück; da geht es vor allem wieder, zumindest bei Śaṅkara (um 700 n. Chr.), um einen Weg nach innen, der mit realistischen Konzepten fundiert wird. Auch versuchte man, wie bei Maṇḍanamiśra (um 750 n. Chr.) zu sehen ist, einige Aspekte der weltumfassenden Mystik der alten Upaniṣaden zu integrieren.

Weiter soll diese Skizze der Geschichte der indischen Mystik nicht gehen.

Zum Erkennen von Mystik aus sprachlichen Merkmalen

Was bisher nur angedeutet ist, sei nun näher ausgeführt und mit Stellen belegt. Zur Einleitung soll kurz noch etwas zum Erkennen von Mystik aus sprachlichen Merkmalen gesagt werden.

In Indien sind nicht viele Berichte überliefert, zumindest nicht in Sanskrit, die durch ihre Sprachmerkmale Authentizität mystischen Erlebens vermuten lassen. Man hat meist mit Begriffen zu tun, die in einem klischeeartigen oder, später, scholastischen Text überliefert sind. Eine Art Scholastik scheint, wie Śaṅkara nahelegt, selbst für Autoren mit mystischer Erfahrung ein Mittel des Ausdrucks und der Belehrung gewesen zu sein.

Wo wir aber Dokumente haben, die ein Erleben mitklingen lassen, sind sie eher ontologischer als psychologischer Art. Daß sie Dokumente der Mystik sind, hat man der begeisterten Weise zu entnehmen, in der über die höchste Wirklichkeit als dem eigenen Selbst gesprochen wird.

Weltumfassende Mystik in den Upaniṣaden

Daß ein Erleben mitklinge, wird, um nun damit die Skizze zu beginnen, beim sogenannten Hymnus Śāṇḍilyas allseits anerkannt. In ihm wird zum Nachvollzug der Beschreibung eines weltumfassenden Selbst aufgefordert. Hinweise auf endgültiges Heil umrahmen den Text. Die Beschreibung ist, wenigstens in der zweiten Hälfte, wo der *puruṣa* (wörtlich: Mann) das Subjekt ist, derart, daß man mit Frauwallner sagen kann (1953, 135), es sei kein theoretischer Denker, der so spreche, sondern ein Mystiker, der schildere, was er erlebt und geschaut habe.

Die ältere Version (in Śatapathabrāhmaṇa X 6 3) lautet, wenn man mit einiger Freiheit Hackers Übersetzung (1985, 80) folgt und etwas kürzt:

»Er soll ehrfürchtig über das Selbst nachsinnen: daß es aus Denken besteht, daß ... seine Gestalt Glanz ist, sein Wesen der Weltraum; daß es nach Wunsch Formen annimmt und schnell ist wie das Denken, ... daß es alle Gerüche und Geschmäcke in sich hat, ... die ganze Welt durchdringt ... Wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern, so ist dieser *puruṣa* im Innern des Selbst, golden wie eine Flamme ohne Rauch. Er ist größer als der Himmel, größer als der Weltraum, größer als die Erde hier, größer als alle Wesen ... Er ist mein Selbst. Zu diesem Selbst werde ich, wenn ich von hier scheide ... Also sprach Śāṇḍilya.«[7]

Hacker hat dem Stück in »Grundlagen des indischen Denkens« vier Seiten gewidmet (1985, 80–84). Er sieht es als ein altes Dokument meditativer oder naturmystischer Versenkung, aus welcher das Denken über das Selbst hervorgegangen sei.

Das ist überzeugend und auch auf die Belehrung Śvetaketus zu beziehen. Es dürfte aber auch bereits ein bestimmtes Denken über das Verhältnis von Selbst und Welt vorauszusetzen sein, wie wir es z.B, in den Identifikationen von Mikro- und Makrokosmos in den Opfertexten finden. Außerdem können nicht alle beeindruckenden Aussagen über das Selbst aus einer solchen Versenkung und einem solchen Denken abgeleitet werden.

Welttranszendierende Mystik in den Upaniṣaden

Es gibt nämlich auch Texte, die hauptsächlich aus Verneinungen bestehen und dabei zum Beispiel leugnen (was Śāṇḍilya behauptet hatte), daß das Selbst alle Gerüche in sich habe. Es geht da nicht um eine weltumfassende, sondern um eine nach innen hin weltübersteigende Erfahrung, die – im Gegensatz zur weltumfassenden Form – einiges Nachdenken über den Unwert aller endlichen Erscheinungen vorausetzen dürfte.

Der diese Texte kennzeichnende Weg nach innen hat Formulierungen erzeugt, die als erste Höhepunkte einer transzendentalen philosophischen Tradition betrachtet werden können, z.B. »du kannst den Seher des Sehens nicht sehen«.

---

[7] Mit einigen Änderungen (*puruṣa* erscheint nicht mehr, *brahman* kommt herein) findet sich der Hymnus auch in Chandogya-Upaniṣad III 14.

Die Art des Sprechens ist aber derart, daß mehr impliziert scheint als bloße Theorie; es gibt auch Bezüge zum endgültigen Heil und zur Allmacht des Selbst, wobei der letzte Aspekt allerdings nicht festgehalten wird. Dazu zwei Belege aus der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, wie sie sich in dem von Gerhard Oberhammer und Chlodwig Werba redigierten Frauwallnerschen Nachlaßband finden.

In III 4 heißt es: »Den Seher des Sehens kannst du nicht sehen, den Hörer des Hörens nicht hören, den Denker des Denkens nicht denken, den Erkenner des Erkennens nicht erkennen. Das ist dein Selbst, das allem innewohnt. Was davon verschieden ist, ist leidvoll« (Frauwallner 1992, 54).

Und in III 8: »Es ist das, was die Brahmanen das Unvergängliche nennen; es ist nicht grob, nicht fein, nicht kurz, nicht lang, ohne Blut, ohne Fett, ohne Schatten, ohne Finsternis, ohne Wind, ohne Raum, ohne Haften, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Augen, ohne Gehör, ohne Stimme, ohne Denken, ohne Glut, ohne Atem, ohne Mund, ohne Maß, ohne Inneres, ohne Äußeres; es verzehrt nichts und niemand verzehrt es« (Frauwallner 1992, 56).

Es sei auch noch auf Bṛhadāraṇyaka IV 4 22–23 hingewiesen (Frauwallner 1992, 71–73), wo erstens nach anfänglicher Nennung des Selbst als des Allherrn zu einer Leugnung aller Prädikate übergegangen wird, zweitens von Weltentsagung gesprochen wird (»Weil sie eben dieses als Stätte wünschen, verlassen die Wandermönche ihr Heim«) und drittens, was in den älteren Upaniṣaden selten ist, Auswirkungen der Erkenntnis des Selbst auf das Gemüt genannt werden: »Einer, der solches weiß, wird friedvoll, beherrscht, beruhigt, geduldig und gesammelt (*samāhita*).«

Das letzte gilt übrigens als *Resultat* der Erkenntnis des Selbst und nicht wie bei Späteren (z.B. Śaṅkara zu Brahmasūtra I 1 1: *śamadamādisādhanasaṃpat*) als Vorbereitung. Die im Text genannten Voraussetzungen sind Vedastudium, Opfer, Spenden, Buße und Fasten und eben Weltentsagung.

Die wahrscheinlich älteste Form der buddhistischen Dhyāna-Meditation

Nun zum Buddhismus. Wie ich bereits früher (Vetter 1991) zu zeigen versuchte, trägt er zunächst mit drei Formen zum Thema bei: erstens mit der ursprünglichen *Dhyāna*-Meditation und dem Erwachen des Buddha, wie ich sie aus den überlieferten Texten herausgearbeitet habe, zweitens mit einer Alternative zu dieser Meditation, der unterscheidenden Einsicht, und drittens mit einer Stillegung des sprachlichen Bewußtseins, wovon die ältesten Spuren auf nichtbuddhistischen Ursprung hinweisen und nur Verneinungen als Mittel zeigen.

Die ursprüngliche *Dhyāna*-Meditation kann etwa wie folgt beschrieben werden: Auf der vierten und letzten Stufe hat man alle Gefühle angenehmer oder unangenehmer Art hinter sich gelassen. Es ist nur noch ein Gefühl reinen Gleichmuts (*upekkhā*) da. Und es herrscht reine Bewußtheit (*sati*), was bedeuten könnte, daß man sich des Gegebenseins aller objektiven und subjektiven Erscheinungen bewußt ist und dadurch zu einer befreienden Erfahrung der Desidentifikation mit allem, was erscheint, kommt.

Nicht mehr sinnvoll ist der Ausdruck Mystik wohl bei *Dhyāna*, sobald man sich, wie die meisten der dazu überlieferten Stellen behaupten, auf der vierten Stufe an frühere Existenzen erinnern und sehen soll, wie die Wesen ihrem Karma entsprechend wiedergeboren werden, und sich schließlich die vier edlen Wahrheiten zusammen mit den ans Dasein bindenden Fehlern zu Bewußtsein bringen sollen. Es gibt starke philologische Gründe (Schmithausen 1981, 221 n. 75), um diese sogenannten drei Wissen als eine literarische Konstruktion zu sehen; sie haben jedenfalls im Buddhismus keine Tradition begründet.

Außerhalb des Buddhismus ist aber eine ähnliche Vorstellung, d.h. die Vorstellung eines von diskursivem Denken freien Erlebens von Glaubensinhalten, in vielen Texten zu finden, wobei oft noch an eine künstliche Hervorbringung – etwa durch Starren auf ein einfaches Objekt – meditativer Konzentration gedacht wird.

Dieser Erkenntnisyoga (*jñānayoga*) ist im allgemeinen Glaubensintensivierung und hat nur entfernt etwas mit Mystik zu tun; er wird daher besser in einer allgemeinen Geschichte indischer Spiritualität behandelt.

Die Tradition der unterscheidenden Einsicht

Bei der zweiten altbuddhistischen Form, die als Mystik bezeichnet werden könnte, handelt es sich um die zweite Variante[8] des Versuchs, sich auf einem mehr rationalen Wege – durch unterscheidende Einsicht – von allem, was innen und außen erscheint, zu distanzieren.

Hier zergliedert man die Person und was ihr außen gegeben ist in fünf Konstituenten und versucht von jeder einzusehen, daß sie, da veränderlich und darum unbefriedigend, nicht das wahre Selbst sein kann. Dabei wird mit dem Maßstab eines unveränderlichen und leidlosen Selbst gemessen, wie es sich in der weltübersteigenden Mystik der älteren Upaniṣaden findet.

Dies ist ohne Zweifel eine Art Schlußfolgerung. Es ist aber die Frage, ob es nur das ist. Mir scheint es nicht ausgeschlossen, daß ein von Weltentsagung vorbereitetes Abstandnehmen vom gewöhnlichen Ich, das von einem solchen Maßstab bestimmt ist, zur Übersteigung begrifflichen Denkens führte. Damit wäre zu erklären, wieso bei diesbezüglichen Predigten des Buddha vermerkt wird, die Herzen von so und soviel Zuhörern hätten sich *während* der Verkündigung von allen an die Welt bindenden Fehlern gelöst.

Wie das auch immer gewesen sein möge, eine Fortsetzung dieser Variante bringt klare Hinweise auf Mystik. Man darf sich dafür allerdings nicht mehr auf einen Reflex des upaniṣadischen Selbst berufen. Die Abneigung, welche die meisten Buddhisten in der Zwischenzeit gegen die Idee eines persönlichen Selbst entwickelt hatten, erstreckte

---

[8] Zur Unterscheidung von zwei Varianten siehe T. VETTER, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden 1988, 36–37. Die erste Variante lautet: Die Konstituenten der Person sind nicht das wahre Selbst, da sie eine Quelle von Schmerzen sind, und man nicht bestimmen kann, daß sie so oder so sein sollen.

sich auch auf ein überpersönlich gedachtes Selbst. Was mit dem überpersönlichen Selbst gemeint war, ist aber bei den Theravādins im Begriff des Nirvāṇa trotzdem da, und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern auch an dem Punkt des völligen Abstandnehmens von allen Gegebenheiten, um den es hier geht.

Lambert Schmithausen (1978) hat dies aus Buddhaghosas Visuddhimagga klar herausgearbeitet. Unterscheidende Einsicht befreit da von den Fehlern, die ans Dasein binden. Sie tut dies nicht, weil sie *in* einem höheren *Dhyāna* stattfindet, was nicht möglich ist, noch weil sie *danach* stattfindet, was zwar günstig ist, aber nicht nötig. Vielmehr führt ein durch das Buddhawort inspiriertes Nachdenken über die Vergänglichkeit nach verschiedenen Anläufen dazu, daß sich das Unvergängliche, das Nirvāṇa, blitzartig offenbart, was übrigens zur restlosen Ausrottung der Fehler viermal geschehen sollte.

Für die hier gebrauchte Methode der Vergänglichkeitsbetrachtung hat wohl der Erlösungsweg der Sarvāstivādins Pate gestanden; dieser nennt aber die Offenbarung des Nirvāṇa nicht und nimmt sich insofern wie eine rein philosophische Verlangensabtötung aus. Es ist aber zu bemerken, daß man da einen ebenfalls mehrmals anzustrebenden, *abhisamaya* genannten Gipfel dieses Nachdenkens kennt, der einem höheren *Dhyāna* verglichen wird, jedoch nicht durch Konzentrations*übung* erreicht wird.

Wir haben hier eine Struktur, welche dem mittelalterlichen Schema des Aufstiegs von Schriftlesung über Meditation (was Nachdenken über das Gelesene bedeutete) zur Kontemplation vergleichbar ist.

Ältere Formen der Stillegung des sprachlichen Bewußtseins

Nun komme ich zu den Wandlungen der Stillegung des sprachlichen Bewußtseins und anderer psychischer Prozesse, des *Nirodha*, im Buddhismus.

Bei der ersten, noch zur Frühzeit gehörenden Anpassung der offensichtlich nur mit Negationen arbeitenden vorbuddhistischen Form erscheint als Ziel die Reduktion des sprachlichen Bewußtseins (*saṃjñā,* oft auch einfach mit »Vorstellung« wiedergegeben) und aller Empfindungen (*vedayita*) und als Mittel die Konzentration auf sechs Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raumäther, Perzeption); die Stillegung wird in manchen Texten als Mittel der Erlösung von Fehlern und Wiedergeburt angesehen.

Die Weise, wie der Anspruch auf Erlösung von Fehlern formuliert ist (Schmithausen 1981, 216), läßt an einen theoretischen Zusatz denken; man hat dies auch später nicht mehr ernst genommen. Daß aber der so hervorgerufene *Nirodha* den Namen Mystik verdient, ist insofern zu verteidigen, als man sich hier auf die *Unendlichkeit* der Erde oder eines anderen Elements konzentrierte, und zwar von vornherein und unbedingt.

Schwieriger wird es bei der folgenden Entwicklung, wo man mit einer Konzentration auf ein rundes Stück Erde (von der Größe einer Hand) usw. anfängt und erst nach Vollendung dieser Übung zu den Vorstellungen der Raum- und Perzeptions-Unendlichkeit und des Nichts und zu »Weder-Vorstellung-noch-Nichtvorstellung« übergeht.

Im System des Theravāda, wie im Visuddhimagga (Kap. XXIII) festgelegt, bezweifelt man, daß dies zu einer völligen Ausschaltung allen sprachlichen Bewußtseins und

allen Empfindens führt, und empfiehlt, die verschiedenen Stufen als vergänglich zu betrachten; durch das so geübte Abstandnehmen komme man von selbst über den letzten Rest von Vorstellung, der nicht mehr bewußt eliminiert werden könne, hinaus.

Von diesem so erreichten *Nirodha* wird angenommen, daß er den Zustand der Erlösung, der – wie oben angedeutet – durch unterscheidende Einsicht in einer (einzigen oder wiederholten) momentanen Erfahrung des Nirvāṇa (beinahe oder völlig) sichergestellt ist, für eine längere Zeit vorwegnimmt. Er ist, obwohl selbst für die Erlösung nicht nötig, nur Personen zugänglich, welche die höchsten Stufen des Erlösungswegs betreten haben. Hier kann man ohne weiteres von Mystik sprechen.

Auch im ersten Buch der Yogasūtras ist ein *Nirodha* überliefert, der als hier und jetzt zu erreichendes Ziel gilt und als Manifestation der Eigennatur des Sehers aufgefaßt wird. Es dürfte sich dabei ursprünglich um eine eigenständige Fortsetzung der vorbuddhistischen *Nirodha*-Tradition handeln. Aber das erste etwas konkretere Mittel, das dafür (in Sūtra 20) genannt wird, eine mit *samādhi* und *prajñā* endende Reihe, weist auf spätere Beeinflussung durch die Theravāda-Auffassung hin.[9]

Vollkommenheit der unterscheidenden Einsicht und Nāgārjuna

Nun zu der Gestalt der Tradition, welche die Stillegung zunächst nur durch unterscheidende Einsicht (*prajñā*), die entsprechend radikaler Natur eine »Vollkommenheit« (*pāramitā*) ist, zustandekommen läßt (ziemlich bald kommen fünf andere »Vollkommenheiten« als Hilfsmittel hinzu).

Da wird nun nicht nur die Vergänglichkeit aller Daseinsfaktoren gelehrt, sondern auch ihre Irrealität, ihre »Leerheit« (*śūnyatā*). Bei Nāgārjuna kommt ein Versuch des Beweises der Irrealität durch eine destruierende Analyse der wichtigsten Begriffe und Grundsätze (besonders der Kausalität) hinzu (Vetter 1984). Es geht aber nicht um dieses negative Kennzeichnen aller Objekte, sondern um ihre Eliminierung, ihr Nichtmehrerscheinen, wozu man auch die Kennzeichnungen hinter sich zu lassen hat. Dies führt, wie Nāgārjuna in den Merkversen 25.24 sagt, zu einem heilsamen Aufhören aller Wahrnehmungen und aller Diversität (*sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ*).

Was hier als Resultat radikaler unterscheidender Einsicht genannt wird, trifft sich mit den ältesten Spuren der Stillegungstradition. Doch geht man bei der Verneinung von Begriffen nicht so weit wie diese vorbuddhistischen Spuren, wo auch eschatologische Vorstellungen verworfen werden.

Den durch die verschärfte Wirklichkeitsbetrachtung zu erreichenden Zustand sieht die Prajñāpāramitā Literatur nämlich als ein Mittel, um für das Heil anderer Lebewesen die Buddhaschaft zu erlangen. Dies nimmt dem Destruieren zeitweise seine Radikalität.

In Nāgārjunas Merkversen gibt es, obwohl sie kein Interesse am Buddhawerden bekunden, ebenfalls eine Grenze der Destruktion. Im 24. Kapitel findet sich eine Verteidi-

---

[9] Siehe T. VETTER, »Zum ersten Kapitel der Yogasūtras«, in: *WZKS* 33 (1989) 165.

gung der nun in Frage stehenden Wege und des Ziels, wie sie vom Buddha überliefert sind.

Nāgārjuna sagt da, etwas frei wiedergegeben:[10] Indem man diese Lehren und nicht etwas Beliebiges destruiert, erreicht man den Stand, wo erkannt wird, daß nichts erlangt werden muß; läßt man auch diese Verneinung los, dann ist man da, worauf die alten Lehren mit dem Wort Nirvāṇa hinweisen. Verneinung richtet sich auf relativ Wertvolles und bedeutet keine totale Negation; das Verneinte ist notwendiges Vorstadium und dann in einem hegelschen Sinne »aufgehoben«.

Ob dies Implikationen für eine ansonsten nicht erwähnte *Vorbereitung* auf Mystik hat, ist nicht klar. Ich möchte nicht viel weiter gehen, als mich der Vermutung anzuschließen, daß ein monastisches Milieu vorausgesetzt sei. Die ältere Prajñāpāramitā-Literatur läßt dieses Milieu aber bisweilen als irrelevant erscheinen.

Das Medium visualisierender Meditation

Die hier angedeutete Mystik gab wohl den Mut zu Formulierungen, auf denen dann, wie Schmithausen in ZMR 1973 gezeigt hat, der Idealismus der Yogācāraschule basierte. Es geht um eine im Bhadrapālasūtra[11] reflektierte Richtung, welche das anhaltende Denken an einen Buddha, besonders Amitābha, pflegte, aber auch die Prajñāpāramitā.

Hier kam man zu der Meinung, der manchmal wie leibhaft vor dem Übenden sitzende Buddha sei nur ein Produkt des eigenen Geistes; aber auch was sonst erscheine, sei nur ein Produkt des eigenen Geistes.

Um die hinter diesen Produkten stehende wahre Wirklichkeit in Sicht zu bringen, benutzte man in der weiteren Entwicklung nicht nur die Vollkommenheit unterscheidender Einsicht, sondern blieb auch, wie Schmithausen (1978) zeigte, im Bereich visualisierender Meditation.

Doch nicht diese selbst offenbart die hinter allen Erscheinungen stehende wahre Wirklichkeit. Vielmehr geht es darum, daß die selbst geschaffenen und zu wunderbarer Vollendung gebrachten Erscheinungen wieder aufgelöst werden, ohne daß im Moment der Auflösung gleich wieder die gewöhnliche Welt einströmt, oder, wie die Schule denkt, produziert wird. In dieser Stille offenbart sich die wahre Wirklichkeit und damit auch die wahre Natur des Geistes.

Diese Methode des Visualisierens und Zurücknehmens wird im buddhistischen Tantrismus ausgebaut. Wo sie da ist, darf man ihn als Mystik bezeichnen.

---

[10] Siehe DERS., »Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās«, in: G. OBERHAMMER (Hg.), *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion,* Wien 1982, 87–108.

[11] Ein anderer Name ist Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra. Dieses nur in chinesischen (vom 2. Jh. n.Chr. an) und tibetischen Übersetzungen überlieferte Sūtra ist seit kurzem gut zugänglich: P. HARRISON, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present. An Annotated English Translation of the Tibetan Version,* Tokyo 1990.

Die Māṇḍūkya-Upaniṣad

Zurück nun zur Upaniṣad-Tradition und zwar zunächst zu einem unter Nāgārjunas Einfluß (vielleicht um 450 n. Chr.) entstandenen Versuch der Kondensation älterer Aussagen, zur Māṇḍūkya-Upaniṣad.

Da wird von vier Aspekten des Selbst gesprochen, besser: von drei relativen Teilen und vom Selbst als solchem. Die Silbe OM, welche die Laute A, U und M enthält, gilt als Symbol von allem, auch dessen, was war und sein wird, und was jenseits der drei Zeiten liegt. Dieses Umfassende und Transzendierende trägt den Namen *Brahman*. Damit ist das Selbst identisch; seine vier Aspekte sind Aspekte des *Brahman*.

Welche vier sind das? Der Wachzustand, in dem Grobes erfahren wird; das Träumen, in dem Feines erfahren wird; der tiefe Schlaf, in dem Wonne erfahren wird, der zugleich aber auch Herr, Kenner und Ursprung von allem sein soll; und schließlich der Vierte, der kein Objekt des Sehens, Nennens und Denkens ist, auf den man aber mit dem Begriff Advaita (»ohne Vielheit«[12]) und den von Nāgārjuna bekannten Worten Aufhören aller Diversität (*prapañcopaśama*), friedvoll, heilsam (*śiva*), hinweisen kann.

Der Rest dieser kurzen Upaniṣad zeigt, wie man sich mit Hilfe der drei Teile und des Ganzen der Silbe OM an wichtige Kennzeichen des Wachens, Träumens und tiefen Schlafs und des teillosen Vierten erinnern kann. Beim Vierten wird wieder vom heilsamen Aufhören der Diversität und von Advaita gesprochen. Abschließend heißt es: Wer dies weiß, geht mittels des Selbst ins Selbst ein.

Zur Erläuterung das folgende: In den älteren Upaniṣaden ist die vierfache Struktur des Selbst in Indras Belehrung durch Prajāpati vorbereitet (Chāndogya-U VIII 7–12, ich folge Thieme 1971, 32–39). Indra macht sich da zusammen mit dem König der Dämonen auf die Suche nach dem Selbst, das frei von Alter, Tod und Kummer ist und zugleich seine Wünsche verwirklicht.

Im Gegensatz zum Dämonen gibt sich Indra nicht mit der ersten Belehrung Prajāpatis zufrieden: es sei der Mann, der im Spiegelbild zu sehen und geschmückt sei, wenn man sich geschmückt habe. Dieser kann ja auch blind, lahm und verstümmelt sein. Indra ist auch nicht zufrieden mit dem zweiten Selbst, das Prajāpati lehrt, dem Seelenmann, der sich im Traumschlaf ergötzt. Dieser kann ja auch vom Nachtmahr verfolgt werden. Er sieht auch Nachteile im dritten Selbst, das Prajāpati lehrt: wo man, eingeschlafen, kein Traumgesicht erkennt. Dieses Selbst weiß ja nichts von sich selbst, es hat sich geradezu in ein Nichts aufgelöst.

Die vierte und letzte Belehrung fängt mit einem Satz an, der später (in Śaṅkaras Brahmasūtrabhāṣya I 1 4) im Sinne einer schon jetzt zu erlangenden Loslösung von Endlichem zitiert wird: Wer ohne Körper ist, den berührt nicht Liebes noch Unliebes.

Der alte Text vergißt aber nicht, daß Indra und der Dämon das Selbst suchten, das frei von Alter und Tod ist und *zugleich* seine Wünsche erfüllt. Es heißt darum weiter: Dieser höchste Puruṣa wandert »dort« (offensichtlich: außerhalb des Körpers) umher,

---

[12] Siehe T. VETTER, »Die Gauḍapādīya-Kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (A)dvaita«, in: *WZKS* 22 (1978) 112ff.

scherzend, spielend, sich ergötzend mit Frauen oder Verwandten, ohne sich an das, was ihm zugewachsen war, zu erinnern. Dieser Abschluß widerspiegelt nun keine Mystik, sondern ein Suchen nach konkreten Erfahrungen, wie sie vielleicht von Schamanen gemacht wurden.

In der Māṇḍūkya-Upaniṣad gehören solche Erfahrungen ebensowenig zum wahren Selbst wie die Aspekte der Macht, des Wissens und des Urgrunds, die in den älteren Upaniṣaden zuweilen dem Selbst zugeschrieben werden. Daß ein Text, welcher zweimal Nāgārjunas heilsames Aufhören aller Diversität zitiert, solche Aspekte einer weltumfassenden Mystik eliminiert, ist konsequent; daß er sie dennoch nennen will und dem dritten Zustand zuweist, wenig überzeugend.

Der Bezug auf Nāgārjuna bedeutet auch, daß es nicht bloß um eine Wiederbelebung der alten weltübersteigenden Mystik geht. Diese entzog dem Endlichen nicht seine Realität, wie hier nun trotz der Kürze der Referenz zu vermuten ist.

Gauḍapādas Merkverse

Ein unmißverständliches Aufzeigen der Nichtigkeit alles Endlichen finden wir in dem Text, mit dem zusammen die Māṇḍūkya-Upaniṣad überliefert wurde, in den aus vier Abhandlungen bestehenden Merkversen, die später einem Gauḍapāda zugeschrieben wurden und vielleicht um 500 n. Chr. entstanden.

Die vierte Abhandlung, welche die älteste sein dürfte, zeigt ein kreatives Verständnis von Argumentation und Intention in Nāgārjunas Merkversen, wie man es innerhalb und außerhalb des Buddhismus kaum ein zweites Mal findet.

Bemerkenswert ist vor allem die Entdeckung, daß man nicht nur die Analyse bestimmter Begriffe und Grundsätze, sondern die Philosophiegeschichte selbst als mystisches Vehikel gebrauchen kann. Auch bei gut durchdachten Lehren über den Ursprung der Dinge können nämlich vom Gegner Fehler entdeckt werden, was dessen eigenen Standpunkt aber nicht der Entdeckung von Fehlern entzieht. In den gegenseitigen Kritiken zeigt sich, daß nichts entstanden sein kann und nichts realiter besteht. Daß dies keine theoretische Feststellung ist, kann man unter anderem dem Ausdruck *Asparśayoga* entnehmen, der am Anfang der vierten Abhandlung steht. *Asparśayoga* heißt wörtlich: ein meditativer Zustand, in dem es keine Eindrücke mehr gibt. Da es auch Yogācāra-Einflüsse in dieser Abhandlung gibt, hat man hierbei auch an die Erklärung zu denken, daß dann die weltschaffende Produktion des Geistes zur Ruhe gekommen sei. An einigen Stellen wird von einer Stätte ohne Gefahr und Verschiedenheit gesprochen.

Wo Vergleichbares in den drei restlichen Abhandlungen vorkommt, werden auch die Worte *Ātman* und *Brahman* verwendet; in der ersten, die sich an die Māṇḍūkya-Upaniṣad anlehnt, »der Vierte«. Es findet sich da stellenweise auch die Idee, daß es die Zauberkraft (*māyā*) des einen *Ātman* sei, welche Subjekte und Objekte schaffe. Dadurch erhält die Vielfalt der Welt eine gewisse Objektivität, aber keine volle Realität.

Śaṅkara

Damit erscheint der Rahmen, in dem Śaṅkara um 700 n. Chr. wieder einen Weg nach innen, zum einen unveränderlichen Selbst lehrt.

Weltverneinung bleibt bei ihm eine Möglichkeit im Hintergrund (z.B. in Upadeśasāhasrī Gadya II 109) und kann auch helfen, kosmologischen Problemen zu entgehen (z.B. in Brahmasūtrabhāṣya II 1 26–27). Die Welt als ein *objektives* Gegenüber gehört aber zum Fundament seiner Wiederbelebung weltübersteigender upaniṣadischer Aussagen (so ganz klar in der Einleitung des Brahmasūtrabhāṣya), deren wichtigsten er eine mystagogische Funktion zuerkennt (die Begründung hierfür liefert Upadeśas. Padya XVIII).

Dabei wird auch die textliche und soziale Umgebung solcher Aussagen in hohem Maße Ernst genommen und dies macht Śaṅkara bisweilen zu einem schwer erträglichen Dogmatiker. So verteidigt der Verkünder des einen Selbst unter anderem, daß Śūdras vom Studium des Veda ausgeschlossen seien (Brahmasūtrabhāṣya I 3 34).

Wo er sich aber auf weltübersteigende Upaniṣadsätze konzentriert, kann man ihn wohl, trotz einer auch hier merkbaren dogmatischen Härte, als Zeugen der Mystik betrachten. Es geht ihm da, simpel gesagt, um die Tatsache, daß man bei sich selbst im Selbst zuhause sein kann, dort einen Zustand erreichen, in dem man alle Beschränkungen hinter sich läßt. Dadurch dürften Denken und Fühlen nachhaltig beeinflußt werden. Daß sie aber, wie er meint, durch eine einmalige Erfahrung unumkehrbar verändert werden, darf man mit seinem kritischen Nachfolger Maṇḍanamiśra bezweifeln.

Śaṅkaras Bedeutung für die Geschichte der indischen Mystik liegt vor allem in der Neugestaltung des Wegs nach innen. Er meint, der Satz: »Das bist du«, aus der Belehrung Śvetaketus könne über das *Denken* der Identität mit dem höchsten Selbst hinaus eine *Wahrnehmung* bewirken.

Voraussetzung dafür ist ein methodisches Nachdenken über die in diesem Zusammenhang gültige Bedeutung der Worte »du« und »das«, welches dem »du« die Beschränkung auf ein einzelnes Individuum und dem »das« sein (Unmittelbarkeit ausschließendes) Weltursprung-Sein nimmt.

Wie dies eine Wahrnehmung hervorrufen soll, sei hier nicht weiter erörtert. An anderer Stelle (Vetter 1978) habe ich beschrieben, wie Śaṅkara sich dafür auf die im vierten Buch der Yogasūtras erstmals ausgesprochene Vorstellung des Widerscheins (*ābhāsa*) des Lichtes des Selbst im Nichtselbst stützt. Daß eine solche Erfahrung im Gegensatz zu anderen Wahrnehmungen einen unauslöschlichen Eindruck hinterläßt und nicht mehr wiederholt zu werden braucht, ist aber nur mit der nie mehr zu übertreffenden Relevanz des Inhalts zu verteidigen.

Maṇḍanamiśra

Daß dabei die Macht von Gewohnheiten unterschätzt werde, war Maṇḍanamiśras Meinung.[13] Er vertrat wieder die alte Lehre, daß eine aus der Schrift entstandene Erkenntnis wiederholt werden müsse, um den Menschen wirklich zu verändern.

Was Maṇḍanas Beitrag, neben einer wohl nur philosophisch interessanten advaitischen Theorie der Wahrnehmung (im Tarkakāṇḍa der Brahmasiddhi), aber noch mehr kennzeichnet, ist das Offenstehen für die weltumfassende Mystik der älteren Upaniṣaden.

Am auffälligsten ist hierbei die prominente Stelle, welche er dem Nachweis, Wonne (*ānanda*) gehöre zur *Natur* des Brahman, gibt. Dies wollte Śaṅkara so nie sagen; er nannte dafür die logischen Probleme, die schon bei der Anerkennung der Seins- *und* Geistnatur des Brahman bestünden. Demgegenüber führt Maṇḍana den Begriff der Fülle des *Brahman* ein, den er mit dem Hinweis auf die komplexe Beschreibung konkreter Dinge im täglichen Leben rechtfertigt.

Eine ähnliche Tendenz des Einbeziehens sieht man, wo Maṇḍana auch die Sprache als zur Natur des Brahman gehörend bezeichnet, und das *Brahman* überall gegenwärtig sieht, wo Sprache anwendbar ist. Da er das theoretische Prinzip des Advaita, der Weltlosigkeit, nicht wirklich aufgeben will, nimmt er diesen Versuch jedoch gleich wieder zurück, indem er sagt, man könne nur von einer *scheinbaren* Entfaltung (*vivarta*) des *Brahman* in Sprache und Welt sprechen. Im Sinne einer weltumfassenden *Mystik* wird diese Lösung aber erst um die Jahrtausendwende im kaschmirischen Śivaismus überzeugend vorgetragen.

Schließlich sei noch bemerkt, daß Maṇḍana den vom Veda gebotenen Werken eine unterstützende Rolle bei der Vertiefung der aus der Schrift gewonnenen Selbsterkenntnis gibt; Weltentsagung, die bei Śaṅkara als unumgänglich erscheint, bietet diese Möglichkeit nicht. Auch hier wird Welt integriert.

Dies genüge vorläufig als Übersicht über die ältere Geschichte der indischen Mystik.

---

[13] Zu den im folgenden genannten Punkten siehe die Analyse in T. VETTER, *Maṇḍanamiśra's Brahmasiddhiḥ, Brahmakāṇḍaḥ*, Wien 1969, 25–33. Die Frage des Verhältnisses von Maṇḍanamiśra und Śaṅkara ist noch nicht völlig geklärt. Sicher ist nur, daß sich Maṇḍanamiśra, in vollem Bewußtsein einer Neuerung, wieder einer älteren Methode zuwendet. Der Vortrag geht von der Annahme aus, daß Śaṅkara für diese Neuerung verantwortlich ist. Maṇḍanamiśra nennt aber Śaṅkara nicht. Auch setzt er sich von der Neuerung nicht in einer so spezifischen Weise ab, daß er nur Śaṅkara im Auge gehabt haben könnte. Es ist daher nicht gänzlich auszuschließen, daß sich Maṇḍanamiśra gegen eine jetzt verschollene ältere Version der Neuerung absetzte und daß Śaṅkara nicht ihr Entdecker, sondern nur ihr Wiederentdecker war. Aber auch dafür, daß er sie gegen Maṇḍanamiśra verteidigt hätte, fehlen spezifische Kennzeichen.

Summary

Stimulated by Kurt Ruh's »Geschichte der abendländischen Mystik« (so far two volumes, 1990 and 1993) the author has tried to outline a history of mysticism in pre-Islamic India. The documents included have been chosen on the basis of the following criteria derived from Ruh's employment of the term mysticism with regard to Christian writers: documents should indicate enclosure of everything or transcendence, in the inner self, of everything, and should explicitly or implicitly, or by mentioning some kind of resulting behaviour, point to an experience that can be conceived of as anticipating final salvation. The outline starts with all-including and all-transcending passages of the ancient Upaniṣads. It continues with four streams of world-transcendence in buddhist texts (and partly also in the Yoga-Sūtras), culminating, in Nāgārjuna, in the negation of essence and existence of the world, and in Yogācāra idealism, in the explanation of its appearance as a creation of the mind. It concludes with early documents of the Advaita-interpretation of the Upaniṣads, first, the Māṇḍūkya-Upaniṣad and the Gauḍapādīyakārikās, which show strong influence of Nāgārjuna and of Yogācāra idealism, and second, central passages in Śaṅkara's and Maṇḍanamiśra's works, in which the ancient upaniṣadic transcendence of the world dominates, and even the idea of enclosing everything returns.

Ausgewählte Literatur

FRAUWALLNER, E., *Geschichte der indischen Philosophie,* Salzburg 1953 (Band I) und 1956 (Band II).

FRAUWALLNER, E., *Nachgelassene Werke II: Philosophische Texte des Hinduismus*, hg. von G. OBERHAMMER und C. H. WERBA, Wien 1992.

HACKER, P., *Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens*, aus dem Nachlaß hg. von K. RÜPING, Wien 1985.

OBERHAMMER, G. (Hg.), *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition.* Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1978.

OBERHAMMER, G. (Hg.), *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen.* Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1991.

RUH, K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, München 1990 (Band I) und 1993 (Band II).

SCHMITHAUSEN, L., »Spirituelle Praxis und philosophische Theorie«, in: *ZMR* 57 (1973) 161–186.

DERS., »Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus«, in: OBERHAMMER, G. (Hg.), *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition.* Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1978, 97–119.

DERS., »On some Aspects of Descriptions or Theories of ›Liberating Insight‹ and ›Enlightenment‹ in Early Buddhism«, in: *Studien zum Jainismus und Buddhismus*, hg. von K. BRUHN und A.WEZLER, Wiesbaden 1981.

THIEME, P., *Upanischaden. Ausgewählte Stücke, aus dem Sanskrit übertragen und erläutert*, Stuttgart 1971.

VETTER, T., »Erfahrung des Unerfahrbaren bei Śaṅkara«, in: OBERHAMMER, G. (Hg.), *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1978, 45–59.

DERS., »A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñāpāramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikās of Nāgārjuna«, in: *Studies of Mysticism in Honor of the 1150th Anniversary of Kobo-Daishi's Nirvāṇam*, *Acta Indologica* VI (1984) 495–512.

DERS., »Zur religiösen Hermeneutik buddhistischer Texte«, in: OBERHAMMER, G. (Hg.), *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1991, 179–192.

INDIVIDUUM UND KOLLEKTIVE PRÄGUNG

Katholizismus in nicht-europäischen Kulturen: Lateinamerika und Philippinen

von Wilfried Weber

1. Einleitung

In einem Vortrag vor Markt- und Sozialforschern weist der Frankfurter Soziologe Karl Otto Hondrich auf zwei Tatsachen hin, die der These von einer zunehmenden Individualisierung der Menschen bei gleichzeitiger Universalisierung der Welt und der geltenden Werteordnung widersprechen: »Auch in Zukunft wird das Handeln gerade der modernen Menschen von sozialen Zwängen und der Suche nach kollektiven Identitäten und Gruppenbindungen bestimmt sein, und zwar stärker als je zuvor!«[1] Als Begründung führt er an: »Je größer und universaler ein soziales System wird, desto mehr Untereinheiten und Hierarchiestufen braucht es, weil anders Leistungen und Identitäten der Mitglieder, letzlich der Individuen, nicht aufeinander abgestimmt werden können. Die Identität der Weltgesellschaft, die uns als fortschrittlichen Individuen erstrebenswert erscheint, braucht, als Vermittlungsinstanzen zwischen den Einzelnen und dem Ganzen, nicht weniger, sondern mehr kollektive Partikular-Identitäten als es bisher schon gibt. Kein Individuum kann sich unvermittelt der Totalität des Ganzen aussetzen; die Risiken des totalen Scheiterns wären zu groß. Und keine Totalität kann Leistungen und Ethik der Individuen unvermittelt auf sich beziehen; Integration braucht Zwischenglieder in Gestalt von kleinen, größeren und großen Gemeinschaften. Je mehr deshalb, im Zuge von Modernisierung Individualismus und Universalismus voranschreiten, desto größer wird der Bedarf an partikularen kollektiven Identitäten.«[2]

Zweifellos nimmt innerhalb der kollektiven Herkunftsidentitäten die Religion seit Jahrtausenden eine besondere Rolle ein, da sie den Menschen in allen Lebensumständen und Altersstufen erfaßt.

Der spanisch geprägte Katholizismus in Lateinamerika und auf den Philippinen bietet sich für eine Untersuchung über die Intensität dieses Einflusses besonders an, trafen hier doch verschiedene Kulturen zusammen und gingen die unterschiedlichsten Vermischungen ein.

---

[1] KARL OTTO HONDRICH, *Individualisierung und kollektive Identitäten*, Vortrag vom 25.05.1993 in Heidelberg, unveröffentl. Manuskript, 3.

[2] Ebd., 6f.

2. Besonderheiten des Katholizismus in Lateinamerika und auf den Philippinen

Die trotz vielfältiger kultureller Ursprünge einheitliche Prägung durch spanische Missionare, der kirchliche Neuaufbruch seit dem 2. Vatikanum und andererseits starke marxistisch-atheistische und freimaurerische Strömungen führten zu einer Vielzahl von individuellen Ausprägungen des gemeinsamen katholischen Erbes. Zum Teil reichen die Wurzeln dieser Verschiedenheit bis in die Zeit der spanischen Mission zurück.

2.1 Weltflüchtiger Mystizismus versus politische Instrumentalisierung des Glaubens

Schon der aus Spanien importierte Katholizismus war kein einheitliches System, sondern war zutiefst von zwei gegensätzlichen Strömungen geprägt, die bis heute nachwirken. Was in der Hoch-Zeit der spanischen Mystik bei Pedro de Alcantara, Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila als Streben nach dem Einswerden mit Gott, neben dem alles menschliche Bemühen verblassen muß, seine Blüte erreichte und vor allem in den Schriften Teresas eine besondere Sensibilität für alles Menschliche einschloß, das gab es gleichzeitig auch als billige Droge einer Jenseitsvertröstung, die das herrschende politische, soziale und kirchliche System stabilisierte, statt es im Sinne der urchristlichen Idee vom Sauerteig fruchtbar zu verändern. Soziale und politische Implikationen des Glaubens sind aus einer solchen Sicht heraus deshalb eher als subversiv, glaubensfeindlich und unchristlich einzustufen.[3]

Demgegenüber existierte die Idee einer politischen Religiosität, genährt vor allem aus arabischen Ideen des dschihad (= heiliger Krieg) und germanischem Gedankengut mit seinen Soldatenheiligen und einem kriegerischen Jesusbild, wo dann Eroberung der Seelen für Gott und Eroberung von Ländern und Menschen für die spanische Krone als Einheit gesehen wurde, während alle Greuel der Eroberungszüge damit schon vorab als sekundäre Begleiterscheinungen einzustufen waren.[4]

Diese Dualität von Weltflucht und politischer Ideologisierung findet sich bis heute als innerer Gegensatz im Katholizismus Lateinamerikas und hat je nach Art der Akzeptanz oder Ablehnung dieses Erbes die unterschiedlichsten Erscheinungsformen hervorgebracht, die die lateinamerikanische Kirche in ihrem Spektrum vom Guerillapriester in Kolumbien bis zu kirchlichen Kollaborateuren der Militärs und der herrschenden Klasse reichen läßt.

---

[3] Vgl. WILFRIED WEBER, *Transzendendales und innerweltliches Heil im Christentum Lateinamerikas und der Philippinen*, Frankfurt am Main 1983, 15.

[4] Vgl. HANS-JÜRGEN PRIEN, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttigen 1978, 59.

2.2 Volkskatholizismus zwischen Synkretismus und Akkulturation

Die vorerwähnte spanische Eroberungsmentalität, die auf schnelle Erfolge drängte, verhinderte durch rasche Massentaufen bei den Indios und später auch bei den Negersklaven oft genug eine Vertiefung des oberflächlich angenommenen katholischen Glaubens, und die gründliche Vernichtung aller äußeren Zeichen außerchristlicher Religionen drängte diese in den Untergrund, wo sie sich unkontrolliert und deshalb weithin auch ungestört entfalten und alle möglichen Grade der Vermischung mit christlichem Gedankengut eingehen konnten. Was zunächst überwiegend nur als Gefährdung der dogmatischen Reinheit des Glaubens angesehen wurde, wird erst in den letzten drei Jahrzehnten verstärkt als Chance wahrgenommen, katholischen Glauben auch in außereuropäischem Gewand erlebbar zu machen und zu einer echten Akkulturation des Christentums in Amerika und Asien zu kommen.[5]

2.3 Identitätsfindung und Glaubensgemeinschaft

Eine Besonderheit vieler Staaten Lateinamerikas und auch der Philippinen ist die Tatsache, daß die nationale Identität in ihren Ursprüngen eng mit Repräsentanten der katholischen Kirche verknüpft ist. So nahm in Mexiko und Ecuador die nationale Befreiungsbewegung vom spanischen Kolonialjoch in Pfarrhäusern ihren Ursprung, ja das Banner der Jungfrau von Guadalupe wurde sogar zur ersten Flagge der mexikanischen Revolution, und auf den Philippinen wurde die Hinrichtung nationalbewußter Priester zum Fanal der Loslösungsbewegung von Spanien.[6] Da das jeweilige Nationalbewußtsein bis zum Extrem des Chauvinismus bis heute auch für die persönliche Identität eine wesentliche Rolle spielt, ist auch über diesen Umweg das katholische Element von Einfluß auf das Individuum.

3. Beispiele bewußter und unbewußter religiöser Prägung bei unterschiedlichen individuellen Optionen

3.1 Synkretistische Formen

3.1.1 Indianischer Volkskatholizismus der Mayas

Im Gegensatz zu den Azteken wurden die Mayas von den Spaniern nicht handstreichartig besiegt, sondern ihr Reich endete endgültig erst fast 150 Jahre nachdem der erste Spanier seinen Fuß auf amerikanischen Boden gesetzt hatte. Kleine Volksreste wie z.B.

---

[5] Vor allem die Bischofskonferenzen von Medellin 1968 und Puebla 1979 haben einer positiven Sicht der Volksfrömmigkeit den Weg bereitet.

[6] Vgl. WILFRIED WEBER, *Transzendentales und innerweltliches Heil im Christentum Lateinamerikas und der Philippinen*, 46–54.

die Lakandonen in Yucatan hatten sich nie der spanischen Herrschaft unterworfen, sondern zogen sich in die Unzugänglichkeit des Urwaldes zurück. Andere nahmen oberflächlich den Christenglauben an, um unter neuen Namen um so ungestörter ihren alten Göttern huldigen zu können.[7]

Vielleicht am augenscheinlichsten wird dies im guatemaltekischen Chichicastenango, wo auf den Stufen der Kirche Sto. Tomás den Mayagöttern Weihrauch geopfert wird, während vor oder nach dieser Opferhandlung die Kirche besucht wird. Etwa einen Kilometer außerhalb des Ortes steht auf einem kleinen Waldhügel eine alte Statue, von der mir ein Einheimischer bestätigte, sie würde alle Sprachen verstehen und in allen Anliegen helfen. Bei Hochzeiten geht das Brautpaar nach der kirchlichen Zeremonie mit den Angehörigen und Freunden zu dieser Statue, um den Eheritus auch in der eigenen Tradition zu vollziehen. Dabei tötet ein Vertreter der Mayapriester, von denen es zahlenmäßig in Guatemala mehr als katholische Priester geben soll, eine Henne und einen Hahn mit der Machete, vermischt ihr Blut und streicht es dem Götterbild in den Mund. Die toten Tiere werden dann verbrannt und ihre Asche wird vergraben. Deutlich wie selten spiegelt sich hier die Schizophrenie indianischen Lebens zwischen Bindung an das überlieferte Erbe der eigenen Kultur und Religion und der teils erzwungenen teils freiwillig gewählten Anpassung an die Kultur und Religion der Eroberer.[8]

3.1.2 Bestattungsriten bei den Bergvölkern in Nordluzon

Der Mangel an Gold und strenge Verordnungen Philipps II. bremsten die spanische Eroberungswut auf den Philippinen, verzögerten aber dadurch auch die Missionsarbeit, so daß der Christianisierungsprozeß vor allem bei den Bergstämmen – im Gegensatz zu den Massentaufen im Flachland – nur langsame Fortschritte machte.[9] Gerade dadurch konnte sich im und neben dem philippinischen Christentum auch vorchristliches Erbe erhalten. 1981 konnte der Verfasser dies in Nordluzon selbst miterleben, als ihn in Baguio ein junger philippinischer Priester einlud, an den Bestattungsfeiern für seinen Vater teilzunehmen, der in einem der Bergdörfer eine führende Stellung bei den Kalingas eingenommen hatte. Da es sich um eine wichtige Persönlichkeit handelte, die auch eine große Familie hinterlassen hatte, dauerte das Totenritual sieben Tage. Der Tote wurde einbalsamiert und in einen ausgehöhlten riesigen Stamm gelegt, dem man die Form eines Einbaums gegeben hatte, mit dem der Tote den trennenden Strom zum Jenseits überwinden sollte. Wie wichtig diese Aufgabe genommen wurde, war schon daran abzulesen, daß der Stamm über 30 Kilometer durch die Berge transportiert worden war, da in der Nähe alle größeren Bäume inzwischen abgeholzt waren. Bis zur endgültigen Beerdigung wurde der Tote behandelt wie ein Lebender. Jeder Ankömmling begrüßte ihn mit einem Kuß auf die Stirn, dann versammelten sich alle zum

---

[7] Vgl. HANS-JÜRGEN PRIEN, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, 319–323.

[8] In den Jahren 1972–76 besuchte der Verfasser mehrfach Chichicastenango und ließ sich von Einheimischen in deren Brauchtum und Denkweise einführen.

[9] WILFRIED WEBER, *Transzendentales und innerweltliches Heil im Christentum Lateinamerikas und der Philippinen*, 24–26.

gemeinsamen Mahl. Jede einzelne Speise wurde zuerst dem Toten gezeigt, damit er sich als wichtigste Person zuerst bedienen könnte, erst dann bedienten sich die Anwesenden. Anschließend wurden die mitgebrachten Geschenke gezeigt, zumeist Schweine, Hühner und Geld. Bei jedem Geschenk wurde dem Toten und den anwesenden Trauergästen laut der Geber und beim Geld auch die jeweilige Summe genannt. Während die Naturalien zumeist für den mehrtägigen Leichenschmaus dienten, waren das Geld wie auch Teile der Speisen den Toten früher als Grabbeigabe mitgegeben worden. Unter dem Einfluß des Christentums hatte sich die Vorstellung vom Übergang ins Jenseits vergeistigt, so daß jetzt auch das bloße Vorzeigen der Geschenke genügte, um dem Toten eine geistige Gabe auf seinen Weg ins Jenseits mitzugeben. So bedingte der christliche Einfluß die Finanzierbarkeit des vorchristlichen Ritus. Materieller war die Vorstellung, die dazu führte, die Schuhe des Toten ihm nicht anzuziehen, sondern neben ihn zu stellen. Dahinter stand die Vorstellung, daß der Tote als letzte Prüfung vor seinem Eintritt in ein besseres Leben über eine schmale und glatte Bambusbrücke gehen müsse, stürze er da ab, so ende er in ewigem Verderben. Die Chance, diese Probe unbeschadet zu überstehen, war barfuß aber eindeutig größer als mit Schuhen.

Als Häuptling hatte der Verstorbene das Recht, daß seine guten Taten sieben Tage lang in Gedichtern und Liedern gepriesen wurden, unterbrochen von den Festessen zu seinen Ehren. Dann erst erfolgte die Bestattung, bei der noch einmal all des Guten im Leben des Verstorbenen gedacht wurde. Getaufte und ungetaufte Gäste nahmen dabei gleichermaßen an dem Zeremoniell teil, mit dem einzigen Unterschied, daß die Christen sich anschließend noch zu einer Messe für den ungetauft gebliebenen Verstorbenen versammelten.[10]

3.2 Christliche Subkultur in den Großstädten

3.2.1 »Der Funke unter der Asche«. Soziale Randgruppen in Kolumbien

Was auf dem Lande noch weithin als explizit religiöse Haltung vorhanden ist, das sinkt in der Anonymität der Großstadt oft auf die Ebene des Magischen, des Schutz- und Abwehrzaubers ab, wobei die Verbindung zwischen dem religiösen Ritus und seinen ethischen Implikationen nicht mehr bewußt wahrgenommen wird. Am extremsten wird dies deutlich, wenn z. B. im Sozialzentrum der Schwestern vom guten Hirten in Bogota Straßenmädchen den dortigen Priester um seinen Segen bitten, damit sie in der Nacht zahlungskräftige Kunden fänden, oder wenn Taschendiebe nach erfolgreichem Beutezug der Madonna eine Kerze zum Dank opfern.[11] Die gleiche Grundhaltung findet sich beim Geschäftsmann, der sich vor dem Abflug im Flugzeug bekreuzigt, um gegen

---

[10] Weitere Beispiele in: LEONARDO N. MERCADO, *Filipino religious psychology*, Tacloban City, 1977; DERS., *Elements of Filipino Theology*, Tacloban City 1975.

[11] Der Verfasser arbeitete von 1972–1974 im Centro de capacitación femenina in Bogota mit den Schwestern vom guten Hirten zusammen.

Unfälle gewappnet zu sein, was ihn nicht daran hindert, seinen Geschäftspartner kräftig übers Ohr zu hauen, nachdem er glücklich sein Ziel erreicht hat. Ähnliches konnte der Verfasser selbst bei einem angeblichen Atheisten und Kirchenfeind erleben, der sich erschrocken bekreuzigte als er mitten im Lästern bemerkte, daß hinter ihm eines der in Kolumbien fast allgegenwärtigen Herz-Jesu-Bilder hing.

Das latent vorhandene religiöse Erbe führt zuweilen auch zu überraschenden Ergebnissen, so wenn in einem Zentrum für drogenabhängige und gefährdete Jugendliche in drei Jahren die Zahl der resozialisierten Jugendlichen von zehn Prozent auf 25 Prozent gewachsen ist und zugleich die Gesamtzahl der Jugendlichen dort in sechs Jahren von zehn auf 100 gestiegen, nachdem zusätzlich zum psychiatrischen, medizinischen und Berufsbildungsangebot auch noch eine regelmäßige religiöse Bildung in Einzelgesprächen und gemeinsamen Exerzitientagen angeboten wurde. So schrieb eine Jugendliche: »Bisher war mein Gott das Geld. Jetzt habe ich gelernt, daß es Wertvolleres gibt und ich verspreche Ihnen, daß sich ab heute mein Leben ändern wird.«[12]

3.2.2 Philippinische Gastarbeiter in Arabien

Das bekannteste Beispiel, wie wenig äußere Umstände religiöse Grundhaltungen verändern können, wenn sie nicht akzeptiert werden, sind die japanischen Christen, die im Verborgenen bis 1865 mehr als zwei Jahrhunderte der Verfolgung überlebt haben.[13] Nicht viel geringer ist auch heute noch der Druck auf christliche Philippinos, die als Gastarbeiter oder als Zimmermädchen in arabischen Ländern arbeiten. In Saudiarabien und in verschiedenen Scheichtümern besteht für sie keinerlei Möglichkeit gemeinsamer Religionsausübung, und auch christliche Symbole wie Kreuze, Rosenkränze oder Heiligenbilder sind ihnen verboten. Zahlreiche Berichte von amnesty international oder anderen Stellen geben Zeugnis von der fast völligen Rechtlosigkeit und Ausbeutung in diesen Feudalstaaten, die nur durch ihren Ölreichtum das Wohlwollen der westlichen Welt bis zum Verschließen der Augen vor der offensichtlichen Mißachtung von Menschenrechten genießen. Dennoch ist es überraschend, wie die oft nach Jahren in die Philippinen Heimgekehrten scheinbar nahtlos an ihr früheres Leben auch im religiösen Bereich anknüpfen. Offensichtlich hat hier das religiöse Milieu noch genügend tragende Kraft, um auch jahrelange gegenläufige Entwicklungen aufzufangen. Manchmal konnte einzelnen das auf den Philippinen noch recht lebendige Rosenkranzgebet helfen, ein Minimum an religiösem Leben zu bewahren, wobei die zehn Finger dann die Rosenkranzperlen ersetzten.

---

[12] So geschehen im vorgenannten Zentrum in Bogota.

[13] ALPHONS MULDERS, *Missionsgeschichte,* Regensburg 1960, 385f.

3.3 Politischer Messianismus

3.3.1 Sozialismus in Cuba

Messianisch-biblische Tradition, soziale Spannungen und politisch-utopistische Strömungen bilden in Lateinamerika und auf den Philippinen den idealen Nährboden für messianische Bewegungen, die ihren politischen Führergestalten auch immer religiöse Züge gaben und selbst revolutionäre Volksbewegungen personalisierten.

Messianismus wird hier verstanden als »Glaube an das Kommen eines Erlösers, der auf universaler oder partikularer Ebene der gegenwärtigen Ordnung ein Ende setzen und eine neue Ordnung der Gerechtigkeit und des Glücks begründen wird«.[14]

Aus der Neuzeit seien hier für Lateinamerika Evita Perón, Camillo Torres und Che Guevarra und für die Philippinen José Rizal genannt (dessen gewaltsamer Tod die endgültige Loslösung von Spanien bewirkte), in Einzelzügen auch der Personenkult um Präsident Marcos.

Besonders deutlich werden die religiösen Bezüge im kubanischen Sozialismus mit der Gestalt des »Maximo Lider« Fidel Castro. Das Buch »En Cuba« des auch in Deutschland bekannten Ernesto Cardenal liefert dafür deutliche Belege. Diese religiöse Transformation der Ereignisse fängt bei der Wortwahl an, so werden die gefallenen Revolutionäre als »Märtyrer der Revolution« bezeichnet. Die nach Cuba gebrachte Totenmaske Che Guevarras und seine abgetrennten Hände werden wie in einem Reliquiar in einer Kristallurne ausgestellt und der cubanische Dichter Cintio Vitier zieht deutliche Parallelen zwischen Jesu Kreuzweg und Fidel Castros Situation nach dem Tod seiner revolutionären Freunde: »Ich spürte deutlicher als je zuvor, daß er allein die ganze Last der Regierung trägt. Und es schmerzte mich sehr, ihn so allein zu sehen,«[15] und bei anderer Gelegenheit die Parallele zwischen Palmsonntag, Abendmahlsszene, Karfreitag und dem Einzug Fidels in Havanna: »Es war seltsam, daß die Zurufe der Menge Fidel den Gedanken an seinen Tod eingegeben haben. Er sagte: In unserem Leben werden wir nie wieder an einem Schauspiel wie diesem teilnehmen, außer am Tag wenn wir sterben, vorausgesetzt, daß wir das Volk nie enttäuschen.«[16]

Noch deutlicher wird Fina, die Frau Cintios, wenn sie die Tage der Revolution mit dem Jüngsten Gericht vergleicht, wo jedem das Seine zuteil wurde: den einen die Strafe, den anderen die Belohnung.[17] Fast unerträglich wird diese Parallelsetzung, wenn Ernesto Cardenal die Begegnung mit der Mutter von Camillo Torres und ihr enges Verhälnis zu Fidel mit der Szene am Kreuze vergleicht: »Sieh da Deinen Sohn. Sieh da Deine Mutter,«[18] oder wenn Fina erzählt, daß eine weiße Taube über Fidels Haupt

---

[14] HANS KOHN, »Messianism«, in: *Encyclopaedia of the social science* Vol. 9–10, New York 1954, 3566.
[15] ERNESTO CARDENAL, *En Cuba*, Buenos Aires 1972, 354.
[16] Ebd., 356.
[17] Ebd.
[18] Ebd., 196.

geflogen sei, als sei es der Heilige Geist gewesen und als wolle Gott sagen: »Dieser ist mein geliebter Sohn.«[19]

Vor allem bei Che Guevarra findet sich eine Spiritualität des Sozialismus, wenn er der russischen Theorie widerspricht, daß erst die graduelle Vermehrung der Gebrauchsgüter für alle materielle Arbeitsanreize überflüssig mache: »Direkter materieller Anreiz und (ergänze: sozialistisches) Bewußtsein sind in unserer Vorstellung gegensätzliche Termini.« Was ihn interessierte, war nicht die Produktion von Verbrauchsgütern, sondern der neue Mensch: »Es geht nicht darum, wie viele Kilogramm Fleisch man ißt oder wie oft im Jahr jemand am Strand Ferien machen kann, ebenso wenig darum, wie viele schöne Dinge aus dem Ausland man mit den derzeitigen Löhnen kaufen kann. Es geht vielmehr genau darum, daß das Individuum sich erfüllter fühlt, mit mehr innerem Reichtum und mit viel mehr Verantwortungsgefühl.«[20]

3.3.2 Die »Revolution der Rosenkränze« auf den Philippinen

Wie die Unabhängigkeitsbewegung auf den Philippinen, so hatte auch das Ende der 20jährigen Marcosdiktatur seinen Märtyrer. Am 21. August 1983 wurde der bedeutendste Kopf der bürgerlichen Oppostion auf den Philippinen, Senator Benigno Aquino, bei seiner Rückkehr aus dem Exil auf dem Flughafen von Manila ermordet. Proteste, Demonstrationen und eine bedrohliche Wirtschaftskrise zwangen Marcos, die für 1987 angesetzten Präsidialwahlen vorzuziehen. Am 7. Februar 1986 stellte er sich den Wählern. Seine Gegnerin war niemand anders als Corazon Aquino, die Witwe des Ermordeten, damals ein Symbol einer neuen Ehrlichkeit für fast alle Filipinos.

Die Wahlen selbst gingen als die schmutzigsten und brutalsten in die philippinische Geschichte ein. Marcos erklärte sich Dank der Stimmenauszählung der Nationalversammlung als Sieger. Aquino und ihre Bewegung antworteten mit massiven Protesten und einem landesweiten Aufruf zum zivilen Ungehorsam. Als sich Kardinal Sin und mit ihm die katholische Kirche, die immerhin 85 Prozent der Filipions repräsentierte, offen auf die Seite Aquinos schlug, war das Ende der Marcos-Ära besiegelt. Die »Revolution«, die eher eine bürgerliche Wachablösung war, dauerte nur drei Tage und drei Nächte. Weniger als ein halbes Dutzend Menschen kam zu Tode, weil es der »People Power« gelang, das ohnehin verunsicherte Militär vom Schlimmsten abzuhalten. Angeführt von Priestern und Nonnen blockierten Hunderttausende die Edsa-Avenue und machten internationale Fernsehgeschichte. Gebet und Rosenkranz brachten Panzer zum Stehen; Marcos floh ins Exil. Der Brief der Bischöfe, der die Gläubigen von jeder Loyalität gegenüber dem Mann im Malacañang-Palast entband, hatte das Fanal zum politischen Umbruch gegeben.[21]

---

[19] Ebd., 356.

[20] Ebd., 188; vgl. ebd., 137.

[21] ERHARD HAUBOLD, »Auf den Philippinen läuten die Kirchenglocken«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25.02.1987, 4.

Führungsschwäche, Vetternwirtschaft und eine orientierungslose Wirtschaftspolitik der Regierung Aquino brachten das Volk um die Früchte seines unblutigen Kampfes und ließen die Kirche wieder auf merkliche Distanz zur Regierung gehen, aber die Erfahrung der Macht der Gewaltlosen hat die Kirche der Philippinen aus ihrer Lethargie gerissen und ihr neue Glaubwürdigkeit geschenkt. Das philippinische Volk wird aber seinen Traum von einer politischen Messiasgestalt, für die Corazon Aquino gehalten worden war, weiter träumen müssen.[22]

3.4 Rechristianisierung in einer säkularisierten Umwelt

3.4.1 Basisgemeinschaften

Bis Mitte unseres Jahrhunderts war die katholische Kirche weltweit in ihrem Denken und in ihren Ausdrucksformen eine europäische Kirche geblieben. Erst ein wachsendes Selbstbewußtsein der verschiedenen Kulturen nach der Katastrophe der beiden Weltkriege, der zunehmende soziale und ökonomische Druck und die marxistische Herausforderung zwangen die Kirche, altgewohnte Formen aufzugeben und nach Neuem zu suchen. Im amerikanischen Einflußgebiet, zu dem Lateinamerika und die Philippinen gehören, kam die starke Aktivität nordamerikanischer Sekten hinzu und fast zeitgleich forderte auch das 2. Vatikanische Konzil ein neues Denken und ein Neuentdecken der Bibel.[23] So bildeten sich seit den 60er Jahren zuerst in Brasilien und Peru kleine Gruppen, die miteinander die biblische Botschaft auf ihr Leben anwenden wollten. Nach der Methode: Sehen (die Realität) – Urteilen (im Licht des Evangeliums) – Handeln (um die Realität positiv zu verändern), versuchten sie das biblische Wort für sich lebendig zu machen. Diese Bewegung breitete sich nach und nach über ganz Lateinamerika aus und fand Anfang der 70er Jahre ihren Weg auf die Philippinen, wo sie zuerst auf der Insel Mindanao Fuß faßte. Die massive Zuwanderung aus den übervölkerten Inseln Luzon und Cebu, der islamische Einfluß und unzureichende kirchliche Strukturen machten hier neue pastorale Wege besonders notwendig.[24]

Die erste Begegnung mit Basisgruppen hatte der Verfasser 1972 im Armenviertel San Antonio Abbad in San Salvador/Mittelamerika. Zusammen mit dem Pfarrer, einem Katecheten oder einem bibelkundigen Christen trafen sich hier Pfarreiangehörige in Gruppen von fünf bis 20 Personen, um miteinander die Texte der Bibel zu reflektieren, gemeinsame Aktionen zu planen und, wo möglich, die Eucharistie zu feiern. Der erste Erfolg war die Neuentdeckung von Bibel und Kirche. So sagte eine alte Frau: »Früher

---

[22] DERS., »Fragt sie nach den Menschenrechten«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 08.07.1989, ohne Seitenangabe.

[23] SIREAU-ZANARTU-CERECEDA, *Lateinamerika. Land der Angst – Land der Hoffnung*, Aschaffenburg 1962, 94–98; HANS-JÜRGEN PRIEN, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, 893–934.

[24] Vgl. B. LEERS, *Kirchliche Basisgemeinden*, Bonn 1980; TED GRESH (Hg.), *Basic Christian Communities in the Philippines*, 1977; JOSÉ MARINS, »Die kirchliche Basisgemeinschaft in Lateinamerika«, in: SCHÖPFER/STEHLE, *Kontinent der Hoffnung*, München–Mainz 1979, 79–91.

dachte ich: die Kirche, das sind die Priester und Katecheten. Heute weiß ich, daß ich selber Kirche bin, und das macht mich sehr froh und verpflichtet mich mitzuarbeiten.«

Durch das Gespräch mit Ihresgleichen über die Bibel lernen Slumbewohner und Bauern oft auch erstmals, sich spontan und frei zu äußern. Das Wort ist nun nicht mehr nur Sache der Gebildeten, sondern auch der Basis.

Das Messen der eigenen und der nationalen Realität am Maßstab der biblischen Botschaft, das Sprechen darüber und das gemeinsame Nachdenken über praktische Konsequenzen setzt einen Prozeß in Gang, der nicht nur das kirchliche Leben verändert, sondern weit darüber hinaus ein neues demokratisches Bewußtsein schafft, das auch die sozialen und politischen Gegebenheiten nicht mehr unkritisch hinnimmt. Gerade hier beginnt oft der Konflikt mit den etablierten Mächten, der nicht selten sogar zu blutiger Unterdrückung führt. Wenige Jahre nach dem vorerwähnten Besuch wurden in einer einzigen Nacht der Diakon und mehrere Gemeindemitglieder von Vertretern der Todesschwadrone erschossen, der belgische Ortspfarrer, Willibrord Denaux, wurde bei lebendigem Leib auf eine Tür gekreuzigt, bis man ihn nach drei Tagen als unerwünschten Ausländer nach Guatemala abschob.

3.4.2 Charismatische Bewegung

Gehen die Basisgruppen von der Realität aus, um über biblische Reflexion zu christlichem Handeln zu kommen, so versucht die charismatische Bewegung, durch individuelle Bekehrung und gemeinsames Gebetsleben die Vielfalt der geschenkten Geistesgaben (= Charismen) lebendig werden zu lassen und von innen heraus die Welt zu verändern und auch ohne explizites gesellschaftspolitisches Sendungsbewußtsein zu neuen Beziehungen zwischen den Menschen beizutragen. Emotionales Erleben bis hin zu ekstatischer Erfahrung steht hier im Vordergrund. Da alle Mitglieder gleichermaßen als geisterfüllt angesehen werden, auch wenn sie innerhalb der Gemeinschaft verschiedene Funktionen übernehmen, gewinnen die charismatischen Gruppen mit ihrem Angebot, das von Gott kommende Heil bis hin zur körperlichen Heilung erfahrbar zu machen, gerade für soziale Randgruppen und rassisch Diskriminierte eine große Anziehungskraft. Nicht durch aggressive Auflehnung gegen die herrschende Ordnung, sondern durch den Rückzug auf die egalitäre, von Primärbindungen getragene Brüderlichkeit sollen hier die ungerechten Strukturen der Gesellschaft überwunden werden.

Erste Ansätze der charismatischen Bewegung im Katholizismus Lateinamerikas finden sich seit 1957 in Brasilien und seit 1964 in Argentinien. Neben den traditionellen kirchlichen Lebensformen Gebet, Eucharistie und Gesang sind die charismatischen Treffen auch von zunächst ungewohnten Formen bestimmt, die der non-verbalen Körpersprache wieder einen Platz im kirchlichen Leben zurückgeben: Heilung durch Gebet und Handauflegung, Tanz, Zungenreden sind einige dieser Ausdrucksformen.

Seit 1972 gibt es auch ökumenische Kontakte zwischen charismatischen Gruppen in Lateinamerika.[25]

Fast zur gleichen Zeit wie in Argentinien begann die charismatische Bewegung 1969 auf den Philippinen. Vor allem seit Kardinal Sin die Bewegung positiv unterstützte, wuchs sie rasch an und umfaßte 1981 im Gebiet von Großmanila schon über 50.000 Mitglieder. Allmonatlich treffen sich davon 20.000 bis 25.000 Menschen im Araneta-Kolosseum in Quezon City, um an einer Stunde des freien Gebets und des Zeugnisgebens teilzunehmen. Eine gemeinsame Eucharistiefeier schließt sich an, wo vor allem beim Schuldbekenntnis, bei den Fürbitten und der Danksagung nach der Kommunion Raum für die Spontaneität und Kreativität gegeben ist. Welt- und Strukturveränderung durch persönliche Bekehrung steht bei all diesen Gruppen im Mittelpunkt, wobei die Teilnahme an einem Gottesdienst im Araneta-Kolosseum auch den skeptischen Betrachter nicht unbeeindruckt läßt. Durch die wöchentlichen Treffen mit offenem Schuldbekenntnis und Aussprache entsteht innerhalb der Gruppen auch eine hohe soziale Kontrolle, die den Einzelnen zwingt, sein Leben immer wieder darauf zu überprüfen, inwieweit es mit den Forderungen des Evangeliums übereinstimmt.[26] Daß auch diese Art der Religiosität zu politischen Konsequenzen führen kann, zeigt die schon vorerwähnte »Revolution der Rosenkränze«, an der sich zahlreiche Vertreter der charismatischen Gruppen beteiligten.

4. Beständigkeit im Wandel

Bei aller Unterschiedlichkeit der vorgestellten Beispiele lassen sich doch gemeinsame Grundzüge ablesen, die hier thesenhaft vorgetragen werden sollen:

1) Je stärker die religiöse Herkunftsbindung, desto expliziter und vielschichtiger die Formen religiösen Lebens. Das heißt konsequenterweise auch: nicht Unterdrückung, die sogar den inneren Widerstand stärken kann, sondern lähmende Gleichgültigkeit und Erstarrung schwächen die religiöse Prägung des Individuums.

2) Nicht das dogmatisch gelehrte, sondern das existentiell erfahrene und gelebte Christentum reicht bis in die Bereiche des Unbewußten und prägt das individuelle Verhalten selbst da, wo es bekämpft wird.

3) Über fast zweitausend Jahre wurde das Christentum zum integralen Bestandteil abendländischer Kultur und Werteordnung auch im außerchristlichen Bereich. Handeln nach diesen Prinzipien setzt also nicht immer ein bewußtes Ja zu Glauben und Kirche voraus.

4) Kollektive Prägung und individuelle Entscheidung schließen sich nicht aus, sondern bedingen sich wechselseitig im Prozeß von Zustimmung und Ablehnung. Daher sind

---

[25] WILFRIED WEBER, *Transzendentales und innerweltliches Heil im Christentum Lateinamerikas und der Philippinen*, 126–128.

[26] Ebd., 128; HERBERT SCHNEIDER, »Charismatic Communities in the Philippines,« in: TED GRESH (Hg.), *Basic Christian Communities in the Philippines*, 74–78.

auch Katholizismus als gesellschaftliche Erscheinungsform und als gelebter Glaube keine Gegensätze, sondern die beiden Pole *einer* Realität.

5) Die Erscheinungsformen christlichen Lebens sind vielfältiger und flexibler als gemeinhin angenommen. Oberflächliche Pauschalurteile werden dieser Wirklichkeit nicht gerecht.

5. Schluß

Die mittelalterliche Idee des »orbis christianus« als eines geschlossenen Systems ist nie voll verwirklicht worden, aber wirkt sie nicht doch als »Sauerteig« inmitten der Pluralität der Ideen? Jedenfalls sollte uns der Gedanke Peter Bamms in seinem Buch über Alexander den Großen nachdenklich machen: »Das Abendland könnte zwar aufhören christlich zu sein. Es kann aber nicht aufhören, aus Antike und Christentum entstanden zu sein.«[27]

Summary

In spite of increasing individualism, social links and collective imprints still play an important role in our society. One of the most significant elements forming social behaviour is religion, perhaps more in former Spanish influenced regions than elsewhere in the world. Covering a wide spectrum from syncretism and superstition to movements of religious renewal, the author seeks to show that religion is still a characteristic feature in the former Spanish colonies. It should not be neglected when considering the social, ecclesiastical and political future of this regions, or indeed of mankind in general.

[27] PETER BAMM, *Alexander oder die Verwandlung der Welt*, Berlin-Darmstadt-Wien 1967, 286.

DAS KONFUZIANISCHE BILD DER FRAU IN DER KOREANISCHEN CHOSON-DYNASTIE (1392–1910)

von Victoria Jung-Hi Kim

1. Problemstellung

Seit Anfang der achtziger Jahre hat die Frage nach der Stellung der Frau in Korea eine besondere Dringlichkeit erhalten. Als Folge der rapiden Industrialisierung Koreas in den siebziger Jahren hat die moderne technologische Zivilisation sich rasch immer größerer Bereiche des allgemeinen gesellschaftlichen Bewußtseins bemächtigt. Was die Frage der Stellung der Frau betrifft, führte dieser gewaltige Modernisierungsprozeß einerseits in kürzester Zeit zu einem dramatischen Zusammenbruch alter kultureller und religiöser Traditionen (darunter auch ausgesprochen frauenfeindlicher Traditionen), andererseits aber zu neuen äußerst bedenklichen Entwicklungen im Verhältnis der Geschlechter, nämlich einer gegenseitigen Instrumentalisierung und Objektivierung im Rahmen einer hauptsächlich von der Ökonomie bestimmten modernen Lebenswelt, mit der aber der alte konfuzianische Patriarchalismus durchaus auch eine neue Verbindung eingehen kann.

Notwendig ist daher heute in Korea sowohl eine kritische Bestandsaufnahme der traditionellen Frauenbilder und eine Kritik der technologisch-ökonomischen Zivilisation der Moderne, die auf andere Weisen die Menschenwürde der Frau verletzt, als auch ein Dialog zwischen authentischem Christentum und authentischem Konfuzianismus, der auch für Korea einen zukunftsweisenden Weg eröffnen könnte, auf dem Frauen und Männer in Gleichberechtigung und gegenseitiger Ergänzung einander die Würde wahren Menschseins ermöglichen. Hier soll begonnen werden mit einer Darstellung des konfuzianischen Bildes der Frau, das jahrhundertelang Kultur und Gesellschaft Koreas bestimmt und beherrscht hat.

Der Konfuzianismus kam im 4. Jahrhundert n. Chr. von China nach Korea, blieb aber dort bis zur Choson-Dynastie ohne größeren Einfluß. Die Choson-Dynastie (1392–1910) hat ihn dann aber zur Grundlage ihrer Kulturpolitik gemacht und gleichzeitig den Buddhismus in den Hintergrund gedrängt. Die Choson-Dynastie hat deshalb auch eine große Bedeutung für die Entwicklung des Neo-Konfuzianismus.

Konfuzius unterscheidet zwei Arten von Menschenbildern: »Kun-tze« ist das Bild des Mannes; dieser ist bestrebt, das Tao (den Weg zur Wahrheit) und das Te (den Weg zur Tugend) zu erlernen. »So-in« dagegen ist das Bild der Frau; sie lernt nicht gerne, sondern sucht nur die eigene Lust und den eigenen Nutzen. Deshalb ist es für eine Frau nicht möglich, den Weg der Wahrheit und der Tugend zu beschreiten. Diese konfuzia-

nische Tradition hat das Schicksal der koreanischen Frau, ihre Unterordnung unter den Mann zutiefst bestimmt.

Noch im heutigen Korea bleibt der Status einer Frau normalerweise vollständig von dem ihres Mannes abhängig. Zielte das ganze Leben der Frau früher nur auf das erfolgreiche Leben ihres Ehemannes und ihres Sohnes, so streben heute viele moderne Koreanerinnen ganz gezielt nach Wohlstand und Sozialprestige, das ihnen ein entsprechender Mann bieten kann. Insofern hält sich auch noch in der Modernisierung die konfuzianische Denkstruktur durch. Die konfuzianische Frau hatte sich auch in bezug auf das politische Verhalten des Mannes zurückzuhalten, nämlich entweder zu hören, zu gehorchen oder zu schweigen. Ein koreanisches Sprichwort lautet: »Wenn die Stimme der Frau über den Zaun hinaus geht, wird das der Familie oder dem Staat zum Untergang.«

Die konfuzianische Frau muß außerdem den Sohn gebären, der den Fortbestand der Familie sichert. Mit Untergebenen muß sie demütig und gütig umgehen. So wird sie zur »Hyun-Mo-Yang-Tche«, zur weisen Mutter und gütigen Gattin.

Im 18. Jahrhundert begegnet der koreanische Konfuzianismus dem Christentum. Seitdem muß er sich mit der europäischen Wissenschaft und Religion auseinandersetzen. Durch die damit verbundene langsame Modernisierung wandelte sich die konfuzianische Kulturwelt und damit auch die Lage der koreanischen Frau. Äußerlich gesehen erweiterte sich ihre Bewegungsfreiheit in der Öffentlichkeit. Im Christentum begegnete sie jedoch darüber hinaus auch einer religiösen Tradition, nach der die Menschen nach dem Bild Gottes gleich geschaffen sind. Das Christentum begegnete allerdings konkret in sehr unterschiedlichen Formen mit unterschiedlichen Frauenbildern. Die protestantischen Kirchen engagierten sich z.B. in Korea ausdrücklich für die Emanzipation der Frau und forderten damit die konfuzianische Gesellschaftsstruktur heraus. Die katholische Kirche versuchte dagegen das konfuzianische Frauenbild in ein christliches Marienbild zu integrieren (Maria als »Mutter der Lebendigen«). Diese Verbindung hat freilich wiederum dazu geführt, daß z.B. bei den katholischen Ordensfrauen umgekehrt die drei evangelischen Räte, Gehorsam, Armut und Keuschheit, unreflektiert in einem konfuzianischen Traditionskontext zu stehen kamen und dadurch die kulturelle und gesellschaftliche Unterordnung der Frau als eigene Heilssendung mißverstehen ließen. Diese unterschiedlichen konfessionellen Traditionen spiegeln sich auch im heutigen christlichen Feminismus in Korea wider: Die Frauen in den protestantischen Kirchen scheinen ein größeres politisches Interesse an der Emanzipation der Frau und der Gleichheit von Mann und Frau zu zeigen. Sozialistische und liberale Traditionen aufnehmend tendiert der protestantische Feminismus in Korea nicht nur zu einer politischen Befreiungstheologie; er hat durch die Kulturreform auch zur Modernisierung Koreas beigetragen.

Der katholische Feminismus (der meistens von Amerika beeinflußten Ordensfrauen) dagegen arbeitet sich eher an innerkirchlichen Problemen ab: Die hierarchische Ordnung der koreanischen Kirche hat in der Tat den patriarchalischen Autoritarismus der konfuzianischen aristokratischen und bürokratischen Ordnung weithin ungebrochen übernommen.

Auf jeden Fall ist das Christentum in Korea mit dem Modernisierungsprozeß eng verbunden. Deswegen stellt es selbst teilweise so etwas wie eine Modeerscheinung dar: Es ist gewissermaßen modern, christlich zu sein. Ungefähr ein Drittel der koreanischen Bevölkerung ist heute (mindestens dem Namen nach) christlich.

Seit der Industrialisierungswelle in den siebziger Jahren und den damit verbundenen gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüchen hat sich die Situation der Frau in Korea noch einmal dramatisch gewandelt. Denn jetzt steht in Korea nicht nur die weltweit eingeforderte Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern, die Gleichwertigkeit von Mann und Frau, die Abschaffung des Patriarchalismus zur Realisierung an, es geht jetzt auch um das Schicksal der Frau im Rahmen der modernen technologisch-ökonomischen Zivilisation. Ein neuer kritischer Dialog zwischen Konfuzianismus und Christentum, der in dieser schicksalhaften Situation Koreas allein weiterzuführen verspricht, setzt zunächst eine kritische Bestandsaufnahme der bisher herrschenden Traditionen des koreanischen Frauenbildes voraus. Bezüglich des konfuzianischen Frauenbildes soll hier ein erster Versuch vorgelegt werden.

2. Das koreanische Frauenbild: ein Überblick

Vor dem Konfuzianismus spielte natürlich das taoistisch-buddhistische Verständnis der Frau eine große Rolle. Es war jedoch der Neo-Konfuzianismus der Choson-Dynastie, der mit seinem »Hyun-Mo-Yang-Tche«-Frauenbild die koreanische Familienmoral und das Wertebewußtsein der Koreaner entscheidend geprägt hat. Im Konfuzianismus ist der Unterschied zwischen Mann und Frau viel größer als in den anderen Traditionen.[1] Die taoistische Tradition hatte z.B. das »Tao« selbst weiblich verstanden, während der Konfuzianismus das »Tao« nur männlich begriff. Bei Laotze ist das »Tao« ideal, bei Konfuzius real. Laotze unterscheidet das »Tao« vom Sein von dem »Tao« vom Nichtsein. Das »Tao« als Nichtsein ist das »Tao« als Ursprung von Himmel und Erde, das »Tao« als Sein ist die »Mutter des Kosmos« (Tao-Te-Ching 1). Das »Tao« als »Mutter des Kosmos« folgt dem Naturgesetz vom Wachsen und Vergehen. Gemäß diesem Naturgesetz ist das menschliche »Tao« das »Tao« des Rückkehrens zum Ursprung. Gerade in diesem »Tao« des Rückkehrens zum Ursprung gründet das taoistische Frauenbild in der Vorstellung von der »Mutter des Kosmos«, von der »Mutter von Himmel und Erde« (Tao-Te-Ching 52) und von der »Mutter des Staates« (Tao-Te-Ching 59), während das konfuzianische Frauenbild mit dem »Hyun-Mo-Yang-Tche«-Ideal (dem Ideal der weisen Mutter und gütigen Gattin) auf Verzicht und Hingabe für die Familie verweist. Das menschliche »Tao« ist im Konfuzianismus betont männlich. Hier konzentriert der Mann sein Leben auf den Weg des »Kun-tze«, während die Frau ihr Leben für die ganze Familie hingibt und den Weg zur Tugend allein für den Erfolg des Mannes beschreiten muß. Die Lebensform von Mann und Frau ist nach

---

[1] Vgl. *Yesenghak* [Feminologie], hg. vom Institut für asiatische Frauenfragen, Sook-Meng University Press 1981, 43–45; dazu auch *Hanguk-Yesenga* [Frauengeschichte in Korea] Bd. 1, I-Hwa University Press 1972, 191.

Konfuzius durch die Weltordnung eindeutig differenziert und strukturalisiert: »Der Mensch verwirklicht das ›Tao‹, aber das ›Tao‹ verwirklicht den Menschen nicht.«[2]

Trotz der eindeutigen Unterordnung der Frau unter den Mann zielt die normative Beziehung von Mann und Frau im Neo-Konfuzianismus auf einen Mittelweg der Harmonie. Aber dieser Mittelweg der Harmonie zwischen Mann und Frau besteht nicht in den Personen, sondern in der kosmischen Polarität von Himmel und Erde.[3] Und dieser Mittelweg ist für den Mann der Weg zum »Kun-tze« und für die Frau der Weg zur »Hyun-Mo-Yang-Tche«, zu einer durch den Leidensweg des Lebens erworbenen Tugend, die Keuschheit, Demut, Milde und Wachsamkeit einschließt. Der Konfuzianismus hat diesen Leidensweg durch patriarchalische Regeln und Institutionen erzwungen.

Den selbstbewußten jungen Koreanerinnen im heutigen Korea sind diese Traditionen ganz und gar fraglich geworden. Sie haben den Leidensweg der »Hyun-Mo-Yang-Tche« verabschiedet und streben nun ohne Traditionsbindungen, ohne Rücksichtnahmen auf andere, häufig rein utilitaristisch nach materiellem Wohlstand und Selbstverwirklichung. Kurioserweise entsprechen sie damit genau dem »So-in«-Frauenbild des Konfuzius.

3. Das koreanische Bild der Frau und die Rolle des Konfuzianismus

3.1 Die Priorität des Mannes

Das vom Taoismus und Buddhismus bestimmte Verhältnis von Mann und Frau war gegen Ende der Koryo-Dynastie (918–1391 n. Chr.) in eine Krise geraten. Deshalb versuchte es die Choson-Dynastie (1392–1910) nun mit einer auf dem Konfuzianismus basierenden Kultur- und Gesellschaftspolitik, nach der die Gesellschaftsstruktur eindeutig auf der Priorität des Mannes beruht. Nach der konfuzianischen Weltanschauung bedeutet der Vater in der Familie den Himmel; er ist außerdem identisch mit dem »Kun-tze«, d.h. dem, der den Himmelsbefehl erkennt. Deshalb ist in der Familie der Vater der Befehlende, die Mutter die Empfangende. Die Beziehung zwischen Vater und Mutter richtet sich nach dem Mittelweg des »Tao«, dem Maßstab der Tugend im Kosmos. Der Weg des »Kun-tze« ist auch der Weg des »Jen« (der Menschlichkeit). Wenn der Mensch den Weg des »Kun-tze« lernt, kann dieses »Kun-tze« den Menschen lieben.[4] Wegen ihrer Unwissenheit konnte die Frau weder den Weg des »Kun-tze« gehen, noch den Weg des »Rückkehrens zur Schicklichkeit mittels der Selbstüberwin-

---

[2] Vgl. KUM, CHANG-TÄE, *Hanguk-Yugyo-Lihäe* [Das Verständnis des koreanischen Konfuzianismus], Seoul 1989, 23–25; Kum, Chang-Täe zitiert hier Lun-Yü [Gespräche].

[3] Vgl. THADDAEUS T'UI-CHIE HANG, *Das kosmische Jen. Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus*, Frankfurt a.M. 1993, 39–41.

[4] Vgl. KONFUZIUS, LUN-YÜ, *Yang-Hwa-Phen*, 3; THADDAEUS T'UI CHIEH HANG, *Das kosmische Jen*, 38.

dung« (den Weg des Guc-Gi-Bok-Re).[5] Bei Konfuzius heißt es: »›Kun-tze‹ sucht nicht nach der Sättigung des Bauches, hofft nicht auf Bequemlichkeit des Bettes, handelt gerecht und spricht achtungsvoll. ›Kun-tze‹ handelt im ›Tao‹ richtig und lernt gern.« »Ohne Lernen ist es nicht möglich, ›Kun-tze‹ zu werden«.[6] Deshalb muß die Frau für immer »So-in« bleiben.

Wie kann aber eine »So-in« das Wort des »Kun-tze« verstehen, wenn sie über keine Kriterien zum Erkennen des Himmelsbefehls verfügt? Wie kann die Frau einen wahren »Kun-tze« erkennen, wenn sie nichts vom Wesen des »Kun-tze« begreift? Neben solcher immanenten Kritik wird sich das konfuzianische Menschenbild auch befragen lassen müssen, wie es die neue Rolle der koreanischen Frau in den Modernisierungsprozessen begreifen und bewältigen will, in denen sich z.B. das Verhältnis zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter fast automatisch verändert.

Die vom Himmelsbefehl geforderte Handlung ist kein moralischer Akt, sondern eine institutionalisierte Lebenshaltung zwischen Vater und Sohn, zwischen König und Untertan und zwischen Gatte und Gattin. Der Mann soll den Weg des »Kun-tze« gehen, als Vorbild für die Familie und für den Staat. Diese Lebenshaltung ist eine durch Lernen erworbene Tugend, die eine Struktur des Kosmos nachahmt. In einem späteren Buch des Konfuzianismus, dem »Chung-yong« (Lehre der Mitte) ist sogar die »Menschennatur ein Himmelsbefehl« (Ch'on-Ming-chi-i).[7]

Durch den tugendhaften Menschen, dem »Kun-tze«, dem Heiligen, Lehrer, König und Vater wird der Weg zur Harmonie zwischen Mann und Frau vermittelt. Darin besteht eine der Grundproblematiken des Konfuzianismus: Weil der Himmelsbefehl einseitig nur durch das männliche Geschlecht vermittelt wird, wurde der Mann in der Choson-Dynastie zwangsläufig vergöttlicht und mythologisiert, während die Frau als empfangende dem Mann gegenüber absolut gehorsam sein, ihm dienen und ihr Leben für ihn hingeben muß. Zu Beginn der Choson-Dynastie hat der König Säe-Chong (1419) kindliche Pietät, politische Loyalität und weibliche Keuschheit als die konfuzianischen Tugendprinzipien festgelegt und das Buch »Sam-Kang-Hengsil-Do« (1423) zur Unterweisung des Volkes geschrieben. Später wurden diese Tugendprinzipien als Familienrecht auch rituell stabilisiert. Sie sind die wichtigsten Elemente der Erziehung der Frau zur »Hyun-Mo-Yang-Tche«.[8]

Bestand der frühere Konfuzianismus noch auf dem Inhalt der Tugenden, so liegt dem Neo-Konfuzianismus der Choson-Dynastie mehr an den Tugendformen, weswegen er auch sofort zu leerem Formalismus tendieren muß. Auf jeden Fall beschränkt sich die

---

[5] KONFUZIUS, *Lun-Yü, Ahn-Yhen-Phen*, 1, 13; vgl. JULIA CHING, *Konfuzianismus*, Mainz 1989, 63–65; dt. Übers: *Konfutse, Gespräche, Lunyü*, übersetzt von R. Wilhelm, Köln 1985, 150, 178; siehe auch die Übersetzung von Ralf Moritz, KONFUZIUS, *Gespräche*, Leipzig 1986, 93.

[6] KIM, SUNG-HE, »Yugachek-Yeseng-Lihäe« [Die Frau im konfuzianischen Verständnis], in: *Sa-Mok* [Seelsorge], Seoul, 106 Ho (1986/7), 64.

[7] *Chung-Yong* [Lehre der Mitte] 1.

[8] Han So-Hye (1437–1504), die Mutter des Königs Sheng Chong und die Schwiegertochter des Königs She-Cho hat das Buch »Ne-Hyun« (1475) verfaßt, das der Erziehung der Frau nach den Regeln der konfuzianischen Tradition gewidmet ist. Dahinter steht die Erfahrung, daß eine Frau ohne jede Bildung einem Mann und seinem Erfolgsstreben nicht von Nutzen sein kann.

Polarität des konfuzianischen Menschenbildes auf eine kosmische Harmonie zwischen »Männlichem« und »Weiblichem«; sie bewirkt nicht eine gegenseitige wohlwollende Ergänzung zwischen Mann und Frau. Mit der Verabsolutierung des Mannes wird die Frau zugleich instrumentalisiert und in ihrer Mutterrolle in der Familie überfordert. Sie muß z.B. auch dann noch schweigen, wenn der Mann eine große Schuld begeht und unrecht handelt. Sie darf nicht eifersüchtig sein, auch wenn der Mann eine andere Frau hat. Wenn sie keinen Sohn gebären kann, hat sie kein Recht zu klagen, wenn sie von ihrem Mann verstoßen wird.

Hinzu kommt außerdem, daß im Weg des Mannes zum »Kun-tze« nur der Ritus oder die Schicklichkeit (das »Li«) als die eigentliche Tugendform betont wird, die Menschlichkeit (das »jen«) als Tugendinhalt jedoch deutlich zurücktritt.[9]

Auf diesem Hintergrund realisiert der Neo-Konfuzianismus die bekannten »fünf Beziehungen«, die wichtigsten menschlichen Lebenshaltungen: König – Untertan, Vater – Sohn, Ehemann – Ehefrau, älterer Bruder – jüngerer Bruder, Freund – Freund. Dieses System der fünf Beziehungen begründet ein grundlegendes Rangordnungsverhältnis. Die senkrechten und waagerechten Beziehungen gehen aus vom Grundsymbol »Himmel und Erde«. König, Vater, Ehemann und Ältere symbolisieren den Himmel, während Untertan, Sohn, Gattin und Jüngere die Erde verkörpern. Diese konfuzianische Weltanschauung wurde besonders vom koreanischen Himmelsglauben beeinflußt, nach dem die Erde vom Himmel abhängt, der Himmel die Erde beherrscht. Im Ehemann befiehlt der Himmelswille, während die Rolle der Gattin im Familienleben im Hören des Himmelsbefehls besteht. Die Frau muß die Tugend des »Bu-Tchang-Bu-Shu« ausüben, d.h. dem Mann bis zum Tod treu dienen, ihn verehren und ihm gehorchen.

Diese Beziehung der Geschlechter hat eine kosmologische Entsprechung in der Lehre von »Yin« und«Yang«. Die zwei Geschlechter entsprechen der Harmonie des »Tao«, die aus Stärke und Schwäche besteht. Der Neo-Konfuzianismus der Choson-Dynastie hat diese polare Ordnung des Kosmos in die Ordnung der Familie überführt und damit die Innen-Außen-Struktur des Hauses und die Ständeordnung der Gesellschaft festgelegt.[10] So ist nun die Lage der Frau als »Ye-Phil-Chong-Bu« (als Abhängigkeit vom Ehemann) und als »Sam-Chong-Chi-i« (als dreimalige Abhängigkeit vom Mann, nämlich vom Vater vor der Heirat, vom Gatten im Eheleben und vom Sohn im Alter) festgeschrieben.

Um die absolute Autorität des Vaters in der Familie zu sichern, wurde das Leben der Frau durch das »Chil-Gä-chi-Aak« (»die sieben Bosheitssünden«) streng reglementiert: Wenn die Frau die Schwiegereltern nicht verehrt und ihnen nicht gut dient, wenn sie keinen Sohn gebären kann, wenn sie eine unheilbare Krankheit hat, wenn sie eifersüchtig ist, wenn sie ihre Keuschheit verliert, wenn sie Geld unterschlägt oder zuviel spricht, so kann jede dieser sieben »Bosheitssünden« Ursache für die Ehescheidung

---

[9] Vgl. THADDAEUS T'UI CHIEH HANG, *Das kosmische Jen*, 37.

[10] Vgl. M. ELIADE, »Prolegomenon zu einem religiösen Dualismus: Dyads und Polaritäten«, in: DERS., *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*, Frankfurt a.M. 1976, 172–226.

sein. Deshalb muß das Mädchen im Konfuzianismus, bevor es heiratet, zu Hause bei den Eltern den Weg des »Hyun-Mo-Yang-Che« erlernen.

3.2 Die Polarität von Mann und Frau

Die Polarität von Mann und Frau hat zunächst eine *mythologische Dimension*: Im »Dan-Kun«-Mythos ist »Dan-Kun« der große Ahne des koreanischen Volks. »Dan-Kun« verbindet Gott und Menschen.

Im Rahmen dieses mythologischen Denkens entwickeln sich die koreanischen Volksreligionen, »Te-Chong-Gyo« (die große Religion), »Chen-Do-Gyo« (die himmlische Tao-Religion) und »Chung-San-Gyo«, aber auch wichtige anthropologische Vorstellungen, wie etwa der Mythos des »Hong-Ik«-Menschen, der für die politische Heilsordnung von größter Bedeutung ist.

Nach der mündlichen Überlieferung befahl der Himmelsgott, daß Tiger und Bär in einer Grotte wohnen mußten, wenn sie Menschen werden wollten. Die Grotte symbolisiert die dunkle Welt, die mit der Tierwelt identisch ist. Der Mensch erscheint hier also als Vermittler zwischen der dunklen und der hellen Welt. Um die Tierwelt zur Menschenwelt umzuwandeln, stellt der Himmelsgott dem Tiger und dem Bär eine Bedingung: »Sie dürfen 100 Tage lang kein Licht sehen und 37 Tage lang keine verbotenen Speisen essen (Bul-Kän-il-Kang-bak-il; bul-sik-kum-ki-sam-sib-chil).«[11] Der Bär erfüllt diese Bedingung, der Tiger aber nicht. Nachdem der Bär die Bedingung erfüllt hatte, wurde er Mensch, und das »Han-in« (der Himmelsgott) vermählte sich mit ihm. Aus dieser Verbindung ging »Dan-Kun« hervor: der erste Ahnengott des koreanischen Volkes.

Der »Dan-Kun«-Mythos ist der Mythos der koreanischen Staatsgründung. Daher versteht das koreanische Volk den König als Himmelsgott, der das Volk beherrscht und führt.[12] Dem König gebührt daher die gleiche Verehrung wie dem Himmel.

Das klassische »Hö-Ching« (Buch der kindlichen Pietät) beschreibt die kindliche Pietät, das »Rib-Sin-Heng-Do« (die durch die Verwirklichung des »Tao« ausgezeichnete menschliche Grundhaltung); es umfaßt die Verehrung der Eltern und die Verherrlichung ihres Namens nach dem Tod. Diese kindliche Pietät hängt vom Himmelsgott ab, der auf den Sohn vertraut, der in der irdischen Welt in rechter Weise die Führung ausübt. So sendet der Himmelsgott seinen Sohn mit drei himmlischen Dingen (Chun-Bu-In) in die Welt (Spiegel, Glocke und Getreide). Die kindliche Pietät innerhalb des Hauses (chä-ga-chi-hö) ist die unmittelbare Pietät, die kindliche Pietät außerhalb des Hauses (chul-ga-chi-hö) die mittelbare Pietät; diese ist die Pietät für die Rettung der Welt. Aus dieser mythologischen Denkstruktur entsteht der konfuzianische Ahnenkult, der aus der

---

[11] IL, YEN, *Samguk-yüsa* [Die Geschichte der drei Dynastien von Silla, Paekche und Koguro], übersetzt von Choi, Nam-Sun, Seoul 1943.

[12] JAMES LEGGE, *The Chinese Classics*, Oxford 1893–1899, Bd. 3, 286.

kosmischen Ordnung seine moralische Bedeutung und gesellschaftliche Funktion gewinnt.[13]

Die Polarität von Mann und Frau hat auch eine *kosmologische Dimension*: Bei den im »I-Ching« (Buch der Wandlungen) aufgezeichneten frühen »Yin-Yang«-Lehren haben »Yin« und »Yang« insbesondere die Eigenschaften von Mann und Frau symbolisiert. Das »Yin« ist dunkel, das »Yang« hell. Das »Yin« als das Empfangen und das »Yang« als das Schenken sind auf gegenseitige Harmonie angelegt. Das »Yang« als das Schenken ist die starke Kraft im Kosmos, das »Yin« als das Empfangen die schwache. In dieser kosmologischen Dialektik ist »Yin« das Symbol der Erde, »Yang« das Symbol des Himmels. Der Himmel als das Schenkende ist das Symbol des Vaters oder des Mannes, die Erde als das Empfangende das Symbol der Mutter oder der Frau.[14]

Die Polarität von Mann und Frau gemäß der »Yin-Yang«-Lehre repräsentiert also das Gesetz des Kosmos. Sie bedeutet keinen Widerspruch, sondern eine wechselseitige Erfüllung, einen Weg der Harmonie: Der Himmel hat keine Form, ist aber unendlich. Die Erde hat eine Form, ist aber endlich. Deshalb verlangen Himmel und Erde nach ihrer Vereinigung. So wird der Weg zur Harmonie von Mann und Frau durch das ständige Wirken dieses Verlangens erreicht. Der Himmel bedeutet grenzenlose Unendlichkeit, die Erde begrenzte Endlichkeit. So ist der Himmel würdig, aber die Erde unwürdig. Im Konfuzianismus werden Würde und Unwürdigkeit aber nicht als Widerspruch, sondern als notwendige Ergänzung verstanden. Wenn auch der Himmel alles schafft, so kann er doch nicht empfangen. Wenn auch die Erde alles empfängt, so kann sie doch nicht alles schaffen. Dadurch erweist sich das konfuzianische »Tao« als harmonischer Kreislauf. In dieser polaren kosmischen Harmonie gründet letztlich die Beziehung zwischen Mann und Frau: Der Mann als das Symbol des Himmels ist der Lebensursprung, die Frau als das Symbol der Erde die Kraft, um diesen Lebensursprung wachsen zu lassen.

In der späten Choson-Dynastie wurde die »Yin-Yang«-Lehre besonders vom Taoismus systematisch weiterentwickelt und weitergeführt. Dabei ist der Mann als »Yang« männlich, aktiv, schöpferisch. Die Frau als »Yin« ist weiblich, passiv, empfangend und hingebend. So trägt der Mann als das Symbol des »Yang«, d.h. der Stärke und Würde, ein Lederband, die Frau als das Symbol des »Yin«, d.h. der Schwäche und Schönheit, ein Seidenband.[15]

Der Kosmos des Konfuzianismus besteht aus dem Himmel, der Erde und dem Menschen. Der Mensch verehrt Himmel und Erde wie einen Vater und eine Mutter. Er ist das Kind von Himmel und Erde. In dieser Hinsicht ist die »Oben-Unten«-Beziehung auch das den Mittelweg des Kosmos verwirklichende Lebensverhältnis von Mann und Frau. Deshalb muß die Frau den Mann verehren, der das Lebensprinzip des Kosmos trägt. Dadurch wird auch sie den rechten Weg erreichen. Das bedeutet freilich auch, daß die Frau einen Sohn gebären muß, weil der Sohn das Lebensprinzip im Kosmos weiterträgt. »Bleibe bei der Himmelsverehrung« und »Suche nach dem Himmelsbefehl«!

---

[13] Vgl. KUM, CHANG-TAE, *Hanguk-Yugyo-Lihäe*, 38.

[14] Vgl. *I-Ging. Buch der Wandlungen*, übersetzt und erläutert von R. Wilhelm, Düsseldorf-Köln 1972, 254.

[15] *Ye-Sa-She* 1, *Bi-Jak-Chang* 1; vgl. KIM, YONG-SOOK, aaO 88f.

– das ist der Weg der Tugend für die Frau; konkret bedeutet dies, den Mann zu verehren und seinen Befehlen gehorsam zu sein. Das führt zur Verwirklichung des Ideals einer »Hyun-Mo-Yang-Che«.[16]

Indem die Familienordnung in der Choson-Dynastie von einer kosmologischen Reflexion her entworfen wurde, nimmt der Mann zugleich die »Außenseite« ein, während der Frau die »Innenseite« zufällt. Diese Stellung von Mann und Frau hängt mit einem bestimmten Begriff der Natur zusammen:[17] Der sich in »Familie«, »Staat« und »Welt« aufgliedernde Kosmos ist der Lebensraum des Menschen. Die Grundebene der Tugendausübung bildet die Familie: In ihr begegnen sich die Menschen auf der waagerechten und der senkrechten Linie. Der konfuzianische Mensch kommt von der Familie her und verwirklicht sich in der Familie. In diesem Sinn ist die Familie Herkunft und Lebensraum des Menschen: ein Mutterschoß, voller kosmischer Lebenskraft. Die Rollen von Gatte und Gattin in der Familie sind unterschiedlich: Der Gatte soll den Weg des »Kuntze-Tao« realisieren, die Gattin dem Befehls des Gatten folgen. So besteht die her ausragende Tugend der Hausfrau, ihr Beitrag für den Frieden und für das Glück in diesem Lebensraum, im Gehorsam. Wenn die Frau des Hauses diese Tugend verwirklicht, dann heißt sie »Ne-Dang-Ma-Nim« (d.h. Herrin im Innenhof).

Die Polarität von Mann und Frau hat selbstverständlich auch eine unmittelbar *soziale Dimension*: In der Choson-Dynastie spiegelte sich der Rollenunterschied zwischen Mann und Frau auch in der räumlichen Ordnung von Innen- und Außenhaus. Das Haus, ein Bild des Kosmos, bestand in der Choson-Dynastie immer aus zwei Teilen, dem »Innenhof« und dem »Außenhof«. Im Innenhof wohnte daher die Frau, im Außenhof der Mann.

Mann und Frau waren also in ihrer Rolle und Lebensweise getrennt; realisiert werden konnte die Tugend ausschließlich in dem jeweils zugewiesenen Raum. Die Rolle der Frau im Innenhof als Mutter und Gattin besteht darin, daß sie ihre Schwiegereltern verehrt und ihnen dient, daß sie durch das Gebären eines Sohnes die Sippenehre fördert, daß sie dem Himmelsbefehl ihres Gatten folgt und daß sie das Gesinde gütig auf den rechten Weg führt. Rollenunterschied und räumliche Ordnung gehören zusammen. Wenn die Mutter eine Tochter gebiert, muß sie sie unter den Tisch legen und ihr Nähzeug als Spielzeuge geben, wenn sie aber einen Sohn bekommen hat, legt sie ihn auf den Tisch und gibt ihm eine Perle als Spielzeug.[18] So wird der Sohn von Anfang an zur Herrschaft erzogen, die Tochter aber zur Milde. »Der Sohn spielt wie ein Wolf. Dennoch hat die Mutter Sorge um ihren Sohn, ob er etwa zu mild ist. Die Tochter spielt wie eine Maus. Aber die Mutter hat Sorge um ihre Tochter, ob sie etwa ein Tiger ist.«[19] Jungen und Mädchen durften ab dem siebten Lebensjahr nicht im gleichen Raum zusammenwohnen und mußten getrennt im Innen- oder Außenhof leben. Das Mädchen durfte nicht über die Tür zwischen Innen -und Außen-Haus hinaus gehen, sondern im Innenhof den Weg zur Tugend des »Hyun-Mo-Yang-Tche« lernen.

---

[16] Vgl. KUM, CHANG-TÄE, *Hanguk-Yugyo-Lihäe*, 21.

[17] Vgl. *I-Ging, Buch der Wandlungen*, übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm, Düsseldorf-Köln 1972, 509.

[18] Vgl. *Ye-Sa-She* 1, *Bi-Jak-Chang* 1.

[19] KIM, YONG-SOOK, aaO 89.

Das Bild der Frau umfaßt also in der Choson-Dynastie deutlich ein durch die Struktur der Großfamilie bestimmtes Mutterbild und ein durch die patriarchalische Gesellschaftsstruktur geformtes Gattinnenbild. Auf diese soziale und ideologische Instrumentalisierung der Frau wird sich die anthropologische Kritik des koreanischen Frauenbildes vor allem zu beziehen haben. Mit Edith Stein gesprochen: »Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre.«[20]

3.3 Der Leidensweg der Frau im Konfuzianismus

Der Ahnenkult ist ein wichtiges Element des Konfuzianismus und bis heute in der koreanischen Lebensweise tief verwurzelt. Der Ahnenkult hängt mit der konfuzianischen Anschauung zusammen, daß sowohl eine vom Himmel geschenkte Naturseele als auch ein von den Eltern geerbter Leib existiert. Wie der Himmel, so sind auch die Eltern Ursprung des Lebens. Deshalb muß das Kind den Weg der kindlichen Pietät und der Verehrung der Ahnen gehen. Die Allgemeinheit des Menschseins verwirklicht sich gemäß der vom Himmel geschenkten Naturseele, das Besondere des Menschseins gemäß dem von den Eltern geerbten Leib. Deswegen ist für den Konfuzianismus auch der Leib wichtig. Durch den Tod geht man der Individualität verlustig und vereinigt sich wieder mit dem Ursprung des Lebens. Die Individualität bleibt aber in dem Leben der Nachkommenschaft erhalten. Keine Nachkommenschaft zu haben bedeutet das Ende des Lebens der Ahnen. So hat die unfruchtbare Frau vor den Ahnen keinen Platz, sie begeht sogar eine große Sünde. Die Ahnen sind der Maßstab, der Ursprung des individuellen Lebens und müssen deshalb verehrt werden.

Die kindliche Pietät ist daher die Haltung, die den Leben Schenkenden Dankbarkeit erweist. Dazu gehört auch die Darbringung einer Opfergabe für die Vermittlung zwischen Ahnen und Nachkommen. Der Leib des Ahnen wurde in der Erde begraben, aber seine Naturseele kann an einem heiligen Ort des Kosmos, bzw. des Hauses, verehrt werden. Existiert die Ahnenseele an diesem heiligen Ort des Hauses, so lebt der Ahnengott nach dem Tod mit seinen Nachkommen weiter. Das Glück oder das Unglück der Nachkommen hängt davon ab, wie pietätvoll die Opfergaben dargebracht werden. Konfuzianer erklären diesen Opferkult mit dem »Um-Bok«, wonach gemäß der Opfergabe entweder Glück oder Unglück der Nachkommenschaft eintritt. Der Ahnenkult hängt mit der Ahnensippe und mit der Sippenehre zusammen und stellt die Tugenden der Loyalität und der Pietät in den Mittelpunkt. Die Tugend der Pietät ist eine Form der Opfergabe für die Ahnen und eine Form der Verehrung der Eltern mit ganzem Herzen und ganzer Kraft.

Dieser Weg zur Verehrung der Eltern besteht nicht allein in einer Gesinnung, sondern im Erkennen und Tun dessen, was die Eltern wollen und fühlen. Dem Wollen der Eltern gegenüber ist Gehorsam die kindliche Pietät, welche nicht nur den Leben-

---

[20] EDITH STEIN, *Grundlagen der Frauenbildung*; Diskussion zum Vortrag am 9.11.1930 (Masch. Karmel Köln), zitiert nach H.B. GERL, *Die bekannte Unbekannte: Frauenbilder in der Kultur- und Geistesgeschichte*, Mainz 1988, 9.

den, sondern auch den Toten verehrt.[21] Im Buch »Frauenerziehung« heißt es über die Pflichten der Schwiegertochter, daß sie die eigenen Eltern nur im Herzen tragen soll, während sie die Schwiegereltern wie die eigenen Eltern verehren und ihnen dienen soll. Falls sie keine Kinder bekommen kann, ist sie vor den Ahnen und der Ahnensippe eine Sünderin, weil sie durch ihre Unfruchtbarkeit das Leben der Ahnen beendet. Deshalb muß sie es geduldig hinnehmen, wenn ihr Mann sie verläßt oder eine andere Frau zu sich nimmt, um den ersehnten Sohn zu bekommen.

Aus diesem Pietäts-Gedanken in bezug auf den Ahnenkult erwuchsen gesetzlich festgelegte unmenschliche Institutionen für die Frau, nämlich »Schi-Ba-Tchi«, »Il-Bu-Da-Tche-Tchu-I« und »Tchil-Gü-Chi-Aak«,[22] unter denen die Frauen in der Choson-Dynastie sehr gelitten haben. Diese Schmerzen, dieses Leiden der Frau im Konfuzianismus heißt »Han« (eine trauervolle Seele haben), das direkte Resultat des übermächtigen gesellschaftlichen Druckes, der buchstäblich viele Frauen in den Tod oder in den Wahnsinn getrieben hat.

Der Kult der kindlichen Pietät betont vor allem die Verehrung der Schwiegereltern.[23] Die Vermählung von Mann und Frau im Konfuzianismus hat nur den Sinn, den Opferkult für die Ahnen aufrechtzuerhalten, den Dienst der Schwiegertochter an der Schwiegermutter sicherzustellen und einen Sohn zu zeugen. Auch wenn sich die Ehegatten lieben, muß die Gattin ihren Mann verlassen, wenn sie der Schwiegermutter nicht gefällt. Umgekehrt gilt: Wenn die Schwiegermutter die Schwiegertochter mag, muß die Schwiegertochter im Haus bleiben, auch wenn sie ihrem eigenen Mann mißfällt. Die Schwiegermutter spielt also eine große Rolle im Leben ihres Sohnes, der zur kindlichen Pietät verpflichtet ist.

Die Sippenehre hat eine wichtige sozialen Funktion für die Bewahrung der Ahnensippe. Die Familie ist das Fundament von Staat und Welt. In dieser Institution ist der Älteste der Träger des Himmelsbefehls, der Verantwortliche für die Sippenehre und der Entscheidungsbefugte in allen wichtigen Angelegenheiten. Die Sippenehre hat außerdem eine Funktion für den Vollzug der Gesetze; sie ist auch der Ort des Ahnengeistes und des Ahnennamens. In diesem Sinn ist ihre Funktion für den Ahnenkult elementar. Der Ahne als Ursprung der Sippe steht im Zentrum der Sippenehre. Die große Sippengemeinschaft umfaßt zwei Ordnungen, nämlich die Familienordnung und die vom Urvater tradierte Sippenordnung. Die Familienordnung rechnet von der Blutnähe auf die Blutferne, die Sippenordnung vom Urvater auf die Nachkommenschaft. Die Sippentafel, die die Ahnen- und Elternnamen verzeichnet, legt die Sippenordnung fest und garantiert die Bewahrung der Sippe bei neuen Vermählungen.

---

[21] Vgl. HAN, SO-HYE, *Ne-Hyun Kwon Che* 1, *Hö-Tchin-Chang, Che* 2.

[22] Schi-Ba-Tchi bedeutet: Um die Ahnensippe zu bewahren nimmt der Mann eine andere Frau, die nur den Zweck hat, einen Sohn zu gebären. Wenn sie den Sohn geboren hat, erhält sie anstatt des Kindes Geld. Wenn sie das Geld bekommen hat, muß sie sich von ihrem Kind verabschieden. Il-Bu-Da-Tche-Thu-I meint »Polygamie«. Tchil-Gü-Chi-Aak bedeutet, daß die nur einseitig auf die Frau angewandten sieben Bosheitssünden als Bedingung für die Ehescheidung gelten: den Schwiegereltern nicht gehorchen (Bulsun-Bumo), keinen Sohn gebären (Mucha), Unkeuschheit (Umnan), Eifersucht (Chiltu), unheilbare Krankheit (Yuaakchil), Redesucht (Daäen), Diebstahl (Cheldo); vgl. KIM, YONG-SOOK, aaO 184.

[23] Vgl. HAN, SO-HYE, [Chön-Ke-She] *Kwon-Che* 1, *Hö-Tchin-Chang, Che* 2, 42 *Chang*.

Es ist kaum zu übersehen, daß der patriarchalische Kontext dieser Sippenordnung in der Choson-Dynastie sowohl die Tugend der Keuschheit als auch die Mütterlichkeit der Frau gesellschaftlich und politisch instrumentalisiert und damit mißbraucht und ausgebeutet hat. Hier liegt sicher einer der deutlichsten Ansatzpunkte für eine Kritik am Verhältnis von Mann und Frau in der Choson-Dynastie vor. Das Bild der Frau als »Hyun-Mo-Yang-Che« verrät zu deutlich gesellschaftliche Partikularinteressen. Es kann daher die Menschenwürde der Frau nicht zum Ausdruck bringen.

Zu Beginn der Choson-Dynastie wurde z.B. das weibliche Keuschheits-Ideal dahingehend festgelegt, daß eine Witwe nicht wieder heiraten darf. Die Keuschheitsidee geht aus vom getrennten Lebensraum, von den drei Abhängigkeiten (vom Vater, vom Gatten und vom Sohn), von »Sam-Kang-O-Run« (den drei Tugenden und fünf Grundbeziehungen des Menschseins), von dem Satz »Nicht zwei Männern gehorchen, nicht zwei Herrschern dienen«. Die Praxis der Keuschheit betrifft die strikte Einhaltung der Vorschriften über »Innen« und »Außen«, die Einhaltung des Verbotes, das Haus zu verlassen, und die Einhaltung der Bestimmungen über anständige Kleidung. Wenn eine Frau nach dem Tod ihres Mannes wieder heiratete, durfte ihr Sohn nicht die entscheidende Beamtenprüfung ablegen. Die Frauen hielten sich streng an diese Regeln, um Sohn und Familie nicht zu gefährden. Im Gehorsam gegenüber einem unmenschlichen Gesetz haben sich viele Frauen für das Wohl des Sohnes oder für das Gedeihen der Sippenehre schlichtweg geopfert. Wer diesem Keuschheitsideal nicht folgte, wurde zum Tode verurteilt. Wer gemäß dem Ideal lebte, wurde als »Jöl-Jö« gepriesen. In dieser Hinsicht ist das Leben der Frau in der Choson-Dynastie eigentlich nur einem einzigen Zweck verpflichtet, das Gedeihen der Sippenehre zu gewährleisten. Die Mutter, die sich für diese Sippenehre geopfert hat, wird nach ihrem Tod als Mutter der Sippenehre verehrt.

Ein Gespräch zwischen Christentum und Konfuzianismus wird sich zunächst davor hüten müssen, gegenüber dieser Leidensgeschichte der Frau im Kontext eines bestimmten Konfuzianismus einfach pauschal auf die »Erlösung« durch das Christentum zu verweisen. Zuerst wird auch die koreanische Geschichte des Christentums nach dem dort kultivierten und tradierten Bild der Frau kritisch untersucht werden müssen. Erst dann wird es möglich sein, die authentischen Traditionen des Konfuzianismus und des Christentums in ein Gespräch zu bringen, das einem zukunftsträchtigen Bild der Frau einen Weg weist, einem Bild der Frau, das weder der patriarchalischen noch der modern-liberalistischen So-in-Vorstellung verhaftet ist, sondern die eigene Menschenwürde der Frau im koreanischen Kontext entdecken läßt.

Summary

Intercultural and Interreligious Research on the status of the Korean Women-Tradition. Part One: Neoconfucian Women-Tradition during Choson Dynasty (1392–1910).

First the project will provide a historical reconstruction of those traditions concerning women that, in consequence of modernisation and industrialisation processes in recent

times, are nowadays breaking up dramatically. Second, it will undertake a new and more adequate dialogue between authentic Confucian and authentic Christian tradition in order to establish a more just relationship between the male and female genders. Thus it will help to promote a new consciousness of the dignity and equality of women in Korean society and religion. The current article, Part I of the project, outlines the traditional Neo-Confucian position which has had such an enormous impact on Korean society and culture over the centuries, determining the traditional subordination of women to fathers, husbands and sons. This traditional idea of female gender is best summarised in the expression of »the wise mother and kind wife« (Hyun-Mo-Yang-Tche). This ideal is founded in a cosmic harmony model which however has been interpreted in a strict hierarchical and patriarchal sense. This interpretation leads to a complex of subordinations: ruler – subject, father – son, husband – wife, elder – younger brother, friend – friend. It means with regard to gender relations that only the husband is the voice of heaven's will, whereas the wife is obliged to hear this heaven's will in her husband's voice. This fundamental difference and subordination determines all the particular cultural, social and religious roles of Korean women: the order of the household (family), the order of society (clan), the order of values (chastity, motherhood) and the order of religious life (ancestor cult). It is this traditional status of women that on the one hand is breaking down at the moment and on the other hand is still continuing in a modernised mode.

KLEINE BEITRÄGE

Tendenzen in heutiger Fundamentaltheologie. Anmerkungen zu neueren Veröffentlichungen

von Hans Waldenfels

Wenn eine, dann ist die Fundamentaltheologie jene systematisch-theologische Disziplin, in der sich seismographisch zeitgenössische Entwicklungen in ihrer Bedeutung für die Theologie am deutlichsten widerspiegeln. Insofern tut eine missionstheologische Zeitschrift gut daran, ohne Anspruch auf Vollständigkeit von Zeit zu Zeit einen Blick in dieses Laboratorium zu werfen und auf Veröffentlichungen aus dem Umkreis der Fundamentaltheologie hinzuweisen. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß die Grenzen zwischen den einzelnen systematischen Disziplinen nicht mehr wie früher eindeutig markiert sind. Vor allem aber kommt die Theologie immer weniger ohne Blicke über den eigenen Zaun, sprich: ohne interdisziplinäre Zusammenarbeit aus, so daß die im folgenden angezeigten Publikationen nicht immer eindeutig der Fundamentaltheologie zuzuordnen sind.

Zunächst stößt man auf Veröffentlichungen, die durch ihre wiederholten Neuauflagen beweisen, daß sie in ihrer Art der Problemstellung und Problembehandlung ihre Gültigkeit nicht verloren haben. Unter ihnen ist zumal die um ein neues Vorwort erweiterte 5. Neuauflage des METZschen Grundlagenwerkes zu nennen, das in seinem Titel den christlichen Glauben bewußt in den Raum neuzeitlich-europäischer Geschichte und Gesellschaft gestellt hat.[1] Ortsbestimmungen in diesem Kontext sind auch die Werke von EUGEN BISER, die je auf ihre Weise die Frage heutigen Glaubensvermögens umkreisen.[2] (Etwas isoliert wirkt dagegen das von dem heute in den USA tätigen Metz-Schüler FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA verfaßte Werk, das in seinem Titel an die von Karl Rahner angeregte Unterscheidung von »Fundamentaltheologie« und »fundamentaler Theologie« erinnert und heute in verkürzter Form übersetzt vorliegt.[3] Schwerpunkte dieses Werkes sind die Begründung der Auferstehung Jesu und der Ursprung der Kirche. Die gerade in den USA greifbare Beschäftigung mit den verschiedenen Gestalten des Pluralismus [national, kulturell, religiös] kommt merkwürdigerweise nicht einmal ansatzhaft zur Sprache.)

---

[1] METZ, JOHANN BAPTIST: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie,* Matthias Grünewald / Mainz [5]1992; 239 S.

[2] Vgl. zumal BISER, EUGEN: *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Styria / Graz-Köln 1991; 454 S.; neuerlich: *Hat der Glaube eine Zukunft?* Patmos / Düsseldorf 1994; 236 S.

[3] SCHÜSSLER FIORENZA, FRANCIS: *Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren,* Matthias Grünewald / Mainz 1992; 316 S.

Angesichts des weltweit immer deutlicher ins Bewußtsein tretenden Pluralismus ist aber zunächst eine entsprechende Gestalt des hermeneutischen Umgangs mit dem Fremden gefordert. Dem stehen zahlreiche Versuche gegenüber, die die christliche Identität ausdrücklich im Gegensatz zu dem vielfältig Anderen und Fremden bestimmen. In diesem Zusammenhang steht nicht zuletzt die Gestalt der Kirche sehr stark im Brennpunkt. Hinsichtlich der Kirche sind zwei Gesichtspunkte leitend. Einmal erscheinen viele Ansätze des 2.Vatikanischen Konzils nach gut 25 Jahren immer noch nicht eingelöst, mancher Impuls scheint gar verlorenzugehen. Dabei ist die Frage nach der Kirche teilweise selbst ein Stück Bemühung um die christliche Identität. Sodann lenkt die Beschäftigung mit der Kirche aber von selbst den Blick auf das Ringen der anderen Kontinente und Nationen um ihre eigene Gestalt des Kircheseins. Das wiederum wird zur Anfrage an die in der Geschichte zur Herrschaft gelangte europäische Gestalt der Kirche. Die theoretisch geforderte Inkulturation des Christentums ruft jedenfalls nach ihren praktischen Konsequenzen.

Hilfreiche Einblicke in das Laboratorium der deutschen Fundamentaltheologie bieten zwei Werke, die zum jeweils 65. Geburtstag zweier einflußreicher deutscher Fundamentaltheologen erschienen sind. Der Nachfolger auf dem Innsbrucker Lehrstuhl KARL-HEINZ NEUFELD hat für seinen Vorgänger WALTER KERN unter dem Titel »Geist und Glaube« einen solchen Einblick besorgt.[4] Der Band enthält aus der Hand des Herausgebers zu Beginn eine lesenswerte Geschichte der Fundamentaltheologie in Innsbruck sowie eine biographische Skizze des zu Ehrenden mit seiner Bibliographie am Ende. In der Mitte steht dann unter der Überschrift »Vermittlungen zwischen Mensch und Offenbarung« ein Block von 13 zwischen 1959 und 1990 erschienenen Beiträgen, die sich schwerpunktmäßig mit der Gottesfrage und den menschlichen Zugängen, mit dem Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes, schließlich mit der Identitätsproblematik befassen. Kern formuliert hier: »Das spezifisch Christliche ist das allgemein Menschliche« – eine These, die einen Ausgangspunkt abgibt, aber dann weiterer Diskussion bedarf. Vor allem fragt es sich, ob die These umkehrbar ist. Denn was ist für die Bestimmung des spezifisch Christlichen gewonnen, wenn dieses in dem Satz durch entsprechende Subjekte wie »das spezifisch Buddhistische« oder »das spezifisch Konfuzianische« ersetzt werden kann? Auf jeden Fall kündet sich in diesem Band die Befassung mit der größeren Welt an. (Vom selben Herausgeber stammen zwei Bände eines fundamentaltheologischen Handbuchs, die in ihrem mehr anthropologisch-mystagogischen, darin dann durchaus originellen Angang mehr in den Rahmen theologischer Grundkurse passen; Bd. I thematisiert eher unvermittelt Jesus als den Grund christlichen Glaubens, während Bd. II den Menschen in seiner kirchlichen Christusnachfolge bedenkt.[5])

---

[4] KERN, WALTER: *Geist und Glaube. Fundamentaltheologische Vermittlungen,* hg. von KARL-HEINZ NEUFELD, Tyrolia / Innsbruck–Wien 1992; 451 S.

[5] NEUFELD, KARL-HEINZ: *Fundamentaltheologie I: Jesus: Grund christlichen Glaubens; II: Der Mensch: Bewußte Nachfolge im Volke Gottes* (Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 17 und 17,2) Kohlhammer / Stuttgart–Berlin–Köln 1992/3; 220 und 216 S. (Bd. I: 200–220 bietet auch eine Beschreibung der »fundamentaltheologischen Tendenzen der Gegenwart« aus dem Jahr 1989.)

Der 2. Band zu Ehren von MAX SECKLER schreitet – bewußt das Anselmsche Programmwort *»Fides quaerens intellectum«* aufgreifend – die verschiedenen Bereiche fundamentaltheologischen Bemühens ab: I. Religion und Gott, II. Sinnbezirk Offenbarung, III. Christentum und Kirche, IV. Theologisches Erkennen.[6] In diesem Sinne ist der Band zugleich zu einer imponierenden Bestandsaufnahme geworden. Doch so facettenreich auch argumentiert wird, läßt sich doch leider nicht übersehen, daß die von Seckler selbst in letzter Zeit gemachten Beiträge zu einer Religionentheologie hier kaum aufgegriffen und weiterbedacht werden genauso wie auch die mit dem pluriformen Pluralismus unserer Tage sich ergebenden Fragen höchstens peripher anklingen.

Dieselben Fragen sind auch an die neueren Veröffentlichungen zur Ekklesiologie zu richten. Diese stehen alle in der Nachfolgegeschichte des 2. Vatikanischen Konzils, das OTTO HERMANN PESCH in der Nachschrift von Hamburger Vorlesungen eindrucksvoll präsent hält.[7] Freilich steht bei ihm die Aufarbeitung des Ereignisses stärker im Vordergrund als die Wahrnehmung jener Perspektiven, in die hinein es zukünftig wirken muß. Das zentrale Schlüsselwort aber bleibt die »Kirche«. Unter den ekklesiologischen Werken, auf die hier hinzuweisen ist, sind zwei Kompendien besonders zu nennen.

MEDARD KEHL hat in Fortführung seiner Studie zur Kirche als Institution eine umfassende katholische Ekklesiologie vorgelegt.[8] Ausgehend von den ignatianischen Wurzeln des *»Sentire in Ecclesia«*, bedenkt er die Kirche zunächst aus der Perspektive der Konzilstheologie (1. Teil). Dabei leitet ihn der theologische Ansatz der Gemeinschaft der Glaubenden als Sakrament der Communio Gottes, die in sozialphilosophischer Analogie zu einer Communio in Kommunikation führt. Mit diesem hermeneutischen Vorverständnis wendet Kehl sich dann der Wahrnehmung des gegenwärtigen Phänomens Kirche zu (2. Teil). Dabei beobachtet er die Kirche zunächst im Horizont der Moderne – Auflösung des konfessionellen Sozialmilieus, Glaube zwischen Individualisierung und Institutionalisierung u.a. –, ehe er den Fortgang von der »West«- zur »Weltkirche« in den Blick nimmt und dabei sowohl auf die strukturell bedingten Konflikte – Zentrum und Welt, arme und reiche Kirchen, Frauen und Männer in der Kirche – wie auch auf die »Zeichen wachsender Communio« – neue Gemeinschaftsformen: Basisgemeinden, kleine christliche Gemeinschaften, geistliche Bewegungen, »Option für die Armen«, Universalität durch Inkulturation, Lehramt im Dialog mit den Gläubigen – zu sprechen kommt. Die geschichtliche Vergewisserung des Weges der Kirche geschieht in einem dogmen- wie theologiegeschichtlichen Durchblick vom

---

[6] KESSLER, MICHAEL / PANNENBERG, WOLFHART / POTTMEYER, HERMANN JOSEF (Hg.): *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, A. Francke / Tübingen–Basel 1992; 639 S.

[7] PESCH, OTTO HERMANN: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte. Verlauf – Ergebnisse. Nachgeschichte*, Echter / Würzburg 1993; 443 S. Es fällt auf, daß die weltkirchliche Perspektive in den Konzilserinnerungen oft fehlt. Das ist z.B. auch der Fall in sonst lesenswerten Veröffentlichungen wie SCHEELE, PAUL-WERNER: *Damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt*, Echter / Würzburg 1993; 288 S. (das Buch umkreist den Gedanken der Einheit der Kirche), oder: KREMER, JACOB (Hg.): *Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute*, Tyrolia / Innsbruck–Wien 1993; 180 S. (Schwerpunkte einer Ringvorlesung in Wien: Bibelwissenschaft, Liturgie, Kirchen- und Priesterverständnis, Weltoffenheit und Weltverantwortung, Gewissen, Ökumenismus; zu beachten sind die Akzente, die Kardinal König im Geleitwort setzt, wo er auf fehlende Themen eigens hinweist).

[8] KEHL, MEDARD: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Echter / Würzburg 1992; 472 S.

Ursprung bis zur Gegenwart im 3. Teil. Ihm folgt abschließend eine systematische Aktualisierung unter Berücksichtigung der vier »*notae Ecclesiae*«: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität (mit der abschließenden Frage: Priesteramt für Männer und Frauen?) (4. Teil). Das Werk ist in gleicher Weise geprägt von aktuellem Problembewußtsein und ursprünglicher Verankerung, dogmatischer Innenschau und fundamentaltheologischer Außenperspektive, mystagogisch-spiritueller Einweisung und argumentativer Information. Das Buch gehört zu dem Besten, was heute in dieser Frage auf dem Markt ist.

Fast gleichzeitig erschien das Lehrbuch von SIEGFRIED WIEDENHOFER,[9] das kaum weniger empfehlenswert ist. Inhaltlich ist es zwar etwas anders strukturiert, doch auch hier halten sich Problemorientiertheit und Sachbehandlung die Waage. Kapitel 1 artikuliert den Fragehorizont: Schwierigkeiten und Chancen der Kirche inmitten der modernen Gesellschaft, der Vielzahl von Konfessionen und Religionen und der Probleme ihrer eigenen Geschichte (Identität und Wandel, Institution und Amt, Ortskirchen und Weltkirche, Männerkirche). Kapitel 2 behandelt die Kirche von ihrem Ursprung her, Kapitel 3 die Kirche im Wandel der Geschichte. Vor diesem Hintergrund wird in Kapitel 4 das Wesen der Kirche entfaltet: zunächst die grundlegenden Unterscheidungen: die Komplexität von Geheimnis und empirischer Realität, Gemeinschaft der Gläubigen und Heilszeichen Gottes für die Welt, sodann die Grundvollzüge: die Subjekte der Kirche und die Dreizahl der Grundvollzüge (Martyria, Leiturgia, Diakonia), anschließend die vier Grundeigenschaften (Einheit etc.), schließlich die gesellschaftlich greifbaren Grundgestalten (Hausgemeinden, Orts- bzw. Pfarrgemeinden, bischöfliche Orts-/Teilkirchen, Gesamtkirche). Das Werk besticht durch seine Übersichtlichkeit, die Literaturanregungen, didaktisch auch durch seine thesenhaften Zusammenfassungen. Wie das Kehlsche Werk bietet auch Wiedenhofers Lehrbuch eine solide Grundlage für die heute in den verschiedenen Kontinenten geforderten Ekklesiologien.

In diesem Zusammenhang ist auch die Bochumer Habilitationsschrift JOSEF MEYER ZU SCHLOCHTERNS zu erwähnen.[10] Angesichts der Tatsache, daß die Kirche wesentlich im Handeln und Verhalten von Menschen in Erscheinung tritt, behandelt er die im Konzil wiederholt betonte Sicht der Kirche als Sakrament göttlichen Wirkens. Diese Notion wird zunächst vom Konzil her in den ekklesiologischen Konzeptionen von Otto Semmelroth, Joseph Ratzinger und Karl Rahner vorgestellt, ehe sie in der Differenz von Sein und Handeln, göttlicher und menschlicher Dimension an den Konzeptionen von Leo Scheffczyk (Schwerpunkt: übernatürliches Heil) und Hans Zirker (Schwerpunkt: Handlungsgemeinschaft – mit Verlust des Mysteriums?) und Hermann Josef Pottmeyer (Einheit von gottbegründetem Sein und menschlichem Handeln) durchgespielt wird. Nach dieser sehr detaillierten Prüfung der Verwendung der Kategorie »Sakramentalität« in der neueren Ekklesiologie erörtert der Vf. schließlich die Frage systematisch, indem er die Kirche als Lebensgestalt sakramentalen Handelns vorstellt. Das Mitein-

---

[9] WIEDENHOFER, SIEGFRIED: *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Styria / Graz–Wien–Köln 1992; 381 S.

[10] MEYER ZU SCHLOCHTERN, JOSEF: *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Herder / Freiburg–Basel–Wien 1992; 416 S.

ander von Sakramentalität und Handlung und die Besprechung der Kirche als Subjekt sakramentalen Handelns führen am Ende zur Feststellung des konstitutiven Rangs des Handelns für die Kirche als Sakrament. Gerade dieses Ergebnis ergibt bei aller Betonung des Theologischen eine entschiedene Weltorientierung der Existenz der Kirche, die dann ihrerseits förmlich nach Anwendungsmöglichkeiten ruft.[11]

Hingeweisen sei wenigstens in Kürze auf die Promotion eines baskischen Priesters, ANGEL M. UNZUETA, der aus den Vorgaben des 2. Vatikanischen Konzils für seine Diözese Bilbao Konsequenzen zu ziehen versucht hat.[12] Stärker als in anderen theologischen Arbeiten wird hier der kontextuell-soziologische Rahmen einer konkreten ortskirchlichen Selbstverwirklichung abgeschritten. Für die baskische Diözese wird das Verhältnis von Kirche und politischer Gemeinschaft genauso zum Problem wie die Behandlung der Arbeiterfrage und die Frage nach Kirche und baskischer Kultur. Die synodalen Strukturen wie auch die interdiözesanen Kooperationen sind analog zu anderen Ortskirchen zu sehen. Die Fallstudie kann als Anregung für entsprechende Studien in anderen Ländern der Welt dienen.

Sosehr gerade ekklesiologische Studien sich für den heutigen Welthorizont öffnen, so nachdrücklich muß doch nach wie vor nach einer »Theologie, die an der Zeit ist«, gesucht werden. HANS-JOACHIM HÖHN hat unter diesem Titel zusammen mit jungen Kollegen den gesellschaftlichen Rahmen zwischen Moderne und Postmoderne ausgeleuchtet, der zwar auch dann noch vorrangig wesentlich den europäischen Rahmen der Theologie betrifft, in seiner dezidierten Hinwendung zur pluralistischen Gesellschaft sich jedoch zugleich für den weltweiten Pluralismus der Völker, Kulturen und Religionen öffnet.[13]

Hier aber steht dann nicht mehr die Kirchengestalt an erster Stelle.[14] Vielmehr geht es um fundamentalere Fragen, die, wenn wir von der in der Theologiegeschichte gewordenen Dreiheit Gott-Christus-Kirche ausgehen, vorrangig die ersten beiden Punkte betreffen. Vor allem kehrt die eigentlich »theo«-logische Fragestellung zurück. Denn angesichts der überall und vielschichtig greifbaren Vielfalt stellt sich die Frage nach Vielheit und Einheit neu: Finden wir uns mit einem friedvollen Nebeneinander (»peaceful coexistence«) der Vielen und des Vielen ab – wenn es sich verwirklichen ließe, wäre zweifellos schon Großes geschehen –, oder geht es doch nach wie vor um ein wirkliches Miteinander, das die Vielen in einer gemeinsamen Mitte verbindet? Insofern aber als zugleich der Mensch diese Mitte nicht sein kann – gerade das will nicht zuletzt angesichts der christlich vertretenen Anthropozentrik neu bedacht sein –, stellt

---

[11] Daß die Mysteriumsseite der Kirche in diesen Tagen angesichts der verbreiteten Kirchenkritik wie auch des stark soziologischen Umgangs mit der Kirche nach Gegenbewegungen ruft, beweist ein Buch wie KELLER, ERWIN: *Vom großen Geheimnis der Kirche. Betrachtungen zu »Lumen gentium«*, Styria / Graz-Wien-Köln 1993; 253 S. Die Gefahr, die Realität der Kirche spirituell aufzulösen, ist freilich hier nicht gebannt.

[12] UNZUETA, ANGEL M.: *Vaticanum II und Ortskirche. Rezeption des konziliaren Kirchenbildes in der Diözese Bilbao* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 480) Peter Lang / Frankfurt 1993; 538 S.

[13] HÖHN, HANS-JOACHIM (Hg.): *Theologie, die an der Zeit ist*, Schöningh / Paderborn-München-Wien-Zürich 1992; 234 S.

[14] FISCHER, HEINZ-JOACHIM / HORN, STEPHAN OTTO / KASPER, WALTER / POTTMEYER, HERMANN JOSEF: *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt*, Communio / Köln 1993; 87 S., tritt zu Recht ekklesiologisch für ein Einheitsprinzip ein, trifft aber mit diesem Plädoyer nicht die viel grundlegendere Fragestellung.

sich die Frage nach der nicht-menschlichen Mitte bzw. dem wahren Einheitsprinzip neu. In unserer Kultur hatte diese Mitte den Namen »Gott«. Entsprechend gibt es inzwischen tatsächlich eine neu beginnende Diskussion um Gott den Einen und Gott im Plural, Monotheismus und Polytheismus.

Die Gottesfrage kommt in der Theologie selbst zögerlich zurück. Beispielhaft sei auf ein Sachbuch und eine Festschrift hingewiesen, die die Aufmerksamkeit nachdrücklich auf die Gottesfrage richten, obwohl mir in beiden Überschriften der Akzent nicht ganz zu stimmen scheint: Für GOTTHOLD HASENHÜTTL haben Kollegen und Freunde die Frage unter dem Leitmotiv »Inkulturation« neugestellt: »Der *eine* Gott in vielen Kulturen«.[15] In der Durchführung wird denn auch der kulturelle Bezug der Gottesvorstellungen facettenreich in den Blick genommen. Freilich wird der Monotheismus – jüdisch-christlich – als richtungweisend, zumindest als gegebener Orientierungspunkt eher vorausgesetzt als ausgewiesen. Seine Geschichte steht im Hintergrund des Teils I: Grundlagen, und begleitet dann die Überlegungen zur Krise des Gottesglaubens in Teil II wie auch den Teil III: Gott in den außereuropäischen Kirchen. Teil IV faßt unter der Überschrift »Systematische Aspekte« einige Beiträge zusammen, die sich offensichtlich in den anderen Teilen weniger einordnen ließen. Hier sei besonders auf den Beitrag von JOHANN FIGL »Gibt es eine transkulturelle Einheit der verschiedenen Gottesvorstellungen?« hingewiesen. Er berührt zusammen mit dem Beitrag von KARL-HEINZ OHLIG am ehesten die hier angesprochene Grundproblematik. Mit seiner eigenen Akzentsetzung bleibt der Band aber dann empfehlenswert.

»Und dennoch ist von Gott zu reden« ist die Festschrift für HERBERT VORGRIMLER überschrieben.[16] Das »dennoch« allein reizt zweifellos schon zur Lektüre. Dennoch fragt man sich nach der – soweit ich sehe – nicht näher geklärten Motivation für dieses »dennoch«. Angesichts der heutigen gesellschaftlich-kulturellen Situation, in der neu um das Verhältnis von Einheit und Vielheit gerungen wird, stört es eher. In der Fülle anregender Beiträge bleibt die Frage des Monotheismus auch hier noch außen vor.

Auf jeden Fall kann die neue Gottesfrage dann an der Religions- und Kulturgeschichte nicht vorbei. In diesem Zusammenhang sind die Studien von GEORG BAUDLER erwähnenswert, mit denen er sowohl in das interreligiöse wie auch das interkulturelle Forschungsfeld eingetreten ist. Es würde freilich zu weit führen, wenn wir sie hier ausführlich vorstellen würden. Nacheinander hat er jedenfalls die christliche Gotteserfahrung im Umkreis von Mythen und Religionen, die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion und schließlich das Spannungsfeld von Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum thematisiert.[17] Damit werden zugleich theologisch weithin ausgeblendete Themen im Anschluß an außertheologische, philosophische wie

---

[15] HILPERT, KONRAD / OHLIG, KARL-HEINZ (Hg.): *Der* eine *Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung*, Benziger / Zürich 1993; 424 S.

[16] LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.): *Und dennoch ist von Gott zu reden*, Herder / Freiburg-Basel-Wien 1994; 373 S.

[17] BAUDLER, GEORG: *Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen*, Kösel / München; Calwer / Stuttgart 1989; 436 S.; DERS.: *Gott und Frau. Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion*, Kösel / München 1991; 432 S.; DERS.: *Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum*, Kösel / München 1994; 432 S.

religionsvergleichende Erörterungen in das christliche Diskussionsfeld zurückgerufen. In diesen Arbeiten kann man zugleich einen Beitrag zur Wiedererlangung einer anamnetischen Kultur, wie sie u.a. JOHANN BAPTIST METZ gefordert hat, erblicken. In der Tat bedarf es in unserer Zeit der Schärfung des »kulturellen Gedächtnisses«.[18]

Die Konsequenz dieser neuen, bewußteren Ortung der Gottesfrage in den Kontext einer kulturell, politisch wie religiös pluralen Welt hat die deutsche Übersetzung eines amerikanischen Buches in ihrem neuen Titel markiert, wenn aus dem Buch »Constructing Local Theologies« von ROBERT J. SCHREITER der »Abschied vom Gott der Europäer« wird.[19] Mit diesem modischen Titel verspricht das Buch freilich anderes, als es hält. Europa ist ursprünglich kein Thema, es sei denn, daß dem Buch im Blick auf Lateinamerika und andere Kontinente die Einsicht zugrunde liegt, daß die bislang betriebene, weithin von Europäern entworfene Theologie selbst eine »regionale Theologie« war. Erste Zielgruppe des Buches waren denn auch Christen »außerhalb des nordatlantischen Kulturkreises« (vgl. 13). Beachtet man das, so bietet Schreiters Buch als ganzes einen guten Einblick in das kulturorientierte theologische Bemühen in den USA. Es beginnt mit einer Definition »regionaler Theologie« (Kap. I), wobei Vf. einmal zwischen Übertragungs-, Anpassungs- und kontextuellen Modellen unterscheidet (die beiden ersten vorrangig auf die Glaubensvermittlung, letztere zunächst auf den jeweiligen Kontext der Glaubensvermittlung ausgerichtet) und dann nach den Subjekten solcher Theologien fragt. Kap. II bespricht den eigenen Entwurf einer regionalen Theologie in der Erschließung der Kultur, in Bezug zum Traditionsvorgang wie auch im Rahmen einer universalen Kirche. Kap. III führt dann die Analyse der Kultur durch, Kap. IV bespricht die kirchliche Tradition als Ausdruck regionaler Theologien. Es folgen weitere Kapitel zu Tradition und christlicher Identität (Kap. V), zum Verhältnis von Volksreligion und offizieller Religion (Kap. VI), Synkretismus und dualen Religionssystemen (letztere als Alternativformen zum Synkretismus verstanden) (Kap. VII). Das Werk verdient vor allem auf seine Hermeneutik und Analytik, seine Interdisziplinarität im Bereich von Sozialwissenschaften und Theologie wie auch auf die getroffenen Optionen im Verständnis von Kultur und Kontextualität, Tradition und Identität hin genauer befragt zu werden – eine Aufgabe, die hier nicht zu leisten ist. Das Werk deutet jedenfalls nachhaltig an, in welche Richtung sich Theologie in Zukunft nahezu unvermeidlich entwickeln dürfte.

Will man sich angesichts der neueren Entwicklungen nicht einfachhin nachchristlich in eine »planetarische Religion« hineintreiben lassen, wie sie der evangelische Theologe PAUL SCHWARZENAU aus seinem christlichen Selbstverständnis heraus propagiert,[20] muß angesichts des heutigen Pluralismus das christliche Selbstverständnis bzw. die christliche Identität neu behandelt werden. Eine bedenkenswerte Darstellung des neuen *Status*

---

[18] ASSMANN, JAN: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C.H. Beck / München 1992; 344 S.

[19] SCHREITER, ROBERT J.: *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, A. Pustet / Salzburg 1992; 242 S.

[20] SCHWARZENAU, PAUL: *Das nachchristliche Zeitalter. Elemente einer planetarischen Religion*, Kreuz / Stuttgart 1993; 255 S.

quaestionis bietet JÜRGEN WERBICK unter der Überschrift »Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen«.[21] Die Charakterisierung unserer Zeit als End- und Wendezeit macht eine neue Bestimmung der Identität unabdingbar. In der Tat befindet sich das »Phänomen Christentum«[22] im Spannungsfeld von postmodernem Pluralismus und heutigem Fundamentalismus, religiösem Pluralismus und religiösem Relativismus. Wie aber verhalten sich dann der Weg und die Wege, die Einzigartigkeit Jesu Christi und die vielen anderen Angebote? Was heißt »pluralistische Theologie« bzw. »pluralistisch glauben«? In diesem Horizont beschreibt Werbick den »Weg in den Spuren Jesu Christi«.

Das Buch ist seinerseits zusammenzusehen mit einer anderen von ihm zusammen mit MICHAEL VON BRÜCK herausgegebenen Quaestio disputata: »Der einzige Weg zum Heil?«[23] Es sei nicht als Mißachtung der anderen Beiträge von M. von Brück (zu Hinduismus und Buddhismus), H. Zirker (Islam) und R. Bernhardt (»Deabsolutierung der Christologie?«) verstanden, wenn wir hier nur auf die Anfragen an die sogenannte »pluralistische Theologie« aufmerksam machen. Folgende Beobachtungen Werbicks seien festgehalten: »Wenn ich es recht sehe, so versucht die Fundamentaltheologie eine Vermittlung von der Binnenperspektive auf die Außenperspektive hin, während die ›pluralistische Theologie‹ sich eher die Außenperspektive zu eigen macht und von dort aus den verschiedenen Traditionen – ihren Erfahrungen in der Innenperspektive – gerecht zu werden versucht, wobei hier eben für die meisten ›pluralistischen Theologen‹ das Christentum primärer Erfahrungshintergrund und Herkunftshorizont ist« (38). Und dann: »Das ist in gewisser Hinsicht das eigentliche Problem der Pluralismusthese für einen *christlichen Theologen*: Kann die Offenheit für andere, den eigenen Wahrheitsanspruch relativierende, ihm auch *widersprechende* Wahrheitsansprüche zusammenbestehen mit der verpflichtenden Bindung an eine Tradition der Gott-Rede und Gotteserfahrung, die in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Logos, ihr nicht relativierbares Kriterium hat? Das Gespräch mit den ›pluralistischen Theologen‹ müßte im wesentlichen dies klären: ob es ein *theologisches* Argumentationsverfahren gibt, das diesem Problem gerecht wird und es nicht auf einen der beiden Problemaspekte reduziert« (42). Für den interreligiösen Dialog, der für Werbick ein »offener Dialog (ist), in dem jeder die Gesprächsbeiträge der anderen für prinzipiell *wahrheitsfähig* hält« (47), gilt dann: »Für den christlichen Theologen hat die von ihm behauptete ›Absolutheit‹ der in Jesus Christus begegnenden Heilswahrheiten zunächst einmal die Konsequenz, daß er diese Heilswahrheit als prinzipiell allen Menschen vermittelbar und als für alle Menschen heilsbedeutsam ansieht. Damit weiß er sich herausgefordert, im Gespräch mit allen erreichbaren Gesprächspartnern zu explizieren, wie die Wahrheit, die Er ist, für sie als Heilswahrheit bedeutsam werden kann. Und dieses Gespräch darf – *soll* – zum

---

[21] WERBICK, JÜRGEN: *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos / Düsseldorf 1992; 174 S.

[22] WALDENFELS, HANS: *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Herder / Freiburg-Basel-Wien 1994; 187 S.

[23] VON BRÜCK, MICHAEL / WERBICK, JÜRGEN (Hg.): *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (Quaestiones disputatae 143) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1993; 208 S.

Dialog werden, zum Dialog darüber, welcher Verheißung und Herausforderung ›wir‹ folgen, wenn wir zu Jesus Christus als unserem Erlöser ›Ja und Amen‹ sagen, welcher Verheißung und Herausforderung die Gesprächspartner folgen, um in ihr Leben und Wahrheit zu finden; zu einem Dialog, in dem wir einander zutrauen, füreinander hilfreich zu sein bei der Identifizierung und beim Bezeugen des Logos, dem zu entsprechen die Erfüllung menschlichen Lebens ausmacht« (49f).

Wir brechen an dieser Stelle ab, ohne am Ende zu sein, zumal deutlich geworden sein dürfte, daß die Diskussion angesichts des Pluralismus in postchristlicher Moderne theologisch bei uns gerade beginnt. Abschließend seien zwei historische Studien angezeigt. Mit der Arbeit von MIIKKA RUOKANEN liegt eine problemorientierte Besprechung der zukunftsträchtigen Konzilserklärung *Nostra aetate* vor, die außerdem in Kürze die Geschichte der Erklärung darstellt, zudem die Vorläufertexte zusammenstellt und Einblick in die anschließende Diskussion bietet.[24] Eine bedeutende Korrektur des verbreiteten mittelalterlichen Umgangs der Religionen miteinander bietet die Veröffentlichung des 25. Wolfenbütteler Symposiums, das 1989 stattfand und der Intention nach die »Religionsgespräche des Mittelalters« zum Inhalt hatte.[25] Korrekterweise muß zwar gleich zu Beginn zur Kenntnis genommen werden, daß der Begriff »Religionsgespräch« mißverständlich ist, zumal an die literarisch überlieferten »Dialoge« und »Dispute« die Frage zu stellen ist, ob sie historisch wirklich stattgefunden haben. Sinnvoll war es aber dann doch, den innerjüdischen wie den jüdisch-christlichen Disputen, den innerchristlichen Auseinandersetzungen wie den christlich-muslimischen Gesprächen und schließlich der innermuslimischen Situation nachzugehen. Das Ergebnis ist ein informationsreiches Werk, das in unserer eigenen Zeit eines neubeginnenden Disputs zwischen den drei involvierten Religionen hilfreich und bedenkenswert ist. Die Geschichte bleibt für unsere eigenen Lebensvollzüge die Lehrmeisterin.

---

[24] RUOKANEN, MIIKKA: *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions. According to the Second Vatican Council* (Studies in Christian Mission, Vol. 7) E.J. Brill / Leiden-New York-Köln 1992; 169 p.

[25] LEWIS, BERNARD / NIEWÖHNER, FRIEDRICH (Hg.): *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien Bd. 4) O. Harrassowitz / Wiesbaden 1992; 388 S.

Baadte, Günter / Rauscher, Anton (Hg.): *Wirtschaft und Ethik* (Kirche heute 5) Verlag Styria / Graz–Wien–Köln 1991; 189 S.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes dokumentieren eine Tagung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, die im Oktober 1990 in Augsburg stattfand. Dabei geben die Aufsätze pointierte Einblicke in die meist schon aus früheren Publikationen bekannten Positionen der Autoren, ergänzt durch einen relativ ausführlichen Diskussionsbericht von GÜNTER BAADTE.

KARL HOMANN geht es v.a. um eine grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Ökonomie und Ethik, die eine Unterordnung der Ökonomik unter die Ethik im Sinne des »Domestizierungsparadigmas« vermeidet. Ethik und Ökonomik seien so aufeinander verwiesen, daß erstere als »Heuristik« der Ökonomik Ziele formuliere, während letztere als »Restriktionsanalyse« der Ethik die Bedingungen für ethisch verantwortliches Handeln zu beschreiben versuche. »Wenn sich ethische Überlegungen nicht ökonomisch rekonstruieren lassen, ist gegenseitiges Unverständnis das Resultat.« (25) Nur ein solches Verhältnis beider Disziplinen ermögliche die angesichts der Komplexität moderner Gesellschaften notwendige Umstellung von einer Kleingruppen- auf eine Großgruppenethik.

EILERT HERMS entwickelt in einem ausführlichen, begrifflich sehr sorgfältig aufgebauten und Schritt um Schritt entwickelten Gedankengang eine theologische Wirtschaftsethik, in der er sich v.a. mit dem Problem ihrer bibeltheologischen Begründung befaßt. Dabei stellt er sich durchaus den methodologischen Schwierigkeiten eines solchen Versuchs und betont die bescheidene Rolle der theologischen Reflexion, die keine Rezepte vorschreiben und dem einzelnen ein verantwortliches ethisches Urteil im Einzelfall natürlich nicht abnehmen könne. Seiner Auffassung nach lassen sich trotzdem eine Regel der Gerechtigkeit und die allgemeine Warnung biblisch begründen, wirtschaftlichen Gewinn nicht zur Hauptsache des Lebens zu machen.

ALFRED SCHÜLLER, uneingeschränkt überzeugt davon, daß sich die Soziale Marktwirtschaft bewährt habe, warnt angesichts neuer Herausforderungen im vereinten Deutschland, des EG-Binnenmarktes und der EG-Währungsunion vor dem »Politiker wohlfahrtsstaatlichen Typs«, der, anstatt einer langfristigen und konsequenten Ordnungspolitik zu vertrauen, den »Neigungen zu einem schleichenden Sozialismus mit punktuellen staatlichen Eingriffen« in die Marktprozesse verfällt.

Unter den Stichworten »Selbstverwirklichung«, »Nächstenliebe« und »Mitmenschlichkeit« entwickelt FRIEDRICH BEUTTER Grundlinien einer Wirtschaftsethik, die auch die ethische Dimension des Geldes umfaßt. Den Abschluß bilden zwei konkrete Anwendungsbereiche der Wirtschaftsethik: HERMANN SAUTTER entwickelt einen in vielen Einzelheiten bedrückenden Einblick in die Probleme der Armut in den Ländern der Dritten Welt, für deren Lösung im Sinne einer direkten Armutsbekämpfung er detaillierte Maßnahmen diskutiert. Die Ausführungen von HEINZ FRISCH über Wirtschaft und Umwelt zeichnen ein dramatisches, m.E. jedoch ausgesprochen realistisches Bild der bedrohten Zukunft, das jedoch in der Diskussion von ANTON RAUSCHER als Szenarium mit derart apokalyptischen Zügen gerügt wurde, daß es wohl eher in die Resignation führe (185).

Würzburg *Gerhard Kruip*

Borst, Arno: *Die Katharer* (Spektrum 4025) Herder / Freiburg–Basel–Wien 1991; 334 S.

1953 veröffentlichte der mittlerweile emeritierte Konstanzer Mediävist ARNO BORST seine immer noch maßgebliche Dissertation über »Die Katharer«, die er nun erneut herausgegeben hat. Die in vier Hauptteile untergliederte Arbeit geht in ihrem I. Kap. (17–55) dem literarischen Echo nach, das die Bewegung der Katharer seit dem Hohen Mittelalter bis hinein in die heutige historische Forschung gefunden hat. Dieser Durchblick unterstreicht das Desiderat einer Synthese der zahlreichen Vorarbeiten zur Thematik und vor allem einer historischen Untersuchung der vielgesichtigen Katharer-Bewegung, die der Vf. in seiner chronologisch gegliederten Entwicklungsgeschichte im 2. Kap. (56–109) vorlegt: »Erst die historische Betrachtung des katharischen Glaubens kann uns das Wesen und die innere Einheit des Katharismus erschließen« (143). Im Zentrum des 3. Kap. (110–161) steht »der katharische Glaube« (110) selbst: In systematischer Weise behandelt der Vf. die Katharerlehre über das Gute und das Böse, über den Himmel und die Welt, über Christus und den Teufel. Hinter all dem steht als »Kerngedanke der Gegensatz von Seele und Welt« (131). Das 4. Kap. (162–169) fragt, welche Auswirkungen die Lehre und das Leben der Katharer »in ihrer Zeit« hatten (162), und der Vf. kommt zu dem Schluß: »Das Wesentliche, der Dualismus, blieb wirkungslos.« (167)

Die vorliegende Studie darf trotz ihres nur geringfügig aktualisierten bibliographischen Apparates (171–326) und trotz einiger mittlerweile erschienener Detailstudien zur Katharer-Bewegung weiterhin als das einzige entsprechende »Gesamtbild« gelten, wie ALEXANDER PATSCHOVSKY in seinem »Nachwort« (327–334, 332) hervorhebt. Mittlerweile sieht man allerdings die prägende Kraft des Semi-Dualismus im Christentum deutlicher, wie die neue Untersuchung von Mark van Uytfanghe (Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne [600–750], Brüssel 1987) dartut. So braucht man nicht mehr allgemein »das Christliche« (133) zitieren, vom »katholischen Denken« (131), vom »Gegenbild zur katholischen Kirche« (156) und von »der christlichen Volkslogik« (128) sprechen, sondern kann statt dessen die dem katharischen Dualismus entgegenstehenden biblischen Kernaussagen und deren mittelalterliche Rezeption deutlicher voneinander abheben. Diese Klärungen haben allerdings in die Neuauflage der vorliegenden Untersuchungen noch keinen Eingang gefunden, was die Darlegung der Sakramente im allgemeinen (134; 158), der Buße im besonderen (127, 162) und vor allem der Leib-Seele-Problematik (128–130) beeinträchtigt: Obwohl das biblische Axiom lautet »Seele ohne Leib vermag nichts« (2 Kor 5,4), und damit ist eigentlich eine hohe Wertschätzung des Leibes grundgelegt, konnte das christliche Mittelalter auf dem Hintergrund eines zunehmend dualisierenden Weltverständnisses von diesen biblisch-theologischen Kernaussagen abweichen und sogar von »Seelenwanderungen« – also leiblos wandernden Seelen – sprechen, wie sie die Religionsgeschichte für viele Religionen – auch für die Katharer – nachgewiesen hat.

Münster *Hubertus Lutterbach*

Delgado, Mariano (Hg.): *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte,* ausgewählt und eingeleitet von Mariano Delgado unter Mitarbeit von Bruno Pockrandt und Horst Goldstein, Patmos / Düsseldorf 1991; 388 S.

Unter etwas unglücklicher Titelgebung (die entgegen der Intention des Herausgebers das Mißverständnis provozieren könnte, Gott »befinde« sich erst seit fünf Jahrhunderten in Lateinamerika) liegt hier ein Quellenband vor, der in deutscher Sprache seinesgleichen sucht: Zwar sind im Umfeld der 500-Jahr-Feier der Eroberung Amerikas diverse Anthologien aus den

historischen Chroniken zur Conquista oder auch aus den spärlichen indigenen Schriftzeugnissen erschienen, die Textauswahl, die MARIANO DELGADO vorgenommen hat, zeichnet sich demgegenüber jedoch aus durch eine klare thematische Konzentration auf die theologische Frage der Missionierung des Doppelerdteils.

War diese Christianisierung Amerikas eine »Evangelisierung« im authentischen Wortsinn oder vielmehr eine »conquista espiritual«? Wie deuten die Sieger, wie die Besiegten die Ereignisse der Conquista religiös? Wie beurteilten die frühen spanischen Missionare die indigenen Kulturen und Religionen, und welche Missionsmethoden haben sie angewandt? Worin sahen sie den Kern der zu vermittelnden Botschaft, und wie verstanden die verschiedenen Indiovölker die neue Lehre? All diese Fragen beantwortet der Band nicht in langatmigen theoretischen Ausführungen, sondern durch die klug ausgewählte, klar gegliederte und kenntnisreich kommentierte Zusammenstellung übersichtlicher (etwa vier Seiten langer) Auszüge aus historischen Texten, von denen die wenigsten bisher überhaupt auf deutsch vorlagen. Bruno Pockrandt hat sich als Übersetzer des größten Teils der über 100 Einzeltexte aus der Feder von nahezu 50 verschiedenen Verfassern verdient gemacht, daneben übersetzten Roswitha Delgado-Luchner, Horst Goldstein, Bruno Schlegelberger und der Herausgeber.

Der Vorzug dieser Textzusammenstellung liegt nun gerade darin, auf obige Fragen keine glatten Antworten geben zu wollen, sondern vielmehr die kontroverse historische Diskussion über das Phänomen »Neue Welt« nachzuzeichnen, indem die unterschiedlichsten Positionen zu Wort kommen. Prominentestes Beispiel der zeitgenössischen Debatte ist der Disput zwischen Las Casas und Sepúlveda, dessen zentraler Argumentationsgang stark gekürzt in das vierte Kapitel aufgenommen wurde. Aber noch an zahlreichen anderen Stellen des Buches ist die Schärfe des historischen Konflikts mit Händen zu greifen, wenn etwa Bischof Diego de Landa die Ausrottung des Götzendienstes in Yucatán fordert und im nächsten Text die Beschwerde einiger Maya-Statthalter über das inquisitorische Autodafé, das der nämliche Bischof zu verantworten hat, nachzulesen ist. Da argumentiert Jerónimo de Mendieta für die Vernichtung der indianischen Kultstätten, während für Las Casas christliche Verkündigung nicht im Zerstören und Nötigen, sondern im glaubwürdigen Vor- und Mitleben liegt. Kritik an den spanischen Christen ist der Nachwelt sowohl aus dem Munde des spanischen Jesuiten José de Acosta überliefert als auch aus der *Crónica* des Inka-Nachfahren Felipe Guáman Poma de Ayala, dessen Federzeichnungen den Textband illustrieren.

Der Schwerpunkt der Textauswahl liegt (begründetermaßen, vgl. 37, aber doch entgegen der Titelankündigung) chronologisch eindeutig auf dem 16. und 17. Jahrhundert (vier Texte datieren aus dem 18., nur einer aus dem 19. Jahrhundert, die beiden Abschlußkapitel sind dem 20. Jahrhundert gewidmet), geographisch auf dem hispanoamerikanischen Raum. So zentrale Quellentexte wie die alexandrinische Bulle *Inter caetera*, der Text des *requerimiento* oder der Bekehrungsbericht des Las Casas (der übrigens nicht 1474, wie im Buch angegeben, sondern 1484 geboren wurde) finden sich neben Textauszügen der großen Missionare Acosta, Sahagún, Mendieta, Motolinía und Pedro de Córdoba. Mit Titu Kusi Yupanki, Poma de Ayala und anonymen Zeugen kommen indigene Stimmen zu Wort. Eigene Kapitel sind auch dem Thema der schwarzafrikanischen Sklaven und ihrer Missionierung sowie dem Modell der Jesuitenreduktionen gewidmet. Eine »Bilanz der Christianisierung Lateinamerikas aus der Sicht der Indigenisten«, Texte des peruanischen Schriftstellers José María Arguedas und schließlich indianische Stellungnahmen im Vorfeld der 500-Jahr-Feier verlängern die Problemstellung bis in die unmittelbare Gegenwart.

MARIANO DELGADO, katholischer Theologe altkastilischer Herkunft an der Freien Universität Berlin, hat den einzelnen Kapiteln seiner Textauswahl biblische Zitate vorangestellt, deren Spannung zu den Quellentexten er nicht auflöst. Sein einleitender Aufsatz »Vom Gott Josuas zum Gott Jesu. Was die außereuropäische Expansion der Neuzeit uns zu denken und zu tun gibt« interpretiert die mit 1492 beginnende außereuropäische Expansion theologisch durchaus eigenwil-

lig als Reflex einer »fundamentalistischen Hermeneutik des altisraelitischen Exodusparadigmas« (17). In Abgrenzung sowohl von einer aufrechnenden Licht-und-Schatten-Hermeneutik als auch von dem anamnetischen Ansatz der politischen Theologie sowie von jeglichem »*Victimismo* (undifferenzierter Opfer- und Besiegtenkult)« (17) versucht er, vom Gott Josuas bis zum Dogma der christlich-kirchlichen Heilsexklusivität eine Linie der »Intoleranz nach der Denkform der altisraelitischen Landnahme« (17) zu ziehen. Abgesehen von ihren potentiellen antijudaistischen Konnotationen scheint diese Interpretation des Exodusparadigmas als Zentralkategorie der Conquista allerdings problematisch. Schon der Begriff vom Exodus verwirrt in diesem Zusammenhang, verwendet ihn DELGADO doch nicht im Sinne des biblischen Buches oder gar befreiungstheologischer »Auszugs«-Metaphern, sondern eher im Kontext der Landnahme und Vernichtung fremder Götter. Daß man sich in Spanien auch auf die alttestamentliche Landnahmetradition als ein Legitimationsargument der Conquista berufen hat, sei unbestritten – auch wenn DELGADO im Quellenteil leider kein Beispiel dafür zeigt –, doch darf man ihre praktische Bedeutung nicht überbetonen. Man lese den Text des *requerimiento* nicht nur auf dem Hintergrund des Alten Testamentes, sondern neben Macchiavellis *Il Principe*, um zu sehen, wes Geistes Kind die Apologeten der Conquista sind. DELGADOs Interpretation führt ihn zu dem theologischen Dilemma, Altes und Neues Testament gegeneinander ausspielen zu müssen und in Amerika einen »binnenmonotheistische(n) Kampf des Gottes Jesu und seiner wahren Jünger ... gegen den von den Christen selbst mitgebrachten Gott Josuas« (34) anzusiedeln.

Die theologischen Überlegungen Bruno Pockrandts hingegen setzen unter dem Titel »Noch immer sterben die Indios vor der Zeit« bei der Forderung nach Anerkennung der ethnischen Alterität als Subjekt an und entwerfen in aller Kürze Züge einer indianischen Theologie, wie sie inzwischen im Schlußdokument der IV. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates von Santo Domingo bekundet worden sind.

Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, eine Auswahlbibliographie samt Sach-, Personen- und Bibelstellenregister sowie eine übersichtliche Karte über die indianischen Völker Lateinamerikas (42) komplettieren schließlich den Band, der sich hervorragend auch für den praktischen Einsatz in Schulen und Seminaren eignet und zu einem differenzierten Blick auf die Geschichte der Missionierung Amerikas beiträgt.

Bochum *Annegret Langenhorst*

Dobhan, Ulrich / Körner, Reinhard (Hg.): *Johannes vom Kreuz. Lehrer des »Neuen Denkens«. Sanjuanistik im deutschen Sprachraum,* Echter / Würzburg 1991; 320 S.
Benker, Günter: *Loslassen können – Die Liebe finden. Die Mystik des Johannes vom Kreuz,* Matthias-Grünewald-Verlag / Mainz 1991; 152 S.

Zum 400. Todestag des großen Mystikers und Dichters im Jahre 1991 bieten diese beiden Werke, in je unterschiedlicher Weise, hervorragende Orientierung und Übersetzung jenes spirituellen Gesamtentwurfs, der in typischer Weise an der Wende zur Neuzeit steht. Durchaus mit Gründen hat man die theozentrische Anthropologie des Johannes vom Kreuz als katholisches Pendant zu Luthers reformatorischem Denken gesehen, und diese ökumenische Valenz des radikalen Spaniers ist bis heute nicht ausgeschöpft. Geht es doch hier wie dort um den »nackten« Glauben, um die Radikalität der Gott-Mensch-Begegnung in aller Unmittelbarkeit und daraus resultierenden Weltverantwortung. Im Hintergrund der sanjuanistischen Mystik steht der aus allen vorgegebenen Ordnungen herausgefallene und herausgerissene Mensch, der mit neuer Wucht sich selbst konfrontiert ist, dieses Selbst aber allererst wahrhaft findet in der Begegnung mit Gott. Typisch neuzeitlich ist die förmlich tiefenpsychologische und tiefentheologische

Dynamik dieser Gott- und Selbstbegegnung gerade darin, daß Johannes den faktischen Menschen als Gefangenen seines Begehrens beschreibt, als konsumistisch und kapitalistisch verformt und der Befreiung bedürftig.

In hervorragender Konzentration bietet die theologische Diplomarbeit von GÜNTER BENKER eine Einführung in Leben und Werk am Leitfaden der Befreiung. Erst im radikalen Loslassen von allem, was Gott nicht ist, findet demnach der Mensch, indem er sich von Gott finden läßt, das Geheimnis der ganzen Wirklichkeit, also auch seiner selbst, der Liebe. Das radikale »Alles oder Nichts-Programm« (Todo-Nada) in der Schrift »Empor den Karmelberg« bringt Anlaß, Ziel und Dynamik dieses mystischen Erlösungsweges auf den Punkt. Die häufig dualistisch mißverstandenen, asketisch rigoristisch scheinenden Aussagen des Mystikers über die Loslösung von allem, was nicht Gott ist, über die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes stehen demnach ganz im Lichte einer Theologie der Gottesliebe, die allererst die Schönheit der geschaffenen Welt, das Geheimnis und die Würde des Menschseins und die Seligkeit des sterblichen Daseins ins Licht bringt. Deutlich wird, wie falsch das weitverbreitete Klischee vom »finsteren« Johannes vom Kreuz ist, der förmlich ins Leiden, in die Entbehrung und Selbstverleugnung verliebt sei. BENKER gelingt eine aus den Quellen genau erarbeitete, durch vielfältige Zitate belegte Erschließung dieser durch und durch christologischen Mystik, die nichts anderes sein will als eine ganzheitliche Aneignung der christlichen Grundhaltungen und theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und Liebe. In einer Lebenswelt, in der sich der Mensch völlig vom Haben und Kriegen her definiert, ist die Gottbewegung förmlich eine einzige Entziehungskur, deren schmerzliche Aspekte des Loslassens und Verzichtens vom Ansatz her motiviert und unterfangen sind durch die beseligende Gewißheit, daß Gott alles in allem ist und daß in seinem Licht Mensch und Welt in ihrer Wahrheit und Schönheit allererst sichtbar werden. Mit Recht zieht BENKER daraus Konsequenzen für die geistliche und theologische Kritik allen Macht- und Suchtverhaltens in Gesellschaft, aber auch in Kirche und Religion.

Das Sammelwerk der Karmelitenpriore DOBHAN und KÖRNER schließt insofern eine empfindliche Lücke, als es die wichtigsten Aufsätze der letzten 20 Jahre aus dem deutschen und spanischen Sprachraum zusammenstellt, die sich mit Leben und Werk, mit Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte des Johannes vom Kreuz beschäftigen und dessen Theologie und Mystik unter systematischen Gesichtspunkten erschließen – etwa hinsichtlich der Christologie, der Anthropologie, der Pneumatologie und Gnadenlehre. Abgedruckt ist nicht zuletzt auch Hans Urs von Balthasars großes Kapitel aus »Herrlichkeit«. Wie schon der Untertitel verrät und das kluge Vorwort akzentuiert, ist Johannes – vergleichbar vielleicht nur einem Meister Eckhart – nicht nur Seelsorger und Glaubensbegleiter, nicht nur Mystagoge und Mystiker, sondern in eins damit genau reflektierender und argumentativ vermittelnder Theologe. Angesichts des heute inflationär gebrauchten Wortes »Erfahrung« – oft genug mit affektiven Konnotationen und existentiellen Engführungen – wird mit Recht darauf abgehoben, wie sehr der mystische Weg des Johannes vom Kreuz ein neues Denken, eine erfahrungsgesättigte Theologie impliziert – eine »Erfahrung« freilich, die gleichermaßen »Nicht-Erfahrung« ist. Die Kritik jeder Haben-Mentalität, das radikale Ergriffensein von der fernen Nähe Gottes allein impliziert wesentlich eine Kritik jedes bloß »begreifenden«, habgierigen und festhaltenden Typs dogmatistischer Theologie. Zugleich wird deutlich: Mystik und Theologie, Beten und Denken, Spiritualität und Reflexion schließen einander nicht nur nicht aus, sondern bedingen und erschließen einander. Größe und Grenze des theologischen Begriffs kommen ebenso in den Blick wie die unersetzbare Bedeutung des lyrischen, des poetischen, des paradoxen Gott-Sagens. Hatte man des öfteren die dynamische, bildreiche und affektive Mystik einer Theresa von Avila in Gegensatz zu der noch scholastisch vermittelten, neuplatonisch geprägten und also männlich »verkopften« Spiritualität des Johannes entgegenstellen wollen, so zeigen diese Aufsätze durchgängig, wie mißverständlich und falsch solche Etikettierungen sind. Zwar ist San Juan de la Cruz durch Studium und Ausbildung scholastisch geprägt, zwar hat er die neuscholastisch vermittelte Mystik seit Dionysius Arriopagi-

ta intensiv studiert, doch werden diese gelernten und überlieferten Bausteine förmlich eingeschmolzen in eine durch und durch christologisch und pneumatologisch dynamisierte, durch einmalige Berufung und originelle Reflexion qualifizierte eigene Perspektive. Was wie Dualismus aussieht – zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Sinnlichkeit, zwischen Geist und Materie –, ist in Wahrheit nichts anderes als ein fortwährendes Einüben und Anempfehlen jenes »unvermischt und ungetrennt«, das die Mitte des Christlichen und Strukturprinzip theologischer Aussagen ist: In Auseinandersetzung mit jeder symbiotischen, vermischenden, monistischen Gott-Welt-Bestimmung, in Konfrontation mit jeder (auch geistlichen) Funktionalisierung Gottes auf menschliche Bedürfnisse hin, betont Johannes vom Kreuz gerade das »Unvermischt«, das freie und befreiende Gegenüber Gottes gerade in der Innerlichkeit des Menschen und zugunsten seiner Erlösung und Befreiung. Nie aber geht es – gleichermaßen also »ungetrennt« – um Dualismus oder gar Atheismus, sondern um die Ausarbeitung des wohltuenden Unterschiedes zwischen Gott und Mensch und einer daraus resultierenden spirituellen und theologischen Kraft zur Unterscheidung der Geister.

Beide Arbeiten tragen also wesentlich dazu bei, einen großen Theologen und Dichter, einen authentischen Mystiker und Mystagogen mit besonderem biographischen und geistlichen Profil genauer zu entdecken und als modern zu erweisen – in der Kritik jeder kapitalistischen und konsumistischen Lebensform, in der – stets kirchlich vermittelnden – Befreiungstheologie (die nicht zufällig ein Gustavo Gutiérrez reformuliert in »Aus den eigenen Quellen trinken«), in der ökumenisch relevanten Leidenschaft des »Gott allein«, des »Allein durch Gnade«. Daß zudem Johannes vom Kreuz im christlichen Gespräch mit den Religionen Asiens, zumal des Buddhismus, wegen seiner Theologie des »Nichts« von Bedeutung ist und neu sein kann, klingt wenigstens schon an. Eigens zu betonen, weil in diesen Werken noch kaum berücksichtigt, sind zwei Perspektiven, Entdeckungs- und Forschungsaufgaben: Das Kirchenverständnis des Johannes vom Kreuz bedürfte genauerer Analyse, nicht nur aufgrund seiner förmlich reformatorischen Konzentration auf das Glaubenssubjekt; außerdem schreit das Werk des Johannes vom Kreuz förmlich nach einer hermeneutisch reflektierten, methodisch genau ausgearbeiteten Vermittlung von tiefenpsychologischen und tiefentheologischen Betrachtungsweisen und Aussagereihen im Blick auf christliches Gottes-, Welt- und Selbstverständnis. Damit zusammenhängend wäre – im Gespräch mit Theresa von Avila – der Frage nachzuspüren, ob und inwiefern es sich hier um eine (typisch?) männliche Mystik handelt im (wohltuenden!) Unterschied zu einer (typisch?) weiblichen Mystik und Theologie.

Frankfurt a.M. *Gotthard Fuchs*

Grözinger, Albrecht: *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen*, Chr. Kaiser / München 1991; 248 S.

Das Buch ist zwei Theologen gewidmet: Rudolf Bohren und Gert Otto. Der eine lehnte die Rhetorik für die Predigt ab, der andere wurde ihr Wegbereiter. Diese doppelte Widmung an zwei Männer von so unterschiedlicher Wissenschaftsausprägung und divergierender Tendenz scheint symptomatisch zu sein für den vorliegenden Band. Es ist eine höchst undogmatische Schrift, die sich Anregungen aus den unterschiedlichsten Bereichen holt und sie zu einer Einheit verschmilzt. So verwundert es nicht, daß das Opus vermerkt, der Methodenpluralismus verspreche die fruchtbarsten Resultate (58, 45). Angesichts der Widmung an zwei praktische Theologen kann es ebenso nicht verwundern, daß die Publikation hauptsächlich die Anwendung in der praktischen Theologie im Auge hat.

Das Werk ist aus einer Vorlesung über theologisch-praktische »Sprachlehre« hervorgegangen, die der Autor während einer Lehrstuhlvertretung an der Heidelberger Universität im Wintersemester 1988/89 gehalten hat. Man merkt ihm die Anstrengungen seiner Entstehung nicht an. Es liest sich mit angenehmer Leichtigkeit. Die Abhandlung gibt sich scheinbar untheologisch. Dennoch verliert sie niemals ihr theologisches Ziel und ihre theologisch geschulten oder entsprechend interessierten Leser aus dem Auge. Ihr Anliegen ist es, alle ›Nachbardisziplinen‹, die sich mit der Sprache beschäftigen, für die Rede von Gott fruchtbar zu machen. GRÖZINGER wendet sich an die (Sprach-)Philosophie, die Linguistik, Poetik, Literaturwissenschaft. Seine Themen sind das Verhältnis von Rhetorik und Homiletik, Sprechakttheorie und kirchliches Handeln, eine theologische Metaphorologie, die Auswirkungen von Poesie, Narrativität, Fiktionalität auf die religiöse Sprache. Entsprechend der Fachkompetenz des Autors schlägt sich vor allem die genaue Kenntnis des Ästhetischen in seinen Ausführungen nieder. Die Monographie behandelt speziell Fragen der Poesie in der Predigt, besonders geht sie auf die Lyrik und das Erzählen ein. Die dramatische Gattung fehlt. GRÖZINGER hat dazu an anderer Stelle (in seiner Habilitationsschrift »Praktische Theologie und Ästhetik«) manches gesagt. Als wohl einziger kleiner Schnitzer unterläuft dem Vf., daß er die Aristotelische Katharsis unhistorisch in Friedrich Schillers Interpretation moralisch aufrechnet (190–192). Das Handbuch scheut längere Zitate nicht, was sich in diesem Fall positiv auswirkt, da es als Einführung gedacht ist und auf diese Weise mit fremdem Gedankengut ausführlich vertraut macht. Ein Sachregister und ein Namensverzeichnis erleichtern die Benutzung des Bandes.

Fragt man nach der missionstheologischen Relevanz des Werkes, so läßt sich vielleicht folgendes sagen. Wenn unter Mission allgemein die Verkündigung des Evangeliums bei Nicht-Christen bzw. Nicht-mehr-Christen verstanden wird, die es sich angelegen sein läßt, zu einer ganzheitlichen Befreiung des Menschen hinzuführen, so ist Voraussetzung dafür, daß die Mission über das Humanum läuft. Da das vorliegende Werk stark die Menschlichkeit der Sprache und die Menschenfreundlichkeit der Theologie betont, ist es in diesem Sinne sicher in der Basis missionarisch.

Karlsruhe *Michael Thiele*

Hörnig, J. Thomas: *Mission und Einheit – Geschichte und Theologie der amerikanischen Sonntagsschulbewegung im neunzehnten Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung ihrer ökumenischen Relevanz und ihres Verhältnisses zur Erweckungsbewegung,* Repro / Maulbronn 1991; 423 S.

Vorweggenommen: Die Lektüre dieser mit ausgezeichnetem Material (lange Textauszüge) und über 1000 z.T. ausführlichen Anmerkungen, die stellenweise ein halbe Buchseite füllen und für die man sich rechtzeitig mit einer vergrößernden Leseschiene ausrüsten sollte, randvoll besetzten Dissertation erscheint zunächst mühsam. Dem Rezensenten ist sie zunehmend interessant und spannend geworden. Akademisch und ökumenisch atmet sie den Geist von Genf, wo auch namhafte Mitarbeiter des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) ihr Förderung haben angedeihen lassen. Der Titel darf aber nicht täuschen. Die hier für das 19. Jahrhundert beschriebene Einheit war nur die eines aktiv beteiligten Protestantismus (311), trotz der wiederholten Bezugnahme auf den *Consensus Quinquesaecularis* (177 passim). Ökumenische Erfahrungen im Sinne des 20. Jahrhunderts gab es über diesen Rahmen hinaus erst 1904 in Jerusalem und 1907 in Rom (310f) mit besserer Einschätzung von Jüdischer Glaubensgemeinschaft, Griechischer Orthodoxie und Römischem Katholizismus. Vorher rangierten Romanisten und Papisten neben Ungläubigen und Sozialisten (!) in pointiert anti-katholischer Tendenz (199, 250, 269 passim).

Diese Bezugsebene stimmt den heutigen Leser doppelt dankbar für die seitherigen ökumenisch veränderten Perspektiven.

Das vielfältige in Europa und den USA zusammengetragene und ausgiebig (221/229 sogar doppelt) zitierte Quellenmaterial ist schon allein des Studiums wert und verlebendigt nicht nur Sonntagsschul-, sondern ein wichtiges Stück amerikanischer Kirchengeschichte, praktischer Frömmigkeit und Gebrauchsethik mit einer in damaliger Zeit enormen Breitenwirkung und Prägekraft für Welt- und Lebensverständnis, eingebettet in den plastischen Hintergrund dessen, was einst Kinderleben und Kinderelend war in vor- und frühkapitalistischer Zeit (49f).

Aus dem Blickwinkel europäisch-kontinentalen-theologischen Denkens reflektieren Beobachtungen und Bewertungen des Autors den ganzen Spannungsbogen von Faszination bis hin zu strenger Kritik.

Eine gute Darstellung katechetischer Ansätze im 18. Jahrhundert führt über die englischen Charity Schools in das Benevolent Empire (USA) des 19. Jahrhunderts mit förmlicher Begründung des dortigen Sonntagsschulwesens 1817/1824. Nach Entfaltung außerordentlicher Dynamik erweiterte es sich 1907 auf Weltebene und wurde 1971 in den ÖRK integriert als eine von vielen Abteilungen, Programmen und Aufgaben. Sein alter brillanter Glanz war dahin. Wie in den deutschen Großkirchen seit ca. 1870 als Kindergottesdienst war es allgemeine Selbsverständlichkeit geworden.

Der Blick auf die gleichzeitige Entstehung von Bibel- und Missionsgesellschaften, Christliche Allianz und Gemeinschaftsbewegung, die zweite Erweckungswelle (Great Awakening) und Ende des Jahrhunderts das Social Gospel vermehren den Reiz dieses Buches, dessen Vielfalt fast erdrückend wirkt. Wie das Haupttitelwort »Einheit« seine Begrenzung gefunden hat, so auch das von der »Mission«, die die evangelisatorische Erweckung erst viel später im Sinne heutiger Weltmission (329) ablöste. Beide Stichworte weisen über das hinaus, was der historische Befund des 19. Jahrhunderts erbringt.

Das Buch, das zu mehr als bloßer Lektüre herausfordert, setzt gute Kenntnis der englischen Sprache voraus. Das größtenteils englische Textmaterial ist durchweg ohne Übersetzung angeboten. Das läßt Tenor und Kolorit unberührt und direkt.

Statt eines fehlenden Registers kann sich der Leser in manchem mit dem fünfseitigen detaillierten Inhaltsverzeichnis zur Orientierung und Auffindung gesuchter Einzelheiten helfen. Als Berichtigung ist zu vermerken, daß J. Wesley nicht 1723 (49), sondern erst 1738 in Herrnhut war.

Der Verfasser will mit diesem Buch (s. Vorwort) wenigstens einer kleinen Öffentlichkeit diese vielen guten Orginaltexte zugänglich machen. Dies ist ihm zu danken. Darin liegt zugleich eine realistische Prognose. Dennoch soll hiermit dazu ermutigt werden, bei Zugänglichkeit des Buches und auch nur ansatzweise vorhandenem Interesse an der Thematik die Mühe nicht zu scheuen, dieses höchst interessante Material zu studieren und sich von den Ausführungen des Autors informieren, anregen und herausfordern zu lassen.

Karlsruhe *Hartmut Beck*

Kohn, Livia: *Taoist Mystical Philosophy. The Scripture of the Western Ascension*, State University of New York Press / New York 1991, XVI u. 345 pp.

LIVIA KOHN, die sich schon mit verschiedenen anderen Publikationen über Taoismus einen Namen gemacht hat (z.B. Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's Zuowanglun, Nettetal 1987), bringt in ihrem neuen Buch wiederum einen Text der taoistischen Mystik, das von einem unbekannten taoistischen Autoren im 5. Jahrhundert n. Chr. verfaßte *Xisheng jing*. Der chinesi-

schen Sage nach verließ Laozi China für immer, indem er auf einem Wasserbüffel gen Westen ritt, ob nun nach Indien oder weiter, das läßt die Überlieferung offen. Yin Xi, der Wächter des Passes zum Westen, brachte Laozi dazu, ihm seine Lehren mündlich mitzuteilen. Seine Aufzeichnungen bilden den Text des *Daode jing*, bzw. *Tao te ching*. Darüber hinaus gab Lao geheime Instruktionen, die aus 36 Teilen bestehen und im *Xisheng jing* niedergeschrieben sein sollen, das als Ergänzung zum *Daode jing* angesehen werden muß. Zusätzlich gibt es Zusammenhänge mit den Lehren vom *Taiji*, dem Großen Einen, die dem *Yijing* (Buch der Wandlungen) während der Sung-Zeit beigefügt wurden. Im *Xisheng jing* geht es um das Tao und die Welt, die Rolle des Menschen in beidem, das menschliche Wissen, spirituelle Entwicklung und den Weg des Weisen.

Die Autorin beschreibt zunächst allgemein die mystische Philosophie des Taoismus, gibt danach eine sehr gute Einführung in die Geschichte dieses mittelalterlichen Textes, um dann näher auf die Weltsicht des Textes einzugehen. Es folgen die Gedanken von Wei Jie und Li Rong zum *Xisheng jing* und endlich die Schlußfolgerung. Den Schluß bilden verschiedene Appendices, dabei die englische Übersetzung des Textes, Anmerkungen, Glossarium der chinesischen Termini, Bibliographie, der chinesische Text und endlich der Index.

Die mit wissenschaftlicher Gründlichkeit geschriebene Arbeit wird sicher viel zum tieferen Verständnis des Taoismus im Westen beitragen. Weitere Forschungen von LIVIA KOHN werden hoffentlich folgen.

Würzburg *Claudia von Collani*

Mires, Fernando: *Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: theologische und politische Diskussionen,* Edition Exodus / Fribourg–Brig 1989; 253 S.
Ders.: *Die Kolonisierung der Seelen. Mission und Konquista in Spanisch-Amerika,* Edition Exodus / Fribourg–Luzern 1991; 261 S.

Im Rückblick auf die Fülle an Publikationen, die anläßlich des 500-Jahr-Gedenkens der Eroberung Amerikas auch den deutschsprachigen Buchmarkt überschwemmte, verdienen die beiden Arbeiten des in Oldenburg Internationale Politik lehrenden Chilenen FERNANDO MIRES besondere Beachtung. Die schon 1986 und 1987 in Costa Rica im spanischen Original publizierten Bände, deren Übersetzung durch Karel Hermans von der »Theologischen Bewegung für solidarische Entwicklung« in Luzern unterstützt wurde, erschienen bereits im Vorfeld des Jubiläumsjahres 1989 und 1991 auf deutsch.

Sinnvollerweise sollte man beide Bände im Zusammenhang lesen und betrachten, beziehen sie sich doch explizit aufeinander. Zwei Themenkreise hat sich MIRES im Zusammenhang der Conquista-Debatte vorgenommen: den »Genozid« an den Indígenas – insbesondere den Aspekt des Encomienda-Systems – und die zeitgenössische Diskussion darüber sowie im zweiten Buch die Frage der christlichen Mission während der Conquista. Daß ersteres provokativ unter dem Obertitel »Im Namen des Kreuzes«, letzteres unter dem Schlagwort »Kolonialisierung der Seelen« steht, zeigt bereits die enge faktische Verquickung beider Themen, welche MIRES in seiner programmatischen These vom »Zusammengehen von Kreuz und Schwert« (1989, 28) formuliert. Daher läßt sich allerdings die inhaltliche Abgrenzung beider Bücher nicht immer durchhalten: Querverweise und Überlappungen (z.B. die doppelte Erwähnung des Disputs Las Casas-Sepúlveda) erschweren die Lektüre bisweilen, beispielsweise wenn im ersten Buch die theologische Methode des Las Casas im Zusammenhang mit seiner Bekämpfung der Encomienda anhand des missionstheoretischen Werkes *»De unico vocationis modo«* dargestellt wird, welches dann im eigentlichen Kontext der Missionierungsversuche des Las Casas im zweiten Buch nicht mehr

erwähnt wird. Dort hingegen wird man detailliert über die Rebellion der spanischen Encomenderos gegen die »Leyes Nuevas« informiert, was letztlich eher zur Behandlung der Encomienda als Instrument latenter Sklaverei im ersten Buch zu passen scheint.

Im Zentrum von *»Im Namen des Kreuzes«* stand, ausgehend von einer Gesellschaftsanalyse Spaniens zur Zeit der Conquista und einer gründlichen Darlegung des Instrumentariums der Unterwerfung der Indios (Encomienda, Repartimiento, Mita, Tributsystem), die Debatte um die Versklavung der Indios. Kronzeuge einer »Theologie der Versklavung« ist für MIRES Juan Ginés de Sepúlveda, während er dessen Gegner Las Casas als »Theologen der Befreiung« betrachtet. Die »staatstheologisch-zentristische« Zwischenposition des Völkerrechtlers Francisco de Vitoria unterzieht MIRES einer deutlichen Kritik. Es wirkt problematisch, wenn er die umstrittene Begrifflichkeit des 20. Jahrhunderts vom »Genozid« und »Holocaust« auf die Conquista anwendet, ohne sie zumindest zu reflektieren und historisch zu verorten. Auch die Rede von Las Casas als einem »Theologen der Befreiung« ist zumindest mißverständlich und wird von heutigen Befreiungstheologen trotz ihrer klaren Bezugnahme auf und solidarischer Sympathie für Las Casas angesichts seines korporativ-theokratischen Denkens und seiner bisweilen durchaus traditionellen, ja paternalistischen Theologie differenzierter gesehen. (Gerade weil MIRES sich auf dem neuesten Stand der Las-Casas-Forschung zeigt, fällt übrigens auf, daß er einen der profundesten Las-Casas-Experten, Isacio Pérez Fernández OP, auch in der Bibliographie gänzlich übergeht.)

»Die Kolonialisierung der Seelen« nun erhellt die Geschichte der christlichen Mission des 16. Jahrhunderts in Hispanoamerika, indem MIRES zunächst die Beziehung von Staat und Kirche in Spanien und deren für Amerika prägenden Status des Patronats darstellt, um dann der allmählichen Formierung einer innerkirchlichen indigenistischen Widerstandsbewegung nachzugehen. Neben den Missionskonzepten eines Las Casas und der Jesuiten in Paraguay schildert MIRES auch im deutschsprachigen Raum weniger bekannte Figuren wie die in Chile sich für die Praxis eines reinen Verteidigungskrieges einsetzenden Gil González (OP) und Luis de Valdivia (SJ), während er allerdings andere maßgebliche Figuren der Missionsgeschichte wie Vasco de Quiroga und José de Acosta kaum behandelt.

Überzeugend unterscheidet MIRES zwischen verschiedenen Phasen der Conquista und gleichzeitig der Missionsversuche (vgl. 1991, 163), hält aber diese zeitliche Differenzierung innerhalb seiner Arbeit nicht konsequent durch, so daß bei der Lektüre die chronologische Einordnung manchmal schwerfällt (zumal etwa bei der Behandlung von Gregorio López und Gil González biographische Daten fast völlig fehlen): Zum Beispiel führt ihn im Kapitel »Der Kampf beginnt«, welches sich mit dem ersten Widerstand der Dominikaner um Pedro de Córdoba im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts befaßt, das Thema des Requerimiento über die Beispiele Cortés (1520) und Pizarro (1539) bis hin zu Aussagen des Inka Garcilaso de la Vega bis in die 50er Jahre. An anderer Stelle erfährt man vom Wirken Luis de Valdivias, das schon in die Zeit um 1600 fällt, noch bevor die Leistung des 1566 gestorbenen Las Casas dargestellt wird.

Hintergrund beider Arbeiten ist FERNANDO MIRES' Analyse der ökonomisch-gesellschaftlichen Basis von Conquista und Missionierung. Der »Prozeß der ursprünglichen Kapitalakkumulation« dient ihm als Schlüssel zur Erklärung dieser historischen »Übergangsepoche« und ihrer Theologien. Auch die Frage der Versklavung schwarzer Afrikaner und die besondere Leidenssituation der indianischen Frauen bezieht er in seine Untersuchungen ein. So stellt er sich mit beiden Büchern letztlich selbst in die Nachfolge des von ihm hochgeschätzten Bartolomé de Las Casas: Engagiert und Partei für die Opfer ergreifend, in origineller, pointierter Sprache bietet er – nicht zuletzt in den beide Bücher zusammenfassenden 17 Thesen (1991, 219–242) – einen bewußt provokativen Diskussionsbeitrag in der auch nach 1992 keineswegs abgeschlossenen Debatte um Conquista und Evangelisierung.

Bochum *Annegret Langenhorst*

Neumann, Karl: *In Japan ist alles anders. Vom Leben in einem fast unbekannten Land* (Herderbücherei; 1738) Herder / Freiburg–Basel–Wien 1991; 157 S.

Der Autor dieses Buches, KARL NEUMANN, ist Steyler Missionar und lebt seit mehr als zehn Jahren in Japan. Er doziert das Fach »Christian Thought« (christliche Weltanschauung) an der Nanzan-Universität der Steyler Missionare in Nagoya, einer der wenigen katholischen Universitäten in Japan. Über 95 Prozent der Studenten dieser Universitäten sind Nichtchristen (155).

Das Buch ist unterhaltsam geschrieben und ermöglicht dem Leser einen ersten Einblick in die japanische Kultur und Gesellschaft. Besonders informativ sind die Kapitel über Japan als Reiseland (11–16), über die Eß- und Wohnkultur (17–34), über die Sprache (63–69), über das Schulsystem (89–101) und über die japanische Firmenwelt (102–109). Der humorvolle Stil des Autors führt jedoch manchmal zu Pauschalisierungen bzw. zu Übertreibungen. Besonders einige Ausführungen zum Ausländersein in Japan (50), zum japanischen Englisch (72) und zur japanischen Höflichkeit (87f) werden der Realität Japans nicht gerecht. Aussagen wie »Der Priester und Levit, die an dem unter die Räuber Gefallenen vorübergingen, waren gewiß Japaner« (88) verfehlen bestimmt die Intention des Buches.

Die Absicht NEUMANNs ist es, vor allem den japanischen Menschen in Augenschein zu nehmen. Es geht um die Frage nach dem Besonderen am Charakter der Japaner und ihrer Gesellschaftsstruktur (10). Eine charakteristische Eigenschaft der Japaner besteht nach der Beobachtung des Autors darin, nur das Beste von überall in der Welt herzuholen und es sich so geschickt zu eigen zu machen, »daß von dem ursprünglichen Charakter nicht mehr viel übrig« bleibe (141). Während diese japanische Mentalität die Entwicklung im wirtschaftlichen und kulturellen Bereich überaus fördere, erschwere sie die christliche Mission erheblich. Diese Problematik wird in den Kapiteln »Gott aus dem Warenhaus« (127–132) und »Eine Marktlücke für das Christentum« (139–143) behandelt: Die Japaner hätten aus dem Christentum bereits das Weihnachtsfest und die christliche Hochzeitsfeier übernommen. »So hat Jesus seinen Platz im japanischen Kalender. Er ist sozusagen in das japanische Götterpantheon aufgenommen und ein Teil der synkretistischen japanischen Religion geworden.« (141) Angesichts dieser Situation laute die entscheidende Frage, ob »das Christentum der Verwandlungskunst dieser Magier aus dem Osten widerstehen kann« (141).

Hinter dieser religiösen Einstellung der Japaner sieht der Autor einen »sehr intensiven Nationalstolz ..., der geradezu religiöse Dimension besitzt« (129). Die eigentliche Religion der Japaner bestehe darin, Japaner zu sein (129). Neben diesem Nationalstolz nennt KARL NEUMANN aus seinen Erfahrungen als Missionar den Pragmatismus der Japaner als Hindernis für das Christentum: »Die Botschaft der Bekehrung zu einem transzendenten Gott geht den praktisch denkenden Japanern schwerer ein.« (132, vgl. 149) Trotz all dieser Schwierigkeiten äußert er sich im letzten Kapitel optimistisch über die Minderheitssituation des japanischen Christentums, »Japans Bonsai-Kirche« (144–157): »Doch wenn die Japaner durch diese Einflüsse (scil. des Christentums) schon keine Christen werden, so werden sie vielleicht doch bessere Menschen.« (156) Ist das eine typisch europäische traditionelle Missionarshaltung?

Beim Lesen des Buches stellt sich die Frage, wer die Japaner denn nun eigentlich seien. Gerade weil Japan für die meisten Mitteleuropäer ein »fast unbekanntes Land« ist, sollten möglichst sachliche Informationen vermittelt werden, wenn man dieses Land vorstellen will. Nur so kann die Bildung von Vorurteilen verhindert werden. Einige Aussagen in diesem Buch scheinen mir jedoch die in Europa und in den USA gängigen Vorstellungen und Meinungen über die Japaner zu bestätigen (vgl. eine amerikanische Studie über Japan im deutschen Nachrichten-Magazin »Der Spiegel« vom 17.6.1991: »Rasse von Bastarden. Eine vom Geheimdienst CIA bestellte Studie beschreibt Japan als Bedrohung für Amerikas nationale Sicherheit« [140f]).

Corrigenda: 23/25: Misoshiru, nicht Misoshiro; 87: Ubasuteyama, nicht obasuteyama; 151/154: Shusaku Endo, nicht Shusako Endo.

Münster *Tokie Tsuchimoto*

Noormann, Harry: *Armut in Deutschland. Christen vor der neuen Sozialen Frage* (Calwer Taschenbibliothek 24) Calwer / Stuttgart 1991; 130 S.

Vor allem in den achtziger Jahren hat sich Armut in Deutschland zu einem Massenphänomen entwickelt, das meist jedoch aus der politischen und kirchlichen Öffentlichkeit verdrängt wird. Dem will HARRY NOORMANN mit dieser Publikation entgegenwirken. Kirchen und Gemeinden müssen seiner Meinung nach »Stellung beziehen. ... Wir müssen lernen, die Zeit als Frist zu begreifen. Die Menschen können nicht unbegrenzt warten. Die Opfer brauchen Verbündete« (13).

Die Perspektive der Armen ist ein durchgehender Zug in NOORMANNs Buch, wobei er in einem ersten Abschnitt anhand von Beispielen ausdrücklich diese Perspektive »von unten« verdeutlicht, bevor er auf die umfangreiche sozialwissenschaftliche Literatur über die Armutsentwicklung hierzulande eingeht. In übersichtlicher Weise arbeitet er dabei die verschiedenen Analysemodelle und theoretischen Erklärungsansätze heraus, wobei er in seiner Analyse die Einkommensarmut als entscheidende Ursache der Verarmung herausstellt. So kommt er zu dem Resümee, daß der »Massenarbeitslosigkeit der Schatten schleichender Massenverarmung folgt« (51).

In einem zweiten Kapitel zeigt er aus Bibel und Kirchengeschichte »Orientierungen für ein mit den Armen solidarisches Christentum« auf. Nachdem er verschiedene Armutsverständnisse im Alten Testament erörtert hat, stellt er zusammenfassend fest: »Die Spiritualität des Gottes, der eine Gruppe von Sklaven herausführt aus der Fron in ein immer wieder unterbrochenes Befreiungsgeschehen, durchädert die Geschichte Israels und seiner Überlieferung. Parteinahme für die Armen, Solidarität mit den Armen – sie bilden ein konstitutives Moment des Jahweglaubens« (110). Für die Evangelien stellt er besonders das neue »entwaffnende Selbstbewußtsein« (125) der dort beschriebenen »messianischen Armutsbewegung« (123) heraus. Dieses verbindet sich mit dem prophetischen Protest an die Mächtigen und dem Gegenmodell der solidarischen Gemeinde. Diese »drei idealtypisch-biblische(n) Gegenbewegungen gegen Verarmung und Bereicherung« (137) sieht er in ihrer komplementären Wirkung auch als Modell für die Gegenwart an. Der Gegenwartsanalyse widmet sich der dritte Abschnitt, wobei NOORMANN herausstellt, daß sich in den letzten Jahrzehnten das Verhältnis zur Armut von Verdrängung über paternalistische Fürsorge bis hin zu Ansätzen von Solidarität mit den Armen in der sogenannten Dritten Welt entwickelt hat. Was allerdings fehle, sei eine breite Solidarität mit den Armen hierzulande.

An dieser Stelle hätte sich meines Erachtens der Blick nach Lateinamerika gelohnt, um Anregungen für eine Option für die Armen hierzulande zu gewinnen. Dieser hätte zeigen können, daß ein wichtiger Impuls für die Dynamik der Option für die Armen dort die Verbindung von Befreiungspraxis und Glaubensreflexion ist. Beispiele für eine solche neue, solidarische Praxis in unserem Kontext, die ja bereits vorhanden sind, und für ihre theologische Reflexion, die gewiß bisher recht selten schriftlich vorliegt, fehlen leider. Sie würden mit ihrer den Leser herausfordernden Perspektive eines lebensspendenden Gottes, der auf der Seite der Armen auch hierzulande steht, am besten verhindern, daß sich entgegen der Intention des Autors beim Leser doch die selbstkritische Ratlosigkeit des »intellektuellen Mittelschichtlers« (178) einstellt.

Trier *Thomas Kupczik*

Papathanasiou, Athanasios: *In Statu viae. Ein Beitrag zum Dilemma »Mission oder Isolation«* [griech.], Nachdruck aus: Mensch und Gesellschaft, Paphos 1991; 30 S.

Der Vf. definiert die Begriffe »Mission« und »Isolation« ausgehend von der Tatsache, daß Kirche sich in der Geschichte realisiert und nicht in einem zeitlosen Raum. Diese Tatsache fordert die Kirche auf, der Welt zu begegnen. Hierbei wird, der These von G. Florovkij folgend, eine Antinomie im Handeln der Kirche festgestellt, die sich als ein Dilemma zwischen zwei legitimen Alternativen darbietet:

1. Missionarisch in der Welt tätig zu werden, um die Gesellschaft zu christianisieren und dabei sich selbst zu säkularisieren,
2. sich selbstschützend einzugrenzen und dabei Gefahr zu laufen, sich zu isolieren.

Um eine Richtschnur für die Haltung und das Handeln der Kirche in der Welt herauszustellen, verweist der Vf. auf Irenäus, der in seinem Werk Adv. haer., 4,30, 1–4, SC 100, 771–878, die Handlung der Israeliter, den Ägyptern die Gold- und Silbergegenstände zu entwenden, im Gegensatz zu den Gnostikern und Markioniten als gerechtfertigt betrachtet.

Auch die Kirche darf als eine endokosmische Realität der Welt nicht entfliehen und ihr Handeln von einer autonomen Ethik außerhalb der Geschichte ableiten. Die Kirche ist Welt und nicht ein abstraktes Konstrukt. Als solche dient sie der Begegnung von Gott und Schöpfung.

Der Vf. berührt in seinem Artikel ein sehr wichtiges und aktuelles Thema. Sein Standpunkt dazu bleibt aber auf Allgemeinheiten beschränkt, während die Erwähnung der irenäischen Stellungnahme durch wörtliche Zitation des Originals und der beigefügten neugriechischen Übersetzung einen verhältnismäßig großen Umfang einnimmt.

Soest *Christoferus Papakonstantinou*

Pulsfort, Ernst: *Indien am Scheideweg zwischen Säkularismus und Fundamentalismus* (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft: Abt. 2, Religionswissenschaftliche Studien 18) Echter / Würzburg 1991; 111 S.

Von jeher zeigt Indien verschiedene Gesichter. Eines davon ist zur Zeit im »Festival of India« zu betrachten, das unlängst in Deutschland feierlich eröffnet wurde: das Bild eines fast makellosen Touristenparadieses, in dem sich alte Kultur, Religiosität und günstiges Investitionsklima harmonisch vereint darbieten. Diese Illusion kostet freilich ihren Preis, in diesem besonderen Fall den Verzicht auf eine Ausstellung von Fotos aus der indischen Realität, unter dem Thema »The Endless Wheel« schon seit einiger Zeit in Europa gezeigt, für das Festival-Programm jedoch nicht zugelassen. Der Wirklichkeit entgeht man damit allerdings nicht. Es ist das Verdienst dieses neuen Bandes in der bewährten Würzburger Reihe religionswissenschaftlicher Studien, daß er gerade jetzt die Dinge ins rechte Licht rückt – auf knappem Raum und in übersichtlicher Anordnung, zugleich mit einer Exaktheit, die allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügt.

Man mag fragen, ob der Gegensatz von Säkularismus und Fundamentalismus, also ein primär religionspolitisches Thema, die ganze Breite der indischen Realität abzudecken vermag. Der Vf. will aber eben nicht ein Kompendium liefern, in dem alle Aspekte des Gesamtphänomens Indien vollständig vorgeführt würden. Wohl aber ist jenes Thema für ihn der heuristische Schlüssel, gleichsam das Vorzeichen vor der Klammer, ohne das die indische Situation nicht angemessen verstanden werden kann. Dem entspricht die Anlage des Ganzen: Zu Anfang ein Glossar und

eine knappe Skizze der ethnischen und sprachlichen Vielfalt des Subkontinents; am Ende eine ausgezeichnete Zeittafel, die bis Juni 1991 (!) reicht, sowie 13 Seiten sehr instruktiver Diagramme und statistischer Tabellen; dazwischen der Hauptteil, in dem die Polarität von Säkularisierung und Fundamentalismus für die Hauptreligionen gründlich analysiert wird, mit besonderer Berücksichtigung der Probleme des für die verschiedenen Religionen je verschiedenen Personal- und Familienrechts. Natürlich steht der Hinduismus mit seinen unterschiedlichen Richtungen im Vordergrund. Aber im Vergleich fällt positiv auf, daß der Vf. seine speziellen Kenntnisse des indischen Islam, das Urdu eingeschlossen, in einer Weise einsetzt, die diesem Kapitel besonderes Gewicht gibt. Sikhismus, Buddhismus und Christentum werden, ihrer Bedeutung in Indien entsprechend, kürzer behandelt. In einer Neuauflage könnten auch noch Jainismus und Parsismus Berücksichtigung finden, wenngleich sie eher marginale Bedeutung haben. Im Zusammenhang der säkularistischen Strömungen wäre vielleicht noch besonders auf die agnostische und antibrahmanische dravidische Bewegung in Tamilnadu einzugehen, die gegenwärtig zwar politisch wenig virulent ist, jederzeit aber eine neue, nicht ungefährliche Wirksamkeit entfalten könnte, wenn die politischen Verhältnisse dies zuließen.

Insgesamt ist dem Vf. dafür zu danken, daß er ein ungeschminktes Bild der religionspolitischen Gesamtlage zeichnet, wie es z.Zt. in gleicher Klarheit und, vor allem, Aktualität anderswo kaum zu finden ist. Zu wünschen wäre eine spätere Fortschreibung der Analyse im Lichte künftiger neuer Entwicklungen – bis einmal das freiheitlich-demokratische, von den Vätern der indischen Verfassung intendierte gesamtindische Recht gilt, das die Pluralität der unterschiedlichen Traditionen schützt, ohne sie in totaler Säkularität zu nivellieren, ohne aber auch einer von ihnen das Recht zur Unterwerfung der anderen zu geben.

Corrigendum: 75 lies »Pallava« statt »Pavalla«.

Heidelberg *Hans-Werner Gensichen*

Rohr, Elisabeth: *Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den Einfluß protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfs* (Schriften zu Lateinamerika, Bd. 4) Eberhard / München 1991; 247 S.

Der Titel dieses spannend zu lesenden Buches verweist auf Alfred Lorenzer und seine Arbeiten zur Symboltheorie – insbesondere aber auf seine Religionskritik »Das Konzil der Buchhalter« (Frankfurt a.M. 1981) und deren Untertitel: »Die Zerstörung der Sinnlichkeit«. Seine Theoreme stellen denn auch den Bezugsrahmen für die vorliegende sozialwissenschaftliche Studie dar, die 1990 als Dissertation in Frankfurt angenommen wurde und das Ergebnis eines Arbeitsprozesses ist, »der sich über mehrere Jahre erstreckte und zahlreiche Studien- und Feldforschungsaufenthalte in Ecuador beinhaltet« (7). Thematisch geht es darum, die ursprünglichen indianischen Lebenszusammenhänge, deren geschichtliche Überformung durch den Katholizismus der Kolonisatoren und die seit den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts verstärkt einsetzenden Missionsbestrebungen radikal protestantischer Erweckungsbewegungen in einen schlüssigen und kritischen Zusammenhang zu bringen. Dazu werden diese drei Bezugsgrößen von der Vfn. jeweils einführend bzw. exemplarisch skizziert sowie ihre wechselseitigen Verschränkungen aufgezeigt. Zum Eingang erfährt die »Kulturgeschichte des iberischen Katholizismus« eine gesonderte Würdigung (9–43), in welcher allgemein auf dessen synkretistische Signatur, seine Prägung durch maurische und jüdische Einflüsse, hingewiesen wird. Ähnlich wie Lorenzer, der »synkretistisch« definiert als »das alte Ritual und den unterdrückten Mythos im Christlichen aufhebend«, versteht die Vfn. unter »Synkretismus« im weiteren Sinn die durch »kulturelle Interaktion« (12), durch »das Zusammenleben mit den Andersgläubigen« (21) entstehende

»Verschmelzung« (13) kultureller und insbesondere religiöser Traditionen. Indem die Vfn. den synkretistischen Charakter des iberischen Katholizismus unterstreicht, wird zugleich auch ein für das Verständnis lateinamerikanischer Religiosität grundlegender Begriff eingeführt. In der Erfahrung synkretistischer Lebensformen liegt im übrigen auch – sozialpsychologisch betrachtet – der Grund, warum die eigentliche Inquisition, die nach der Rückeroberung Spaniens das Land so rigoros von den »Verunreinigungen« zu säubern begann, über die unterworfenen Völker in Lateinamerika keine solche Machtstellung erlangte: Mit der »strukturell widersprüchlichen Haltung«, die Indianer großenteils bis zur Ausrottung hin zu unterwerfen, zugleich aber synkretistische religiöse Bildungen zu gewähren oder gar zu fördern, wird »sowohl die von der Inquisition geforderte Ausgrenzung« geleistet als auch der untergründige Wunsch nach »Fortführung der sozial anstößigen synkretistischen Lebenspraxis« durch »heimliche Teilhabe an indianisch-synkretistischen Lebenswelten« befriedigt (31).

Angesichts der differenzierten lateinamerikanischen »Synkretismen« und der Vielzahl der in ihnen verschmolzenen Traditionszusammenhänge stellt die Vfn. in einem zweiten Teil (45–95) – unter dem bezeichnenden Titel »Der Tod der Götter« – den Synkretismus (nunmehr im präzisen Sinne Lorenzers) als kollektive Überlebensstrategie der unterworfenen Völker vor. Dabei konzentriert sie sich weitgehend auf die Verhältnisse in Ecuador und weist auf, wie dort ursprüngliche indianische Lebensformen unter der repressiven Macht der Kolonisatoren ihre spezifisch christliche »Aufhebung« erfahren haben. Bedingung dafür war eine Missionspraxis, die sich mehr an Kult und Ritual als an der Vermittlung einer Glaubenslehre orientierte (45).

Zur Veranschaulichung der auf diese Weise entstandenen synkretistischen Phänomene werden exemplarisch ein lokaler Kult, die »fiesta del coraza«, sowie das cargo-System, welches die Übernahme und Verteilung politisch-religiöser Ämter reguliert, geschildert. Diese Ausführungen machen spürbar das Herzstück der vorliegenden Arbeit aus; in ihnen würdigt die Vfn. engagiert und kenntnisreich, was es unbedingt zu bewahren gilt: eine eigenständige Lebensform, in der sich, quer zu allen Gleichschaltungs- und Verwertungsinteressen, Sinnlichkeit und Kollektivität zu konstitutiven Merkmalen herausgebildet haben. »Synkretismus« wird so zur Utopie einer Gesellschaftsform, die kapitalistische Ausbeutungszusammenhänge modellhaft unterläuft.

In diesem Zusammenhang stellt sich hier allerdings die Frage, welchen Stellenwert die Vfn. dem zerstörerischen Anteil dieser Überlebensstrategie gibt: Alkoholismus, Korruption, Marginalisierung von Individualität bzw. Subjektivität und der unglaubliche Genozid, in dem wohl an die 70 Millionen Menschen ermordet wurden. Es fällt schwer, diese »Leichen im Keller« des Synkretismus aufgehoben zu denken, hat der Begriff der »Aufhebung« doch eine zu friedliche Konnotation.

Die Vfn. weiß das selbstverständlich auch, scheint aber angesichts der Bedrohung durch einen weit gefährlicheren Feind, den »Nordamerikanische(n) Missionsprotestantismus in Lateinamerika« (97–183) diese zerstörerischen Kräfte im Synkretismus selbst aus dem Blick zu verlieren. In dem umfangreichen 3. Kapitel wird »Fundamentalismus« qualitativ als Gegenbegriff zum eingangs entwickelten »Synkretismus« verstanden. Agitation und Ideologie dieses missionierenden Fundamentalismus werden in ihren herrschaftsstabilisierenden entfremdenden Tendenzen entlarvt. Dazu folgt die Vfn. zunächst einer Argumentationsfigur Lorenzers. Die Übersetzung etwa der Bibel in einheimische Sprachen – ein typisch protestantischer Grundzug – wertet diese einerseits zwar auf und hat emanzipatorisches Potential (117–125), kann andererseits jedoch schnell zur rationalistischen Gleichschaltung und Verfügbarmachung instrumentalisiert werden, indem selbst die Phantasiewelt der Festlegung und Kontrolle verfällt: »Der umfassende Einsatz des Quichua durch evangelikale und fundamentalistische Mission zielt darauf, eine größere Verfügungsgewalt über die Gläubigen zu gewinnen, die Macht der subversiven Phantasie einer gnadenlosen Zensur zu unterwerfen und damit die Unterdrückten beherrschbarer zu machen« (130). Das emanzipatorische Potential verkommt »zum Ansatzpunkt eines evangelikalen oder fundamentalistischen Repressionsinstrumentariums zum Zwecke der Domestizierung. Das

evangelikale Zurichtungsunternehmen entlarvt sich somit als ein auf breiter Front angelegtes Projekt der Rationalisierung der Lebenswelten« (ebd; vgl. 187). »Willenlose Geschöpfe« sind die Folge solcher Mission, »der maßlosen Profitgier von Ausbeutern und ihrer Unterdrückungsmaschinerie ausgeliefert« (23), behaftet mit dem Verbot »jede(r) Form von Lebenslust und -genuß« (191f) auf der einen Seite, die ›Dunkelmänner‹ hinter den Missionsgesellschaften (vgl. 159) und ihrer »weltanschaulichen Massenbildung« (136), die »gigantische Zerstörung« mit ihren »maßlosen und geplanten Vernichtungsfeldzügen« (149) sowie »das nachsickernde Eindringen des Kapitalismus« (160) auf der anderen Seite. »Keine kollektiv verwurzelte Tradition, keine kulturellen Symbole, keine politischen und religiösen Institutionen, keinerlei nachfamiliale Vergesellschaftungsagentur bleibt von dem totalen und obsessiven Zerstörungswahn der fundamentalistischen und evangelikalen Missionare verschont« (149).

In zwei kurzen Abschlußkapiteln (185–190; 191–197) wertet die Vfn. ihre Arbeitsergebnisse aus; eine instruktive Zusammenfassung findet sich auf Seite 194. In diesem Teil wird noch einmal deutlich, was ihr Anliegen ist: die Würdigung der indianischen synkretistischen Lebensform zum einen hinsichtlich ihrer Fähigkeit zur verbindlichen Gemeinschaftsbildung, die eben mythisch-rituell und nicht bloß »formal-demokratisch« (183) geschieht, sowie zum anderen hinsichtlich ihrer Widerstandspotentiale, die in einer Art synkretistischen Dialektik von ›Widerstand und Ergebung‹ liegen. Hier kommt der Vfn. ihre Kompetenz als Gruppenanalytikerin zugute.

Zur Ausstattung des auch optisch ansprechend gestalteten Bandes gehören eine Reihe von Photographien und Zeichnungen, die geschilderte Details veranschaulichen; zwei Beispiele der in Lateinamerika verbreiteten »Comic-Agitation« runden das Bild ab. (Für die 2. Auflage, die wir dem Buch wünschen, regen wir an, folgende Corrigenda zu beachten: Die Zeichensetzung sollte noch einmal durchgesehen werden; »compadrazgo« (147 u.ö.) ist maskulin; die Wiedergabe zitierter Textpassagen ist nicht immer völlig wortgetreu (z.B. 17f), auch Hervorhebungen im Original werden häufig nicht kenntlich gemacht).

Diese engagierte sozialwissenschaftliche Untersuchung muß TheologenInnen zum Nachdenken und zur Auseinandersetzung anregen: Sie werden durch diese Studie vor allem dazu gezwungen, die Bedeutung und Bewertung des Synkretismus auch theologisch neu zu bedenken und zur Kenntnis zu nehmen, daß der Fundamentalismus sich nicht nur gegen moderne pluralistische Gesellschaftsformen wendet, sondern schon vormoderne Kollektivstrukturen negiert und so als modernes antimodernistisches Phänomen qualifiziert werden kann. Wir hoffen, das Buch findet viele LeserInnen.

Hamburg *Wulf-Volker Lindner*

Sölle, Dorothee (Hg.): *Parteilichkeit und Evangelium. Grundzüge der Theologie von Georges Casalis*, Edition Exodus / Fribourg–Luzern 1991; 229 S.

DOROTHEE SÖLLE hat eine Reihe von Texten von GEORGE CASALIS zusammengestellt und herausgegeben; diese Auswahl präsentiert den 1987 verstorbenen leidenschaftlichen Kritiker und engagierten Christen als authentischen zeitgenössischen Theologen: Seine Theologie ist subjektiv, weil er nie von oben herab auf die gesellschaftliche Situation blickt, sondern aus ihr heraus. Seine eigene Verwicklung in gesellschaftliche Konflikte stellt CASALIS nicht nur in Rechnung, sondern weist sie als spezifischen, evangeliumsgemäßen hermeneutischen Ort des Ringens um Wahrheit aus.

Die von SÖLLE zusammengestellten Texte sind darüber hinaus »typisch«: *Einerseits* versammelt sie das Ensemble der von CASALIS bevorzugten kleinen Gattungen. Es sind Textformen, die mit

Gelegenheiten und Situationen geladen sind und die unvollständig wären, wenn der aktive Adressat und Zuhörer als bedeutungsstiftendes Moment des Textgeschehens nicht mitbedacht würde. *Andererseits* wird in dieser Sammlung der Grundgestus der Theologie CASALIS' sichtbar; die Spannungen, ja, die Brüche zwischen gesellschaftlicher und geschichtlicher Gegenwartserfahrung und der biblischen Botschaft machen diese Texte sowohl an verschiedenen heterogenen Stoffen als auch in den kleinen Gattungen des Briefes, der Predigt, der Schriftmeditation, des Berichts und des Vortrags deutlich.

In diesen Texten spricht ein Autor über seine Zeit, über die Gesellschaft, in der er lebt und damit auch über sich; hier demonstriert ein Theologe seine Fähigkeit, ich zu sagen, ohne psychologisch monoman in sich die gesamte Menschheitsgeschichte entdecken zu wollen. Und hier dokumentiert ein Autor eindrucksvoll die gesellschaftlichen Repressionen und bisweilen unmerklichen Katastrophen, die Niederlagen und Enttäuschungen, aber auch die Hoffnungen und Aufbrüche seiner Gegenwart und jüngst vergangenen Geschichte.

Die hier versammelten Texte sind in drei Abschnitte gegliedert: Im *ersten* Teil sind unter dem Titel »Stationen und Begegnungen« Erinnerungen an die eigene politisch-pastorale und weltanschauliche dialogische Praxis CASALIS' vereinigt. Herauszuheben ist der lebendige Bericht über die Flüchtlingshilfe der evangelischen Jugend Frankreichs in der CIMADE – zuerst für deutsche Exilanten in der Nazizeit und im Zweiten Weltkrieg, dann im Algerienkonflikt für Befreiungskämpfer.

Überhaupt ist diese Aufsatzsammlung im hohen Maße geeignet, die besondere jüngste Geschichte Frankreichs zu vermitteln. Neben dem Trauma des Zweiten Weltkriegs und der Kollaboration vieler Franzosen steht das Trauma des Algerienkrieges. Dessen hohe Bedeutung für das politische und religiöse Selbstverständnis gesellschaftskritischer französischer Christen – zunächst bis zur Regierungsübernahme durch die Sozialisten im Jahre 1981 – wird eindrucksvoll deutlich.

Weiterhin herauszuheben ist die Erinnerung an eine Begegnung mit Sartre und die damit verknüpften Reflexionen über die Implikationen der Verständigung und produktiver Auseinandersetzung zwischen Christen und den Kritikern ihrer konstitutiven Inhalte.

Der *zweite* Teil enthält zwei Schriftauslegungen und zwei existentiell-spirituelle Texte: Die hier von SÖLLE mit »spirituell« prädizierten Texte reflektieren Situationen, die in einer verbreiteten bürgerlichen Grundbefindlichkeit als Grenzerfahrungen und Ausnahmen aus dem Fundus der ernstzunehmenden Herausforderungen ausgegrenzt zu werden pflegen, die aber für CASALIS Lebensmitte, nicht nur Prüfstein, sondern Normalfall des Christseins geworden sind: Die erste Reflexion gilt dem Gericht – und zwar dem Militärgericht zu Paris, vor dem sich am 9.1.1962 der katholische Priester Robert Davizus wegen proalgerischer Aktivitäten zu verantworten hatte. Der eindrucksvoll nachträglich rekonstruierte Dialog zwischen CASALIS als Zeugen der Verteidigung in dem Prozeß und dem Vorsitzenden Richter spiegelt die Unausweichlichkeit der Verteidigung der Treue zum Evangelium, den Zwang, Rechenschaft geben zu müssen über die praktizierte Hoffnung für die Hoffnungslosen. Die zweite Reflexion gilt dem Tod – dem eigenen, den CASALIS monologisch anredet wie die Allegorie des Sensenmannes, der in plötzlichen Lichtblicken, in Erfahrungen der Gewißheit der Nähe des biblischen Gottes und der geliebten Brüder seine Gestalt gewinnt und damit seinen Schrecken verliert – Texte, die dem ganzen Leben gelten.

Die beiden Schriftauslegungen informieren über die spezifische Auslegungspraxis von CASALIS im Vollzug. Aus der dialektisch-theologischen Herkunft Georges CASALIS' mag die Unmittelbarkeit verstehbar sein, mit der er die je gegenwärtige politische und gesellschaftliche Situation mit biblischen Texten beleuchtet: CASALIS beherrscht wie kaum ein anderer Theologe die hermeneutische Technik, Kurzschlüsse zu produzieren. Er schließt kurz zwischen prägnanten Schriftstellen bzw. der dogmatischen Formel von Chalcedon auf der einen Seite und der erfahrenen sozialen

Situation auf der anderen. Der dabei entstehende Funke erhellt beide: Er fördert das Verständnis des Textes der Vergangenheit und beleuchtet die gegenwärtige Wirklichkeit.

CASALIS wäre falsch verstanden, wenn die Summe bisheriger Kurzschlüsse (so wie sie von ihm und anderen gläubigen Christen produziert worden sind) als allmähliche Entwicklung einer konsistenten theologischen Position interpretiert würde. Das Kurzschlußverfahren verweigert sich jeder nachträglichen Synthetisierung, eignet sich nicht, auch oft angewandt nicht zur Dauerbeleuchtung. Von den Blitzen dieses Kurzschlusses aufgeschreckt worden zu sein, versetzt auch nicht in die Lage, das unter Putz liegende, unterirdische Stromnetz der Geschichte zu rekonstruieren und seine verborgene Logik zu durchschauen. Es ermöglicht keineswegs, das Kabelsystem des Geschichtsstromes anzuzapfen und für bestimmte Zwecke zu gebrauchen: und etwa damit selbstgebaute Motoren des Fortschritts überhaupt erst einmal mit Energie zu versehen. CASALIS bleibt mit seiner Schriftlektüre gerade in seiner für traditionelle Exegeten massiven Willkür und Unmittelbarkeit sperrig – gegen jede Instrumentalisierung.

Damit ist bereits ein wichtiges Thema des *dritten* Teils berührt: Es würde sich kaum um die *Grund*züge der Theologie CASALIS' handeln, wenn nicht sein komplexes Verhältnis zum Sozialismus zur Sprache käme. Im letzten Teil sind die eher diskursiven Texte abgedruckt: »Theologische Perspektiven« sind für CASALIS immer Ausblicke auf eine bessere und vor allem im Sinne des Sozialismus gerechtere Gesellschaft. Geschult ist dieser Blick in die Zukunft in der Auseinandersetzung mit Bonhoeffer und Barth: Lehrte Barth die Treue zum ganz anderen und innerweltlich analogielosen Gott, so benannte Bonhoeffer den Preis, zu dieser Treue berufen zu sein. Sowohl Martin Niemöller als auch die lateinamerikanischen Befreiungstheologen demonstrieren für ihn die Treue zum Gott der Bibel in ihrer fundamentalen Opposition zu den herrschenden Verhältnissen, in der Solidarität zu den Unterdrückten, in der Bereitschaft, daß Martyrium zu erleiden.

Und es ist eine der herausragenden Besonderheiten, daß diese Parteilichkeit für die Armen im Geiste des Evangeliums nicht grundsätzlich und appellativ verbleibt, sondern im westeuropäischen Kontext konkret wird: am Ende seines Lebens voll Eifer für die Revolution Nicaraguas, in den 60er und 70er Jahren für die Berliner Friedenskonferenz (siehe dazu auch den Brief an Josef L. Hromadka). Heute, zwei Jahre nach dem plötzlichen Zusammenbruch des »real existierenden« Sozialismus im Osten Europas beeindruckt und irritiert die konkrete Parteilichkeit von CASALIS als Christ für den Sozialismus. Wie kaum ein anderer scheint er von der Geschichte und den Leidenserfahrungen der Menschen in den östlichen Regimen widerlegt. Wie kaum ein anderer war es ihm in seinem Engagement verwehrt, sich auf Unbestimmtheiten zurückzuziehen. Seine Parteinahme war ganz – aber auch seine Enttäuschung, seine Trauer. Und das schon lange vor dem politischen Zusammenbruch. Schon früh ist er fundamental irritiert über die Erfahrung, daß das Volk und die Gemeinden in Kuba das Angebot, ihre Gegenwart und Zukunft in die Hand zu nehmen und selbst zu gestalten, nicht annahmen (178), ähnlich über den Konsumismus (182) und schließlich ist für ihn die Funktionalisierung der Religion durch den sozialistischen Staat Gradmesser einer großen Gefahr: der Gefahr eines religiös verbrämten Sozialismus und umgekehrt eines sozialistisch uniformierten Christentums (187). Ein so funktionalisiertes Christentum wäre in der Substanz eine Fortsetzung des unterdrückerischen Gebrauchs des Christentums zur ideologischen Rechtfertigung von Klassenherrschaft, Imperialismus etc. Für CASALIS war Sozialismus auch immer das Stichwort für die Befreiung des Glaubens aus einer religiösen Dienstfunktion für Herrschaft.

Ein solches Christentum, das sich in seiner Funktion für den Sozialismus erschöpft, ist ein halbes Christentum; und ein halbes Christentum nützt niemandem. Genau das ist auch seine Maxime für die Auseinandersetzung mit intellektuellen Gegenpositionen zum christlichen Glauben: So für die Auseinandersetzung mit dem Existentialismus Sartres und vor allem für die Auseinandersetzung mit der Religionskritik. Hier liegt die theologische Kernstruktur seiner Anthropologie bloß: Der christliche Glaube bleibt Spannung zwischen Extremen, zwischen der

Treue zum Ursprung und der Treue zum Menschen, vor allem zu den unterdrückten Menschen. Daß die Auflösung dieser Spannung zugunsten der leidenden und unterdrückten Menschen beiden Extremen abträglich ist, dem gilt seit jeher der Vorwurf des Immanentismus. Umgekehrt gilt genauso, daß jeder Versuch der Reinhaltung des Ursprungs nicht nur Relevanzverlust des Glaubens impliziert, sondern seine Verabschiedung aus der für den Glauben und für das als geschichtlich angenommene Heilsereignis konstitutiven Geschichte. Insofern ist für CASALIS Christsein immer auch – um eine frühe Formulierung zu gebrauchen – Sein im anderen. Und zwar notwendigerweise auch: Sein im religiös-weltanschaulich anderen. Bonhoeffer war der erste, der dies die Kirche gelehrt hat: Er hat sich solidarisch mit den in Deutschland schon der Gesetzgebung und Administration ausgegrenzten und schließlich verfolgten Juden identifiziert.

Die Theologie von GEORGES CASALIS stellt die Landschaft des jüngst Vergangenen in biographischen und gesellschaftlichen Miniaturen dar. In persönlichen Beziehungen und Begegnungen mit bekannten und unbekannten Christen und Glaubenszeugen werden herausragende epochale Ereignisse in ihrer Spannung zum christlichen Gottesglauben neu verstehbar und bewertbar.

Wer von CASALIS lernen und ihn verstehen will, darf ihn nicht imitieren. Jede Mimesis der schockhaften Montage von Schrift und Klassenkampf könnte sich kaum des Verdachtes der Denkfaulheit oder der postmodernen Beliebigkeit erwehren. Nur der lernt von CASALIS, der durch ihn und seine theologische Haltung provozierbar ist. Nur dort, wo Konsistenzansprüche systematischer Theologie sich an seinen augenblickssatten Evidenzen brechen, entsteht Bedeutung. Deswegen müssen in den Texten Konvergenzen und Konvenienzen aufgespürt werden, denen er sich selbst verweigert hat. Die Brücken zwischen den verschiedenen Facetten seiner Praxis und seinem Denken müssen als bedeutsam erkannt und dürfen nicht als zeitlos und wiederholbar gepflegt werden.

CASALIS' Treue zur Geschichte Europas und sein Engagement für die unterdrückten und ausgebeuteten Menschen der Dritten Welt ist in seiner gebrochenen zeitlichen und geographischen Verschiedenheit bedeutungsstiftend: Immer wieder blitzt in der Theologie CASALIS' die Kontinuität des Glaubens und der Theologie auf. Die Treue zur Vergangenheit, zur Geschichte, zu Leben und Zeugnis Bonhoeffers etc. stiften mehr an Einheit zwischen Dritte-Welt-Theologen und europäischer Theologie als geschichtsenthobene Systeme. Bei CASALIS werden auf großartige Weise Zusammenhänge deutlich: die zwischen Christen, die im Mai 1968 präsent waren, und solchen aus dem konservativen Widerstand gegen Hitler, die zwischen lateinamerikanischen Befreiungstheologen und ökumenischer Bewegung auf der einen Seite und dem Schweizer Barthianismus auf der anderen.

Die Einheit dieser heterogenen geschichtlichen und intellektuellen Momente zu sehen, erfordert eine große Synthetisierungskraft, oder – eine gesteigerte Fähigkeit zur induktiven Wahrnehmung gesellschaftlicher Wirklichkeit und der Hoffnungen, die in ihr wirksam sind.

Münster *Ottmar John*

Sundermeier, Theo (Hg.): *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 2) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn / Gütersloh 1991; 205 S.

Dem Buch liegen die Referate einer Tagung zugrunde, die im Missionsärztlichen Institut in Tübingen im April 1990 zum Thema stattfand. Den Ausgangspunkt bilden drei Grundsatzreferate von TH. SUNDERMEIER (»Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens«), R. FRIEDLI, der das Thema mit Hilfe verschiedener Übersetzungen von Ex 3,14 zu erläutern sucht, und H. BALZ, der angesichts der Kommunikationskrise, die im interkulturellen Verkehr

spürbar wird, nach der Wiederkehr der Hermeneutik fragt. Das Schwergewicht des Buches liegt zweifellos auf dieser Grundlegung zur Erfahrung von Nähe und Ferne zugleich. Auffallend ist für die diskutierte Frage die wachsende Bedeutung des französischen jüdischen Philosophen E. Lévinas, der am Ende für SUNDERMEIER zu einem Schlüssel wird. Die anregende Studie von FRIEDLI trifft für den fernöstlichen Teil allerdings leider nur bedingt die Wirklichkeit und kann daher nur hypothetisch als Illustration verstanden werden. Das gilt für die japanologischen Auskünfte wie zumal für die Einspielung des buddhistischen Daseinsverständnisses. Einer weiteren Diskussion bedarf aber vor allem der Vorschlag, die japanische, nicht die buddhistisch-japanische Übersetzung des Gottesnamens unmittelbar mit der hebräisch-jüdischen Herkunft zu verknüpfen unter Umgehung der griechisch-christlichen Übersetzung. Hier fragt es sich, ob es ausreicht, wenn theologisch der Bedeutungswandel bzw. die Bedeutungstransformation in der für das Christentum maßgeblichen Geschichte zugunsten einer vorrangig linguistischen Betrachtung von Übersetzungen ausgeblendet wird. BALZ hat seinerseits zu Recht auf diskussionswürdige Punkte hingewiesen (vgl. 55–59). Sein eigener Beitrag macht im übrigen auf die notwendige Unterscheidung von Kommunikation und Hermeneutik aufmerksam, die es in der Diskussion zu beachten gilt.

Die weiteren Beiträge sind einmal zusammengefaßt unter »Erste Konkretion: Symbol und Religion« und »Zweite Konkretion: Kunst und Heilung«, sodann unter der Überschrift »Störung: Weltlichkeit und Weltverstehen«. Wenn nicht alles täuscht, ist der Titel des Beitrags von H. RZEPKOWSKI: »Das Papsttum als ein Modell frühchristlicher Anpassung«, aus unerfindlichen Gründen verunglückt; jedenfalls geht es vordringlich um Beispiele der frühchristlichen Symbolik im Rahmen der frühchristlichen Missionsgeschichte und nicht um das Papsttum selbst. U. BERNER bespricht das Kreuzsymbol in der früchchristlichen und der indischen Theologie, N. KLAES die Frage: Sind religiöse Symbole interkulturell? Die »zweite Konkretion« ergibt sich aus dem Ort des Symposiums, der die Medizin zum notwendigen Gesprächspartner machte. Zusammengeführt sind die Beiträge von H. SCHWEBEL (»Das Bild als Quelle«), G.H. OTT (»Bildende Kunst in der Medizin: Wortlose Hermeneutik zwischen Arzt und Patient«), D. SICH (»Gedanken zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens in der Medizin«) und C. GRUNDMANN (»Heil und Heilung«). Die letzten beiden Beiträge von B. HOEDEMAKER (»Säkularisation: Ein Problem ökumenischer Theologie«) und W. USTORF (»Der Begriff der ›missionarischen Kompetenz‹ im Rahmen der kulturellen Mehrsprachigkeit Europas«) lenken den Blick auf die eigene europäische Situation zurück, machen damit die Problemstellung nicht leichter, sondern komplizieren sie, »stören« sie. Freilich muß die Ausblendung bestimmter Fragen bzw. die gesunde Beschränkung in der Zeit nicht unbedingt ein Mangel sein, wenn man die Kürze einer Tagung bedenkt. In gewissem Sinne war wohl auch bei dieser Tagung mehr gewollt, als bewältigt werden konnte.

Bonn *Hans Waldenfels*

Sundermeier, Theo / Küster, Volker (Hg.): *Das schöne Evangelium. Christliche Kunst im balinesischen Kontext* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 51) Steyler Verlag / Nettetal 1991; 98 S.

Das scheinbar unlöslich mit europäischer Lebensart verbundene Christentum mag den Balinesen wie vielen anderen Asiaten zunächst in der Tat nicht ›schön‹ vorgekommen sein – wie T. SUNDERMEIER mit Kosuke Koyama mit Grund vermutet. Die in diesem Band dokumentierten und kommentierten Bilder des zeitgenössischen balinesischen Künstlers NYOMAN DARSANE, der sich als 27jähriger erst hat taufen lassen, sind schön, und die mit Worten sparsamen Meditationen von VOLKER KÜSTER, THEO SUNDERMEIER und CHRISTIAN ZIMMERMANN bleiben glück-

licherweise nicht wie ein Schleier zwischen Betrachter und Bild hängen, sondern geben erste Hinführungen zu Bildern eines balinesischen Christen, der nicht die früher manchmal belächelte christliche Missionskunst fortsetzt, sondern in eigener Gestaltung veranschaulicht, daß das Evangelium bei ihm und in Bali angekommen ist und Antwort findet. Der von THEO SUNDERMEIER und VOLKER KÜSTER herausgegebene Band ist ein gelungener Beitrag zu der aktuellen Suche nach besseren, tieferen, wahreren Bildern des fremden Christus und des Christentums in der Fremde, das doch dieselben Deuteressourcen anzapft, aus denen das Christentum auch hier lebt.

Die einführenden Texte geben nach einer einleitenden Überlegung zu der im Protestantismus nicht immer glücklichen Beziehung von Mission und Kunst (THEO SUNDERMEIER) wohltuend knapp und allgemein verständlich einige Hinweise zum gesellschaftlichen Kontext in Bali (OTTO DILGER). Ebenso instruktiv sind die knappen Skizzen zur Christentumsgeschichte in Bali von K. WASPADA und K. PISKATY. Nicht ganz so geglückt für mein Empfinden ist die Form, in der dann in zwei Kurzbeiträgen die Person des Künstlers vorgestellt wird. Anders der ausführliche Essay von THEO SUNDERMEIER über Religion und Kunst auf Bali (43–81). SUNDERMEIER verhilft dem Betrachter, der sich DARSANES Bildern nähert, in dessen Variationen herkömmlicher ikonographischer Vorgaben die Spiegelung der Balance zu würdigen, die das im balinesischen Kontext inkarnierte Christentum gefunden hat.

Hamburg *Theodor Ahrens*

Theis, Joachim: *Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1Kor 1–4* (Biblische Untersuchungen 22) Pustet / Regensburg 1991; VI u. 575 S.

Die Rezeption jüdischer Weisheitstheologie im Neuen Testament zieht seit einiger Zeit das besondere Interesse der exegetischen Forschung auf sich. 1Kor 1–4 erweist sich aus verschiedenen Gründen als Schlüsseltext: Das Stichwort σοφία fällt mehrfach an entscheidender Stelle; die Frage nach den Konturen und der Herkunft der von Paulus kommentierten korinthischen Sophiatheologie ist seit langem umstritten; die theologische Kritik der »Weisheit«, die Paulus im Zeichen der Kreuzestheologie vorträgt, hat nicht nur paradigmatische, sondern fundamentale Bedeutung für die gesamte Theologie des Neuen Testaments.

Deshalb trifft es ins Zentrum der gegenwärtigen Diskussion über die Weisheit, wenn der Vf. eine Exegese von 1Kor 1–4 vorlegt, die vornehmlich an der Frage interessiert ist, welche Relevanz frühjüdische und vorpaulinische Weisheitsvorstellungen für die Ausbildung einerseits der korinthischen und andererseits der paulinischen Konzeption gewonnen haben. Die Studie geht auf eine von Jost Eckert betreute Dissertation zurück, die im Wintersemester 1989/90 von der Theologischen Fakultät Trier angenommen worden ist.

Die Arbeit ist gut gegliedert und übersichtlich angelegt. Nach der Einleitung, die das Interesse der Untersuchung andeutet (6–9), schreibt THEIS im ersten Hauptteil eine sehr ausführliche Forschungsgeschichte (10–111); um vor diesem Hintergrund seinen eigenen Ausgangspunkt zu markieren (111–114). Der zweite Hauptteil (115–282) bietet eine ausführliche Exegese von 1Kor 1,18–3,4, der Beobachtungen zum situativen und literarischen Kontext vorgeschaltet sind. Der dritte Hauptteil (283–476), der freilich ein wenig in die Breite geht, greift die zentralen Bedeutungselemente der (paradoxalen) paulinischen Weisheitstheologie aus 1Kor 1–4 auf, um sie in das Licht paralleler Aussagen und traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge zu stellen. Das Interesse gilt vor allem den theo-logischen Aussagedimensionen, deren christologische Vermittlungen, und der Christologie selbst, deren weisheitlich geprägte Bedeutungsdimensionen in den Blick genommen werden. Der letzte Hauptteil (477–21) hält die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit fest,

indem er den Gekreuzigten als Weisheit Gottes darstellt und in seiner Relevanz sowohl für den Lebensvollzug der Christen als auch für das »Selbstverständnis« des Apostels vor Augen führt. Ein reichhaltiges Literaturverzeichnis (523–558) schließt zusammen mit Registern der zitierten Autoren und Stellen den Band ab.

Der Forschungsüberblick weist THEIS als einen ausgezeichneten Kenner der Materie aus, der zu einer differenzierten Kritik in der Lage ist. Die sorgfältigen Exegesen, die ähnlich wie bei einem fortlaufenden Kommentar präsentiert werden, vermitteln einen guten Eindruck vom Gang der paulinischen Gedanken.

Die Arbeit enthält zahlreiche genaue Beobachtungen am Text. Das Präskript und das Prooemium werden als thematische Einführung in den gesamten Brief deutlich sichtbar gemacht (119–135). Der wechselseitige Verweisungskonnex von Kreuzes- und Auferweckungstheologie wird präzise beschrieben (155–159). Im Zusammenhang damit arbeitet THEIS auch die soteriologische Dimension des Heilstodes Jesu heraus, wie sie in 1Kor 1,18ff artikuliert wird. Insbesondere gelingt es dem Vf., die paradoxalen Entgegensetzungen von Weisheit und Torheit in 1Kor 1,18–2,5 durch den Text hindurch zu verfolgen und in ihren verschiedenen Bedeutungsnuancen bis in die Gesetzeskritik, die Ekklesiologie und Apostolatstheologie aufzuspüren und auch 2,6–16 und 3,1–4 unter diesem Vorzeichen schlüssig zu interpretieren. Schließlich wird im dritten Hauptteil klar herausgearbeitet, in wie starkem Maße – höchst verschiedene – Ideen, Motive und Theologoumena die Herausbildung der vorpaulinischen und der paulinischen Christologie inspiriert haben.

Freilich bleibt bei aller Intensität der exegetischen Arbeit manches doch auch unscharf: Sowohl die Frage der Christus-Partei als auch das Problem des korinthischen Taufverständnisses werden eher als Kontroverse der Forschung protokolliert als vom Vf. selbst beantwortet (126–135). Ähnliches gilt beim Problem, wen Paulus in V. 20 als σοφός, γραμματεύς und συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου im Visier hat (169–172). Ob man 1Kor 1,30 gesetzeskritisch im Lichte von der rechtfertigungstheologischen Antithese des Gal und Röm interpretieren darf, wird von THEIS nicht problematisiert (196); dadurch versperrt er sich den Zugang, 1,30 als Zeugnis einer christozentrischen Dikaiosyne-Konzeption des Apostels zu begreifen, die sich aus vorpaulinischen Wurzeln noch vor dem Streit mit den Nomisten herausgebildet hat und dort dann den Ausgangspunkt der Rechtfertigungslehre bestimmen kann. (Weniger im Bann des Gal und Röm stehen aber die Ausführungen auf 418–422.) In der Auslegung von 1Kor 2,6–16 gerät zu sehr aus dem Blick, daß Paulus einen Anti-Text zum korinthischen Sophia-Enthusiasmus formuliert; dadurch erhalten weder das Geheimnis- noch das Geist-Motiv die scharfen Konturen, die der Apostel ihnen gegeben hat: Nicht daß Christus ein μυστήριον ist, bildet den Streitpunkt, sondern daß er es gerade als der Gekreuzigte ist; und nicht daß allein Gottes Geist Erkenntnis vermittelt, ist umstritten, sondern daß er sie allen schenkt, die Gott lieben. Inwieweit die Herrschaft und die Theozentrik des auferweckten Gekreuzigten nicht nur Analogien in frühjüdischen Weisheitstexten haben, sondern spezifisch durch sie geprägt sind (320–335), bleibt (für den Rez.) eine offene Frage.

THEIS sieht hinter der korinthischen Sophia-Theologie eine dualistische Weisheitsspekulation hellenistisch-jüdischer (resp. -judenchristlicher) Provenienz, deren Spuren über Apollos nach Alexandrien führen. Diese Traditionslinie ist gewiß von erheblicher Relevanz. Doch fragt sich, ob sie tatsächlich alle anderen Einflüsse dominiert: Wie stark ist der jüdische Einschlag der korinthischen Position? Welche Rolle spielt das Gesetz? Welche Bedeutung haben Synkretismen? Anders gefragt: Wenn die korinthische Christusfrömmigkeit auf den erhöhten »Herrn der Herrlichkeit« (1Kor 2,8) fixiert gewesen ist – welche Weisheitstradition hat diese Sicht nahegelegt oder vermittelt? Es erweist sich immer mehr, daß es wenig hilfreich ist, einfach von weisheitlichen Motiven im Hintergrund neutestamentlicher Aussagen zu sprechen, und daß viel darauf ankommt, genau festzustellen, welche der zahlreichen, durchaus unterschiedlichen, z.T.

sogar widersprüchlichen Weisheitskonzeptionen rezipiert, kritisiert, adaptiert werden. (Das wird auch von THEIS zu wenig bedacht.)

Unzweideutig ist, daß das entscheidende Problem der korinthischen Weisheitsspekulation aus der Sicht des Apostels ihr kreuzestheologisches Defizit ist: Der Skandal des Kreuzes wird überblendet von der Doxa des Erhöhten; deshalb deklariert Paulus die in Korinth geschätzte σοφία als »Weisheit dieser Welt«. Aus dieser Feststellung, die THEIS unterstreicht, ergeben sich gravierende Konsequenzen: Zum einen wird zwar der Tun-Ergehens-Zusammenhang implizit abrogiert, die Erfahrungsweisheit aber, insofern sie Regeln der Lebensklugheit aufstellt, gar nicht getroffen; die Rezeption weisheitlicher Motive in den paulinischen Paraklesen steht also nicht im Widerspruch zur Position von 1Kor 1–4, auch wenn diese Kap. die ethischen Impulse der Weisheit nicht aufnehmen. Zum anderen verspielt die kreuzestheologische Kritik der »Welt-Weisheit« nicht die großen theologischen Chancen, die für die Christologie aus der Rezeption spätalttestamentlicher und frühjüdischer Weisheitsspekulationen erwachsen: Die Präexistenzvorstellung ebenso wie die Vorstellungen der Gottebenbildlichkeit und Schöpfungsmittlerschaft. Freilich liegt alles daran, daß diese Motive nicht nur durch die Rückbindung an den geschichtlichen Jesus geerdet, sondern durch eine kreuzestheologische Neuinterpretation zugleich soteriologisch und theozentrisch aufgeladen werden.

Die weitergehende Frage lautet, wie sich die paulinische Kritik der korinthischen Weisheit zur alttestamentlichen und frühjüdischen Weisheitskritik etwa eines Kohelet oder Hiob verhält, denen eben nicht mehr ohne weiteres einleuchtet, daß die Weisheit, jedenfalls in ihrer konventionellen Gestalt, den Menschen Einblick in das verschafft, was die Welt im Innersten zusammenhält, und Handlungsoptionen präsentiert, die ein sinnvolles Leben ermöglichen. THEIS rekurriert auf die Motive der verborgenen und der verschwundenen Weisheit (289–293). Das ist richtig. In welchem Verhältnis steht es aber zu seiner These auf S. 289, es sei gerade die Leistung der Weisheit, »den Menschen ›wirklichkeitsgerechte Einsicht und das dieser Einsicht entsprechende Verhalten in einem von Gott gestifteten Kosmos‹ zu schenken«, die es ermögliche, »das Christusgeschehen als ›Gottes Weisheit‹ (1Kor 1,24) zu verstehen«. Nicht die naiv optimistische, sondern die theozentrisch und anthropozentrisch kritisierte Weisheit ist es, die im Hintergrund von 1Kor 1–4 steht. Aber die kreuzestheologische Kritik und Neudefinition von Weisheit sprengt die alttestamentlich und frühjüdisch vorgegebenen Denkmöglichkeiten.

Aus der vorgelegten Untersuchung läßt sich viel lernen. Daß manches zu straffen, auch manche Wiederholung zu vermeiden gewesen wäre, tut dem guten Gesamteindruck keinen Abbruch. Durch die Wahl seines Themas und die Intensität seiner exegetischen Arbeit hat THEIS der Diskussion des Verhältnisses von Christologie und Weisheit starken Auftrieb gegeben.

Münster *Thomas Söding*

Torisu, Yoshifumi: *Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 52) Steyler Verlag / Nettetal 1991; 268 S.

Die Theologie des Irenäus ist ein dankbares Thema, weil sie sich leicht erschließt und eine große Menge attraktiver theologischer Bilder, Motive und Sinnstrukturen enthält, die sich relativ mühelos sammeln, vergleichen und reproduzieren lassen. Es braucht dazu nur einen Überblick über den recht umfangreichen Text von *haer* und *epid*, den man sich mit B. Reynders' »Lexique comparé« und mit der unendlichen Literatur zu Irenäus aber verschaffen kann. Es kommt hinzu, daß die antignostische Tendenz die irenäische Theologie für ihre Leser zusätzlich reizvoll macht. Die rasch erworbene Vertrautheit mit dem Text ist allerdings verführerisch. Für Arbeiten zu Irenäus ist es immer wieder typisch, daß man zugreift, d.h. ein Thema auswählt und in dieses,

ohne hermeneutische Überlegungen zu investieren, »einsteigt«. Man erzählt Irenäus nach und muß sich nur hüten, einen wichtigen Text zu übersehen. Irenäus wird zu Texten, Themen und Traktaten degradiert, statt daß man Milieu, Herkunft und Eigentümlichkeit dieses Theologen kritisch studiert und solche Theologie auf ihre kirchliche Funktion hin befragt.

Zu dieser Art der Beschäftigung mit Irenäus gehört auch die hier angezeigte Monographie. Sie erzählt an vielen und langen Texten des Irenäus entlang, was zum gewählten Thema gehört und etwas darüber hinaus. Es ist fast alles nicht falsch, aber ob es »richtig« ist, d.h. das originelle Profil des Theologen Irenäus erkennen läßt, kann man bezweifeln. Weil schon viele Vorgänger nicht anders verfuhren, liest man vieles, was man anderswo schon gelesen hat, auch hier. Paraphrase oder Wiedergabe von historischen Texten ist aber noch kein Beitrag zur Forschung. Bezeichnend ist für solche Arbeit auch, daß alles, was der Autor am Text neu gelernt hat und interessant findet oder über was er sich selbst klar werden mußte, des langen und breiten abgedruckt wird. Die Kap. 1–3 über Irenäus, Gnosis und irenäische Polemik sind nicht falsch oder schlecht, aber in dieser Breite überflüssig. Über Gnosis beispielsweise wird man sich doch nicht bei TORISU informieren, sondern in der vorhandenen Spezialliteratur (z.B. bei K. Rudolph, den man allerdings in der 3. Aufl. 1990, nicht in der 1. Aufl. 1977: 265, zitieren muß). Die Abhandlung sollte sich auf die Passagen reduzieren, die Irenäus als Theologen des christlichen Gottesverständnisses vorstellen.

Das Ergebnis seiner Studie formuliert TORISU so: »Im Gegensatz zur gnostischen negativen Weltanschauung entwirft Irenäus ein positives Bild vom Schöpfer und seiner Welt. Vor allem unterstreicht er die Gemeinschaft von Gott und Mensch in Welt und Geschichte, betont dabei aber den klaren Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Seine ideale Erscheinungsform ist die Selbstmitteilung Gottes und die positiv-spontane Antwort des Menschen« (232). Das ist so oder wenig anders das Ergebnis vieler Untersuchungen zu Irenäus, das sich auch kaum verfehlen läßt. Alles weitere ist Ausmalung. Man wundert sich, daß TORISU wiederholt, was ebenfalls viele vor ihm schon geschrieben haben: Irenäus »ist ein biblischer Theologe, der seine Gedanken aus der Heiligen Schrift übernimmt« (232). Wer wie TORISU in seiner Studie doch mit einer Reihe von gewaltsamen Text-Interpretationen konfrontiert wurde, die Irenäus vornehmen mußte, um die Bibelstellen das sagen zu lassen, was er brauchte (wenn er z.B. in Jos 2,1 die zwei Kundschafter zu drei Kundschaftern machte, um die Bibel hier von der Trinität reden zu lassen), der kann doch nicht mehr naiv und unkritisch Irenäus einen biblischen Theologen nennen. Ohne Erläuterungen jedenfalls nicht.

Das Buch ist, wie eben viele seiner Art, zu arglos verfaßt, Irenäus zu oberflächlich gelesen. Wer Irenäus noch nicht kennt, kann hier zwar viel Richtiges über ihn lernen, aber im Bereich historischer Theologie ist wenig gewonnen.

Regensburg *Norbert Brox*

Vacchi, Dante / Vuylstecke, Anne: *Die Jesuiten und die Welt,* mit einem Vorwort von Pater Ravier, Metamorphosis Verlag / München 1991; 245 S.

Vor mehr als 450 Jahren wurde der katholische Jesuitenorden ins Leben gerufen. Ihr erster Ordensgeneral war 1541 Ignatius von Loyola, der die ›Gesellschaft Jesu‹ 15 Jahre lang führte. Dem 28. General der Gesellschaft, Pater Pedro Arrupe, ist dieser aufwendige Bildband gewidmet. Arrupe stand dem Orden von 1965 bis 1983 vor.

In einem ausführlichen Vorwort gibt Pater ANDRÉ RAVIER einen Überblick über die Geschichte der Gesellschaft. Der Leitung durch Ignatius folgte der Aufschwung und Aufstieg des Ordens, rückblickend als Zeit des ›Goldenen Jahrhunderts‹ bezeichnet. In Europa wirkte man nicht nur im

Schul- und Armenwesen, sondern sandte auch erste Missionare in ferne, entlegene Gebiete aus. Diese Missionsaktivitäten wurden im zweiten, im »glänzenden und gefährlichen Jahrhundert (1645–1759)« (13) noch verstärkt. Zugleich lösten die Erfolge und der Einfluß der Jesuiten jedoch auch Mißgunst im heimischen Europa aus. Auf dem Hintergrund politischer Machtinteressen erwirkten seine Gegner die Aufhebung des Ordens 1763 durch Papst Klemens XIV. In einem gesonderten Beitrag geht PIERRE MOREAU S.J. der Vorgeschichte und der Unterdrückung der Gesellschaft Jesu in Frankreich nach (198–233). 50 Jahre später, 1814, stellte Papst Pius VII den Orden jedoch wieder her. Erneut wurden Missionare ausgesandt, Schulen und Kollegien gegründet, ein drittes ›goldenes Jahrhundert‹ konnte der Orden jedoch nicht mehr verzeichnen.

Diesem geschichtlichen Kurzabriß folgen reichlich und sehr eindrücklich bebilderte Kapitel zu den Missionen in Alaska, Südamerika, China, Südasien und Afrika. Die Aktivitäten des Ordens in Europa werden in zwei Beiträgen zu Frankreich und Deutschland gewürdigt. Mitherausgeber DANTE VACCHI zeichnet in einem ausführlichen Aufsatz die Entwicklung, inhaltliche Konzeption und das gewaltsame Ende des ›Jesuitenstaates‹ von Paraguay nach (34–57). Dieses ist jedoch leider schon der einzige zusammenhängende Beitrag zu den überseeischen Missionen. Die weiteren Missionsgebiete werden lediglich in Briefen und Missionsberichten vorgestellt. So mögen beispielsweise die einzelnen Erzählungen zu China ganz interessant sein, jedoch sollte einer der bedeutendsten jesuitischen Chinamissionare, Matteo Ricci, nicht, wie leider geschehen, in dem Landeskapitel ungenannt bleiben. Leider fehlt auch gänzlich ein Kapitel zu Japan und damit auch ein Verweis auf die durch Pater Enomiya-Lassalle entwickelte Form des ›Zen für Christen‹.

Solch Auslassungen, die bei einem derart groß gesteckten zeitlichen und geographischen Rahmen unweigerlich auftreten, bilden jedoch nicht das Hauptproblem des Buches. Vielmehr sind die fehlende Begründung und Kontextuierung der Auswahl zu bemängeln. So vermittelt das Buch eher impressionistische Farbtupfer der so facettenreichen Missionsaktivitäten, als daß Strukturen der Missionserfolge erkennbar werden. Den großartigen Bildern kommt hier eine wichtige, wenn nicht gar tragende Bedeutung zu. Denn es wird deutlich, daß sich die Jesuiten zu einem weiten Teil den Landesbräuchen ihrer Betreuten anpaßten; oft wohnten sie ähnlich ärmlich wie sie, aßen ihre Speisen und blieben nicht wie manch andere Missionare lediglich in den Städten und den Studierstuben. Gerade der persönliche große Einsatz, das handwerkliche Geschick und die berufliche Vielseitigkeit, sei es als Ärzte, Astronomen, Chemielehrer oder Schweinezüchter, ließen die Missionare in den Augen der zu Bekehrenden glaubwürdig erscheinen. Zudem verstanden es die Missionare aufgrund ihrer fundierten Ausbildung vorzüglich, bestehende nicht-katholische religiöse Vorstellungen und Rituale aufzunehmen und in christlichem Sinne zu absorbieren. Die Missionsstrategie bestand also nicht in einer Ausmerzung von allem ›Heidnischen‹, sondern in einer akkulturierenden, spannungsreichen Angleichung an bestehende Konzepte. Daß dieses Respektieren vorbefindlicher Kult- und Glaubensformen mitunter zu Konflikten mit der Heimatzentrale führte, zeigt der Streit um die chinesischen und malabarischen Riten im 17. Jahrhundert.

Die Berichte der Missionare können aus dem Blickwinkel der Schwierigkeiten und Probleme, denen sich die Jesuiten in der feindlichen Ferne gegenüber sahen, gelesen werden. Sie vermitteln damit Eindrücke der mitunter dramatischen Ereignisse, aus denen die Missionare, zum Teil unter beklagenswerten Opfern, dennoch erfolgreich hervorgingen. Diese vordergründige Lesart dürfte den Herausgebern bei der Auswahl vorgeschwebt haben. Die Briefe lassen sich aber auch kritisch im Hinblick auf die Adressaten und das Publikum lesen, für die diese Erzählungen abgefaßt wurden. Zum einen mußten die Missionare regelmäßig Berichte an ihren Oberen senden. Zum anderen wurde mancher der Berichte und persönlichen Briefe in Missionszeitschriften im Heimatland veröffentlicht. Da nimmt es nicht Wunder, daß die Missionare von »unermütlichem Eifer« (103), Gebeten bis spät in die Nacht (106) und großem Interesse der Einheimischen an der neuen Religion schreiben (174). Diesem Interesse können die Missionare oft, gemäß den

Schilderungen, gar nicht nachkommen, da die notwendigen Gelder fehlen. Träfe jedoch mehr materielle Unterstützung aus Europa ein, könnten die Schwierigkeiten, oft dramatisch und gekonnt geschildert, überwunden werden. Die Mission würde einen steilen Erfolg nehmen. Die Missionsberichte hatten vielfach die Funktion, die Aktivitäten nicht nur zu legitimieren, sondern auch direkt die Spendenbereitschaft der Daheimgebliebenen anzumahnen (113, 136, 155, 175). Vor diesem Hintergrund sind viele Darstellungen, schriftliche wie fotographische, zu relativieren. Die erstgenannte, eher naive Lesart übersieht, daß die Missionare bei der Niederschrift der Briefe und Berichte in vielen Fällen die europäischen Spender genauso vor Augen gehabt haben wie die zu schildernden Begebenheiten.

Die Texte allein, impressionistisch aneinander gereiht, können den hohen Preis des Buches sicherlich nicht rechtfertigen. Die Bilder mögen hier jedoch weitgehend entschädigen.

Hannover *Martin Baumann*

Väth, Alfons: *Johann Adam Schall von Bell SJ. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592–1666. Ein Lebens- und Zeitbild* (Monumenta Serica Monograph Series XXV) Steyler Verlag / Nettetal 1991; XX u. 421 S.

Der 400. Geburtstag des großen deutschen Chinamissionars Johann Adam Schall von Bell SJ war Anlaß für eine Neuauflage der von ALFONS VÄTH SJ (1874–1937) 1933 erstmals veröffentlichten Biographie, die nach über 50 Jahren noch immer lesenswert ist. Dies war der Grund dafür, daß der Text selbst unverändert blieb. Neu ist dagegen der ausführlichere Index, der zur besseren Identifizierung der chinesischen Begriffe auch chinesische Zeichen enthält, sowie ein Bibliographischer Nachtrag zur Erstausgabe, in dem die neuere Literatur über Schall, Astronomie in China sowie allgemeine Literatur über die alte Chinamission (1600–1800) enthalten sind.

Johann Adam Schall von Bell ist eine der interessantesten und farbigsten Persönlichkeiten der alten Chinamission und gehört neben Matteo Ricci (1552–1610) und Ferdinand Verbiest (1623–1688) zu den großen Jesuiten in China. Matteo Ricci hatte 1582 Zugang zum hermetisch verschlossenen China der Ming-Zeit (1368–1644) gefunden. Der Schlüssel zu seinem Erfolg war die Akkommodation, d.h. Anpassung an die Lebensweise und die Kleidung der konfuzianischen Gelehrten. Er drängte ihnen nicht gewaltsam die christliche Religion auf, sondern erweckte mittels der zu dieser Zeit überlegenen europäischen Naturwissenschaften das Interesse der gebildeten Chinesen. Erst wenn sie ihre Zurückhaltung den barbarischen Fremden gegenüber etwas verloren hatten, brachte er auch philosophische und religiöse Themen vor. Die wissenschaftlichen Bücher, die Ricci über China veröffentlichte, waren hochangesehen, und sein literarisches Apostolat trug viele Früchte. Massenbekehrungen wurden nicht erzielt, doch die Chinesen, die gewonnen werden konnten, waren überzeugt und halfen ihren Freunden und Lehrern aus dem Westen nach Kräften.

Die Akkommodation und die Rolle der Naturwissenschaften in der Chinamission blieben auch nach Riccis Tod die Säulen der Jesuitenmission. Ricci und sein chinesischer Freund, der Gelehrte Paul Xu Guangqi, erkannten bald, daß vor allem fähige Astronomen und Mathematiker in China benötigt wurden. Der chinesische Kalender, von dem das staatliche Leben abhing, war im Laufe der Jahrhunderte unzulänglich geworden und bedurfte dringend einer Revision, und die Jesuiten sollten sie durchführen. Wiederholt machte Paul Xu Eingaben beim Ritenamt. Erst nach vielen solchen Petitionen und nachdem die Europäer ihre überlegenen Kenntnisse bei der Berechnung von Eklipsen usw. bewiesen hatten, wurde Xu beauftragt, die Kalenderreform zusammen mit seinen europäischen Freunden durchzuführen. Inzwischen waren auch die dazu geeigneten Jesuiten nach China gekommen: Johann Schreck, genannt Terrenz, ein berühmter Naturwissen-

schaftler, der Mathematiker Giacomo Rho aus Mailand, Wenzeslaus Pantaleon Kirwitzer und endlich auch Johann Adam Schall von Bell. Nachdem die Jesuiten zusammen mit chinesischen Gelehrten begonnen hatten, eine 150-bändige astronomische Enzyklopädie zu erstellen, wurde Schall nach dem frühen Tode von Johann Schreck für dieses Unternehmen verantwortlich. 1643 konnte das Werk dem chinesischen Kaiser vorgelegt werden als *Chongzhen lishu*.

Schalls Fähigkeiten als Astronom und Mathematiker machten ihn unentbehrlich für den chinesischen Staat, und auch den Sturz der Ming-Dynastie und die damit verbundenen Wirren und Kriege überstand er, da jeder neue Machthaber ebenfalls seinen Kalender benötigte. Unter der neuen Mandschu-Dynastie wurde Schall sogar zum Direktor des Astronomischen Amtes ernannt; der junge hitzköpfige Kaiser Shunzhi (1644–1661) schätzte und verehrte Schall als väterlichen und bisweilen strengen Ratgeber und Freund. Er zeichnete Schall mit der Würde eines Mandarins der Ersten Klasse aus und erlaubte ihm den Bau einer Kirche in Peking.

Doch Schalls Tätigkeit in China war nicht unangefochten. Einige seiner Mitbrüder hielten die Annahme eines solches Amtes für untragbar für einen Jesuiten und sahen zudem Schwierigkeiten, da Astronomie und Astrologie im Astronomischen Amt oft kaum voneinander zu trennen waren. Doch in Rom wurde auf Anfragen hin positiv im Sinne Schalls entschieden. Auch von chinesischer Seite gab es heftige Angriffe von überzeugten Konfuzianern, denen es ein Dorn im Auge war, daß die Fremden das wichtige Amt der Kalendererstellung in Händen hatten. Wiederholte Anklagen führten nach dem frühen Tod des Shunzhi-Kaisers endlich zum Erfolg. Schall wurde, schon über siebzigjährig, der Schuld am Tode eines kaiserlichen Prinzen, der Kaiserin und des Kaisers angeklagt, weil er einen ungünstigen Begräbnisplatz für einen Prinzen bestimmt habe. Nur das Eingreifen der alten Kaiserinmutter sowie verschiedene Naturkatastrophen in Peking retteten ihm das Leben. Sein Nachfolger im Astronomischen Amt, Ferdinand Verbiest, erreichte 1669 die Rehabilitierung Schalls durch Kaiser Kangxi (1662–1722).

Mit Schall begann die lange Reihe der Jesuiten als Direktoren des Astronomischen Amtes. Unter ihnen waren so bekannte Namen wie Filippo Grimaldi, Gaspar Castner, Kilian Stumpf, Ignaz Kögler, Augustin von Hallerstein. Erst ihre Arbeit ermöglichte die Missionsarbeit vieler anderer Missionare in China.

Verschiedentlich wurde VÄTH Parteilichkeit für »seinen Jesuiten« vorgeworfen, so von Otto Maas, der Schalls Verhältnis zu den Franziskanern anführt, das nicht so gut gewesen sei wie VÄTH uns glauben lassen möchte (Besprechung in der ZMR 24 [1934] 182–186). Der französische Sinologe Paul Pelliot brachte in seiner Besprechung in *T'oung pao* (Band 31 [1934] 178–187) verschiedene Ergänzungen sinologischer Art. Doch auch wenn die missionswissenschaftliche und die sinologische Forschung inzwischen fortgeschritten sind und auch wenn VÄTHs epische Erzählweise manchmal etwas sentimental ist, so bleibt die Biographie doch ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der alten Jesuitenmission in China, weshalb die Neuauflage des lange vergriffenen Buches in der Reihe der Monographien von *Monumenta Serica* sehr zu begrüßen ist.

Würzburg *Claudia von Collani*

Verweyen, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie,* Patmos / Düsseldorf 1991; 619 S.

Sowohl im interreligiösen wie im missiologischen Diskurs kommt den fundamentaltheologischen Anstößen schon deshalb besondere Aufmerksamkeit zu, weil die Fundamentaltheologie selbst sich im Hinblick auf den Begründung Suchenden, gleichgültig, ob er zur Kirche gehört oder nicht, artikuliert und daher sowohl als Apologetik wie als Hermeneutik wie als Dialogik jedes mögliche Gegenüber vor Augen hat. Dabei geht es wesentlich um die Vermittlung des

Christentums und seine Begründung. Unter dieser Rücksicht verdient auch die Arbeit des Freiburger Fundamentaltheologen in dieser Zeitschrift nachdrücklich Beachtung. Mit seinem Titel »Gottes letztes Wort« beschreibt er den Anspruch des Christentums, führt er diesen zugleich in die Nähe der Diskussion um den Absolutheitsanspruch und konfrontiert ihn nicht zuletzt mit jeder nachchristlichen Provokation wie dem Islam. Der Erweis der Letztgültigkeit als Kennzeichen christlicher Offenbarung geschieht durch den Vf. wesentlich im Rahmen einer hermeneutischen und – wie er es nennt – »Ersten« Philosophie. Damit stellt sich für ihn zunächst die Frage nach der Vernehmbarkeit möglicher Offenbarung, ehe er dann in zwei weiteren Hauptteilen die Fragen des faktischen Ergangenseins bzw. der Vergegenwärtigung der Offenbarung behandelt. Der Dreischritt des Frageangangs erinnert in gewissem Sinne an den in der Neuscholastik verbreiteten Gedankenschritt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, wenngleich auch die philosophischen Erörterungen auf einem sowohl unvergleichlich subtileren Niveau stehen wie auch von anderen, eher neuzeitlich zu nennenden philosophischen Standpunkten aus erfolgen. Gerade in der entschiedenen Verhaftung an die europäische Neuzeit und ihre Denkgeschichte liegt aber dann eine entscheidende Grenze des Werkes. Denn es fragt sich, a) ob wirklich die Vielfalt menschlichen Denkens auf bestimmte europäische Denkmodelle reduziert werden kann und b) der Anspruch der Letztgültigkeit auf dem vom Vf. vorgezeichneten Weg in fremde Denkweisen und Sprachstrukturen transponierbar ist. Unter diesen Voraussetzungen erscheint das Werk angesichts seiner methodischen Selbstbeschränkung im Anspruch überzogen. Dasselbe ist wohl auch da festzustellen, wo der garstige Graben der Geschichte zu überbrücken ist und es dann um die Bedeutsamkeit des historischen Jesus, die Behandlung der Wunderfrage und der Osterproblematik geht. Die hier zu stellenden Fragen sind freilich an dieser Stelle nicht näher zu erörtern. Liest man das Werk aber unter der Rücksicht einer Hinführung zum Christentum, so ist – bei allem Respekt vor der spekulativen Leistung des Werkes – nicht zu übersehen, daß es demjenigen, der nicht an das konkrete europäische philosophische Denken gewöhnt ist und vielleicht gar aus einem fremden kulturellen Kontext die Sache angeht, schwer sein wird, sich einen Verständniszugang zu schaffen. Überall da, wo die Frage des christlichen Absolutheitsanspruchs diskutiert und überprüft wird, sollte die Argumentation dieses Werkes aber eingehend bedacht werden.

Bonn *Hans Waldenfels*

Walf, Knut: *Westliche Taoismus-Bibliographie* (WTB), Die blaue Eule / Essen ^{3}1992; 128 S.

Daß die von K. WALF besorgte Bibliographie einem Bedürfnis entspricht, zeigt die schnelle Folge der Neuauflagen: nach der 2. verbesserten und erweiterten Auflage von 1989 nun 1992 die 3. Auflage. Ein Inhaltsverzeichnis findet sich (entgegen ZMR 77 (1993) 319) auf S. 7 der Veröffentlichung.

Bonn *Hans Waldenfels*

Weiler, Rudolf: *Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriß*, Styria / Graz-Wien-Köln 1991; 144 S.

Im vorliegenden, vom Verfasser selbst als »bescheidenes Handbuch« (9) qualifizierten Bändchen, das als »Lehrbehelf« (133) gedacht sei, wird so ziemlich alles angesprochen, was zur methodischen Grundlage und zum materialen Gehalt einer katholischen Soziallehre im Sinne

einer traditionellen, naturrechtlich argumentierenden Prinzipienlehre gehören könnte. Nicht nur wegen des geringen Umfangs – von 144 Seiten entfallen noch 32 Seiten auf den Abdruck eines Vortrags von Kardinal FRANZ KÖNIG von 1981, eine kaum lesbare stichpunktartige Inhaltsangabe von Centesimus Annus, eine Zusammenstellung von Dokumenten des Lehramtes, eine Literaturliste, ein Abkürzungsverzeichnis und ein Sachregister – bleiben die meisten Ausführungen jedoch unbefriedigend. Der telegrammartige, zu Pauschalitäten neigende Sprachduktus, der sich oft auf mehr oder weniger systematisch erscheinende Stichpunktaufzählungen beschränkt, verzichtet weitgehend auf Argumentation. Wo sich der Verfasser einmal mit gegensätzlichen Positionen auseinandersetzt, geraten ihm letztere zur bloßen Karikatur (z.B. auf S. 55, wo er Argumente gegen das Naturrecht auflistet). Die penetrante ständige Abgrenzung zum »Individualismus« und »Kollektivismus« bei der Erläuterung fast aller Sachfragen führt zu vielen ermüdenden Wiederholungen und unerträglichen Vereinfachungen. So heißt es beispielsweise, in diesen Weltanschauungen werde »der empirische Ansatz« allein betont (17), worauf auf weniger als einer Seite schlaglichtartige Hinweise auf die empirischen Sozialwissenschaften, die Mathematik, die Meinungsforschung, die Naturwissenschaften, die Systemtheorie und die Gehirnforschung folgen, um ihnen schließlich »Reduktionismus« vorzuwerfen und als Schlüssel für einen ethischen Ansatz die Einsicht hervorzuheben, »daß es im Bewußtsein des Menschen einen tieferen Grund als Materie gibt« (19). Als »Hauptursachen der sozialen Frage« werden nur der »gesellschaftliche Einfluß der Ideologien« und der Mißbrauch von Institutionen durch pervertierte tragende Gesellschaftsschichten (mit Verweis auf den Adel und die Verwaltungsbürokratie) genannt (73). Da kann man nur staunen, daß der Verfasser den Anspruch erhebt, die katholische Soziallehre verfüge »über eine eigene sozialwissenschaftlich-empirisch und sozialphilosophisch fundierte, der Dynamik der Gesellschaft gerecht werdende Theorie der sozialen Frage« (72). Das Buch wirkt insgesamt wie eine zu Prüfungszwecken aufbereitete studentische Vorlesungsmitschrift.

Sieht man von einigen Verweisen auf aktuelle Problemlagen ab, folgt WEILER inhaltlich meist seinem Lehrer Johannes Messner. Wer sich für eine solche Position christlicher Gesellschaftsethik interessiert, sollte deshalb besser zu dessen weitaus differenzierteren und aus ihrem geistesgeschichtlichen Kontext heraus noch verständlichen Werken selbst greifen. Daß die »Einführung« WEILERS dazu beitragen könnte, daß die Studierenden seines Faches »für die Vermittlung der sozialen Botschaft der Kirche in Schule und Gesellschaft und für ihr Engagement in der christlichen Sozialreform gerüstet« (9) seien, darf bezweifelt werden.

Würzburg *Gerhard Kruip*

Zorzi, Giuseppe: *Auf der Suche nach der verlorenen Katholizität. Die Briefe Friedrich von Hügels an Giovanni Semeria,* Bd. I und II (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 3/I+II) Grünewald / Mainz 1991; 618 S.

In Tübingen entschloß man sich, die bisherige Reihe »Tübinger Theologische Studien« (1973–1988 in 34 Bd.) in einer umakzentuierten neuen Reihe fortzuführen, unter deren ersten Bänden das hier anzuzeigende Werk erschien. Eine ausdrücklichere Berücksichtigung der Philosophie soll der zunehmenden Pluralisierung und Differenzierung besser Rechnung zu tragen erlauben, ein Vorhaben, das aller Unterstützung wert ist.

Der Name von Hügels (1852–1925), der als »Laienbischof der Modernisten« bekannt ist, führt insofern genau in das Programm der neuen Reihe, als er sich in besonderer Weise um die Grundlagen des modernen Denkens im Blick auf die christliche Botschaft und ihre entsprechende Weitergabe bemüht hat, indem er Ansätze zur Vermittlung überall zu entdecken und vor allem zusammenzubringen suchte. Gewiß wird man ihn als einen der bedeutendsten theologischen und

religiösen Koordinatoren in den letzten Jahrzehnten vor und in den ersten nach der Jahrhundertwende sehen müssen. Was ihn dabei bewegte, läßt sich wohl mit dem Titel von Untersuchung und Edition ZORZIS als »Suche nach der verlorenen Katholizität« bezeichnen, wenn auch nicht ganz deutlich wird, wie »verloren« richtig verstanden werden muß. Es geht um verschiedene Gestalten und Vorstellungen des Katholischen, wie das schon die Einleitung (11–16) anspricht. Die Erarbeitung der Katholizität im Denken und Verhalten Hügels wird in vier Schritten versucht, von denen die ersten drei eine monographische Untersuchung auf der Basis des Verhältnisses zu G. Semeria, der vierte die Herausgabe der Brieftexte bilden. Damit ist schon eine Konzentration angekündigt. Hügels »Bildungsjahre« (19–55) werden mittels seines Verhältnisses zu John Henry Newman, zu Henri Huvelin und zu Alfred Loisy dargestellt, um so die Wurzeln seines »liberalen« Katholizismus zu klären. Da die Schlußphase von Hügels Wirken etwa ab der Jahrhundertwende bislang das Interesse der Forschung beschäftigte, beleuchten diese Schlaglichter einen Stück von Hügels Lebensweg, der eher unbekannt ist, aber wegen seiner Bedeutung durchaus Klärung verlangt. Der entsprechende Versuch bildet einen ersten zu begrüßenden Beitrag dieser Arbeit. Der zweite Schritt stellt anschließend das Verhältnis von G. Semeria und Fr. von Hügel als »Engagement für eine weltoffene Kirche« (59–171) dar, schon auf den ersten Blick der Hauptteil der Untersuchung. Hier spielen Themen wie »Eine ›liberale‹ Apologie des Glaubens«, kritische Auslegung und Kirche, Autonomie und Kritik, Wissenschaft oder Dogma, Katholisches Gewissen, Einheit und Kompetenz sowie Gehorsam, Kreuz und Heiligkeit eine Rolle. Wesentlich wird das im vierten Schritt veröffentlichte Briefmaterial ausgewertet und im Kontext der Zeit erläutert. Das bereitet die mehr systematischen Überlegungen des dritten Schrittes vor: »Modernismus, modernistische Kontroverse und Modernität« (175–301), wo es um den Weg vom Modernismus zum Liberalkatholizismus – eine freilich etwas merkwürdige Folge –, um das Jenseits von Dogmatismus und Historismus, um Hügels ›liberale‹ via media und um verschiedene Liberalkatholizismen sowie um die Spannung zum Ultramontanismus und zuletzt um die »Suche nach dem Geist der Katholizität« geht.

Der zweite Band enthält dann bei weiterlaufender Seitenzählung die Edition der 59 Schriftstücke, die von Hügel an G. Semeria zwischen 1895 und 1921 richtete. Von Semerias Gegenstücken scheint nichts erhalten geblieben zu sein, so daß es nicht um eine echte Korrespondenz zu tun ist, sondern nur um die Äußerungen einer Seite. Diese verteilen sich über ein gutes Vierteljahrhundert, in dem sich Jahre finden, aus denen kein Zeugnis vorliegt (1909, 1915, 1918 und 1920) oder nur eines wie namentlich 1914, 1916, 1917, 1919 und 1921, so daß festzustellen ist, daß der Schwerpunkt der Äußerungen Hügels trotz der sechs Zeugnisse von 1913 eindeutig in die Jahre vor der eigentlichen Modernismuskrise fällt. Bis 1907 sind fast 40 der wiedergegebenen Schriftstücke entstanden. Die Briefe sind französisch geschrieben und auch so abgedruckt, freilich läßt ihre Fassung sehr viel häufiger als nur an den mit sic! gekennzeichneten Stellen perplex. Die Einleitungen zu den Briefen und die erläuternden Anmerkungen sind in deutscher Sprache geboten. Wie die Briefe selbst sind auch diese Zusätze sehr unterschiedlich umfangreich. Die längeren Stücke gehören in die frühe Periode. Ob sich daraus schließen läßt, daß die Beziehung im Laufe der Zeit schwächer wurde, kann freilich nach diesen Befunden noch nicht entschieden werden. Aber der äußere Eindruck legt Vermutungen dieser Art durchaus nahe. Der Herausgeber hat seine Prinzipien in einer äußerst knappen Bemerkung (313) zusammengefaßt. Um so ausführlicher sind die erschließenden Anmerkungen, die zunächst Personalnotizen zu den vorkommenden Namen bieten, dann Querverweise auf andere Publikationen und Vorgänge, so daß sich zusammen mit den Einleitungen und den Texten selbst ein vielseitiges Bild der Entwicklung jener Jahre ergibt. Allerdings läßt diese Ausgabe doch Fragen offen, die indes hier nicht beantwortet werden können, weil dazu eine Überprüfung an den Originalen nötig wäre. Die scheint uns auf Dauer unerläßlich. Bis dahin wird man für diese Edition und das durch sie zugänglich gemachte Material dankbar sein.

Grundsätzlich ist dieses Werk als ganzes zu begrüßen, stellt es doch ein Zeugnis europäischer Qualität dar. Ein italienischer Autor legt französische Briefe eines Engländers an einen Italiener in einer deutschen Publikation vor. Vielleicht wird dieses Modell Schule machen, wird dann aber auch seine Vor- und seine Nachteile noch deutlicher zeigen. Der behandelte Gegenstand entspricht dem insofern, als die von Hügel koordinierten oder zu koordinieren versuchten Positionen ganz Westeuropa mit Ausnahme der iberischen Halbinsel berühren. Freilich ist sein Unternehmen nicht ganz gelungen; Loisy scherte aus und gab damit zu verstehen, daß er die Anliegen durchaus auf eigene Weise gesehen hatte. Die von ihm angestrebte Lösung der biblischen Frage war jedoch damit nicht einfach erledigt, sondern beschäftigte die katholische Theologie bis heute. Hügel verfolgte anfangs intensiv die Bemühungen Loisys und verteidigte ihn noch, als dieser selbst schon aus dem Dissens seine persönlichen Konsequenzen gezogen hatte. Etwas anders ging von Hügels Verbindung zu G. Tyrell aus, doch starb dieser ziemlich früh. Dessen Anregungen wurden jedenfalls für Hügels eigenen Beitrag zum religiösen Denken in Konfrontation mit der Moderne wichtig. Moderne ist ja das Stichwort, um das sich diese Anstrengungen gruppieren und das schließlich den Ansatz für jene Benennung mit dem Begriff »Modernismus« bildete, unter dem die Gegner die Erscheinung bekämpften. Sachlich ging die Herausforderung auf das von den Naturwissenschaften geprägte Denken und auf die Entfaltung der geschichtlichen Sicht der Wirklichkeit zurück, die Dilthey zur Unterscheidung der Natur- und Geisteswissenschaften veranlaßte. Darüber versuchte sich wissenschaftstheoretisch und erkenntniskritisch auch Hügel klar zu werden, um das Verhältnis zu Glaube und Theologie, das bislang auf sterile Konfrontation eingestellt war, neu konzipieren zu können. Hügels Denkart wird als weder induktiv noch als deduktiv-zirkulär beschrieben, auch weil er die existentielle Relevanz der Erfahrung zu berücksichtigen suchte und das Ungenügen eines rationalistisch-scholastischen Neuthomismus anprangerte. Daß er in diesem Zusammenhang für Blondels Beiträge besonderes Interesse aufbrachte, versteht sich fast von selbst, doch zerstritt er sich mit dem französischen Philosophen über Loisy (vgl. 491). Geht man von den Ergebnissen Th.M. Loomes in dessen Arbeit »Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism« (Mainz 1979) aus (vgl. ZKTh 103 [1981] 463–466), wie das ZORZI tut (vgl. 11), dann sind Differenzierungen unvermeidlich. So kann etwa von einem »Gehorsamsbegriff« keineswegs katholischer Prägung (vgl. 123) oder von einem neuen »Einheits«-Begriff (vgl. 198) sowie von den tiefen Unterschieden der beiden »liberalen« Wege Loisys und Hügels (vgl. 508) gesprochen werden. In der Mitte freilich steht – obgleich vom Titel des Werkes her eher nicht zu vermuten – die Unterscheidung des Katholischen, die Frage nach dem lebendigen Geist der Katholizität (vgl. 117) und die Beobachtung »einer einseitigen Auffassung von Katholizismus« (184). In der Tat deutet sich mit dem zutreffenden Verständnis dessen, was katholisch heißen kann, der sachliche Beitrag dieser Untersuchung und Textausgabe für heutige Überlegungen an. Nachdem das Zweite Vatikanische Konzil Elemente echter Kirchlichkeit auch außerhalb der eigenen Kirche erkannte und anerkannte, also von Katholizität außerhalb des Katholizismus, stellt sich gegenüber der Ökumene und gegenüber dem Miteinander mit einer weithin gar nicht (mehr) christlichen Welt in neuer Dringlichkeit das Bedürfnis einer Klärung. Um die Möglichkeiten auszuloten, wird der Rückgriff auf frühere Versuche, unter denen der Hügels und seiner Gruppe immer besser erkennbar wird, wichtige Hilfe bieten. Deswegen ist die Veröffentlichung dieser Arbeit als Mosaiksteinchen in der nötigen Darstellung von Zusammenhängen zu begrüßen, aus denen für die Lösung anstehender Fragen, für ihre zutreffende Formulierung und Behandlung, für die Vermeidung von Ungeschicklichkeiten und falschen Gegenüberstellungen, für die Berücksichtigung von Kontext und geistigen Voraussetzungen wichtige Lehren zu ziehen sind. Gerade Hügels Bemühen, das Berechtigte an extremen Positionen ernst zu nehmen und nicht verloren gehen zu lassen, ohne sich etwa der Linie Döllingers oder letztlich auch Loisys einfach zu verschreiben, sowie der dadurch bedingte Eindruck eines gewissen Schwankens stellen sich heute als Spur lebendiger Suche nach lebbarer und gelebter Katholizität heraus. In seinem Urteil hatte er deswegen nicht immer recht, es gibt

deutliche Mißgriffe. Aber er war ständig bereit, zu lernen und sich weiter zu öffnen, eine Haltung, die für sein Verständnis des Katholischen typisch ist. Und wenn dies der Inhalt der Qualifikation »liberal« ist, wird man zugeben müssen, daß sie dem Katholischen selbst entspricht und daß es keine echte Katholizität geben kann, der dieses Merkmal schlechthin fehlt.

In diesem Sinn hat die Publikation auch im Bereich der Missions- und Religionswissenschaften hohe Bedeutung, vor allem wenn es um die theologische Klärung der Grundlagen geht. Zwar hat die Arbeit und die Briefausgabe einen zunächst deutlich historischen Charakter in der Herausarbeitung von Vorgängen und Geschehnissen, die fast ein Jahrhundert zurückliegen. Aber es bedarf keiner besonderen Übersetzungsgabe, um die aktuelle Bedeutung der meisten Informationen und der daraus sich ergebenden Überlegungen unmittelbar zu erkennen.

Innsbruck *Karl H. Neufeld*

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Reimund Haas, Johannesweg 5a, 51061 Köln;

Prof. Dr. Victoria Jung-Hi Kim, Dept. of Ethics, Chonnam National University, 500-757 Kwangju, Südkorea;

Prof. Dr. Tilmann Vetter, Groot Hoefijzerlaan 10, 2244 GH Wassenaar, Niederlande;

Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 40489 Düsseldorf;

Dr. Wilfried Weber, Philipp-Kremer-Str. 5, 65779 Kelkheim/Ts.

EDITORIAL

Theologie der Religionen

Inzwischen scheint der Pluralismus der Religionen zu einer Herausforderung aller theologischen Fächer zu werden. Jedenfalls tritt die »Theologie der Religionen« aus den Nischen theologischer Reflexion in den Vordergrund theologischen Bemühens. Sie ist nicht mehr nur Sache von Spezialisten, sondern wird auch von den Vertretern der theologischen Kernfächer als Aufgabe wahrgenommen. Tagungen theologischer Gesellschaften und christlicher Akademien beschäftigen sich mit dem Thema. Auch die turnusmäßige Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat sich in diesem Herbst dieses Themas angenommen. Das ist zweifellos zu begrüßen, geht es doch darum, daß die Theologie selbst zu erkennen gibt, daß sie weiß, welche Theologie an der Zeit ist.

Zwei Beobachtungen sind aber dann leicht zu machen:

Einmal findet sich das Christentum selbst im Kreise einer Mehrzahl von Religionen wieder. Jesus von Nazareth wird dabei zu einem Religionsstifter unter anderen. Das bringt, wie es der Münchener Erzbischof Kardinal Friedrich Wetter beim Jahresgottesdienst für Kardinal Julius Döpfner vor wenigen Wochen festgestellt hat, zunächst eine »Einebnung Jesu Christi« mit sich, die ihm seine Einzigartigkeit raubt. Das entspricht den Tatsachen und braucht zunächst auch nicht kritisiert zu werden. In diesem Zusammenhang gehören sodann Stichworte wie Absolutheitsanspruch des Christentums, Exklusivität christlichen Heilsdenkens u.ä. heute auch zu den polemisch behandelten Themen. Der Rückzug aus einem ekklesiozentrischen in ein christozentrisches, von dort in ein theozentrisches und schließlich ein soteriozentrisches Denken ist eine inzwischen verbreitete Denkfigur. Exklusives wie inklusives Denken im Bereich des Christentums werden beargwöhnt und vielfach einem sogenannten pluralistischen Denken geopfert. Die Frage ist, wieweit dabei noch der Grundverpflichtung christlichen Denkens auf den normativen Ursprung christlichen Glaubens Gerechtigkeit widerfährt. Die Frage ist freilich auch, wieweit ein einebnendes vergleichendes Denken der Andersheit des Anderen gerecht wird. Jedenfalls läßt sich theologisches Denken, auch wo es in seiner geschichtlichen Entwicklung bedacht wird, nicht in kulturgeschichtliche Erörterungen auflösen.

Hier erhalten aber dann Überlegungen, wie sie etwa in der bei Walter Kasper erarbeiteten Dissertation eines indischen Theologen vorgelegt werden, Signalwirkung. Das Buch von George Augustin »Gott eint – trennt Christus?« (Paderborn 1993) ist sich einerseits der Tatsache bewußt, daß jede Theologie elliptisch verfährt. Ein Brennpunkt der Ellipse sind stets Zeit und Raum, in der sie formuliert ist. Der andere Brennpunkt aber ist die Sache, die es zu formulieren gilt. Theologie heißt in einer Kurzformel: »*Gott* will zur Sprache kommen.«

George Augustin lenkt den Blick in seinem Buch – nach einer kurzen Erörterung der Situation heutiger Theologie, zumal des Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen als Herausforderung unserer Zeit – entschieden auf den anderen Brennpunkt der

Ellipse. Ihm geht es um die Herausforderung, die in der Gestalt Jesu Christi an uns herantritt. Die Provokation dieser Gestalt liegt aber dann weniger in seiner Unzeitgemäßheit, Ungleichzeitigkeit oder auch seiner vermeintlichen Zeitlosigkeit als in seinem bleibenden geschichtlichen Anspruch. Konkret erläutert wird die Frage, indem die Theologie Wolfhart Pannenbergs, also eines der führenden systematischen Theologen, auf den Prüfstand geholt und auf ihren möglichen Beitrag zur heute geforderten Theologie der Religionen hin untersucht wird. Die eigentliche Provokation des Buches besteht aber wesentlich darin, daß eine streng *theo*-logische Rede im Blick auf Jesus von Nazareth gefordert wird.

In der Tat stellt sich angesichts der vielschichtigen Bemühungen um eine Theologie der Religionen heute die Frage, ob nicht über dem Interesse am Brennpunkt der Zeit der Substanzverlust am eigentlich bestimmenden Brennpunkt übersehen wird. In *Gaudium et spes* 4 war das elliptische Verhältnis in der Formel »die Zeichen der Zeit erkennen und sie im Lichte des Evangeliums deuten« ausgedrückt. In einer anderen Formel gesagt, wurde seither dem Kontext des Textes vertiefte Aufmerksamkeit geschenkt. Zweifellos stellt die Befassung mit dem Kontext eine ungeheure Bereicherung dar. Und doch fragt es sich, ob über der Beschäftigung mit dem Kontext nicht in zunehmendem Maße der Text selbst verlorengeht.

Gerade in einer dialogischen Auseinandersetzung mit Andersdenkenden und Andersglaubenden kann nicht darauf verzichtet werden, daß alle Gesprächsteilnehmer am Dialog sich selbst mit der Substanz ihres Denkens einbringen. Es fällt schon auf, daß die Frage nach dem Gott, den Christen in der Nachfolge Jesu bis in die Gegenwart hinein bekennen bzw. bekennen sollten, immer undeutlicher gestellt wird. Wenn aber das »Licht des Evangeliums« nicht mehr leuchtet, mögen sich Christen bzw. solche, die sich für Christen halten, zwar zu den »Zeichen der Zeit« äußern, doch wenn sie es aus der Substanz des Evangeliums heraus zu tun meinen, wirkt es fragwürdig. In diesem Sinne ist auch im Hinblick auf die Theologie der Religionen zu fragen, was sie als *theologischer* Traktat tatsächlich leisten soll.

»IM GRUNDE WISSEN WIR NICHT, WER WIR SIND.«

Zur Frage der Inkulturation in Lateinamerika*

von Giancarlo Collet

Die überwiegende Mehrheit der Missionare, die mit der Absicht der Evangelisierung in die Neue Welt kam, hatte andere Interessen als die Conquistadoren, doch teilten die beiden weitgehend das damalige Weltbild. Es ist dies die mittelalterliche Vorstellung eines *orbis christianus*, eines christlichen Erdkreises. Orbis christianus war »religiös und politisch eine welterobernde Parole«.[1] Gemäß dieser Vorstellung stand dem Papst nicht nur über die Christen ein Rechtsanspruch zu, sondern über alle Menschen, und die politische Staatsgewalt des Kaisers wurde religiös begründet. Auch für die spanische Kolonialpolitik in Lateinamerika spielte darum die Religion eine zentrale Rolle.[2] »Das missionarische Sendungsbewußtsein der Kirche und das zivilisatorische Sendungsbewußtsein des Staates verschmolzen in dieser Konstellation zu einer untrennbaren Einheit: Missionieren hieß folglich europäisieren bzw. hispanisieren.«[3]

Missionare und Conquistadoren folgten jedoch nicht nur gewissen gesellschaftspolitischen Vorstellungen, die sie vom Christentum hatten, und auch bestimmten Erwartungen, wie sich der Glaube zu manifestieren habe, sondern sie näherten sich darüber hinaus dem Fremden und Unbekannten in einer bestimmten Grundhaltung, die gewiß bei den am Kolonialprojekt Beteiligten unterschiedlich war, nichtsdestotrotz Stereotypen der Fremdwahrnehmung folgte, d.h.: »das Eigene, die in einer bestimmten sozialen Gruppe, sei es Stamm, Volk oder Kulturkreis, gepflegte Weltsicht, wird zum allgemeingültigen Maßstab erhoben, das Andere, Fremde wird demgegenüber als minderwertig, vielleicht gar als bedrohlich abgelehnt – oder als paradiesisch idealisiert, wenn man mit den eigenen Verhältnissen unzufrieden ist.«[4] Ob man sich den Anderen gegenüber religiös oder kulturell erhaben fühlt, macht zunächst keinen großen Unterschied. Für den christlichen Glauben allerdings liegt gerade darin eine Herausforde-

---

* Gastvorlesung vom 22. Juni 1994 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

[1] J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier 1947, 16.

[2] H. PIETSCHMANN, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas*, Münster 1980, bes. 39ff.

[3] M. DELGADO, »Inkulturation oder Transkulturation? Der missionstheologische Charakter der Evangelisierung der altamerikanischen Kulturen am Beispiel der Übertragung des abendländisch geprägten trinitarischen Gottesbegriffs«, in: *NZM* 47 (1992) 161–189, 165.

[4] F. GEWECKE, *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart 1986, 61f.

rung, insofern er von seinem Anspruch her jeglicher Diskriminierung wehren will, noch mehr: sie radikal überwinden möchte – »es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau« (Gal 3, 28) –, ohne dabei die Identität der einzelnen zu zerstören, wohl aber sie durch die Zumutung einer bestimmten Geschichte neu zu konstituieren. Daß es den Christen leider nicht gelang, Fremdvölkerstereotype zu überwinden, zeigt sich nicht zuletzt im Verhältnis zu den Bewohnern der Neuen Welt, die immerhin einer eigenen päpstlichen Bulle bedurften, um als »vernunftbegabte Menschen« anerkannt zu werden (Paul III., *Sublimis Deus* vom 9. Juni 1537).[5]

Für die Frage der Inkulturation[6] des Christentums in Lateinamerika sind damit einige Punkte angesprochen, die im folgenden fragmentarisch und exemplarisch zugleich erörtert werden sollen. Zunächst wird danach gefragt, mit welcher Einstellung dem Fremden gegenüber spanische Missionare den Bewohnern der Neuen Welt begegneten. Das Verständnis, das dem Fremden gegenüber aufgebracht und wie dieses eingeschätzt wird, bestimmt ja wesentlich, wie die damalige Frage einer »Inkulturation« überhaupt gesehen wurde. In einem weiteren Abschnitt wird dann an einem konkreten Beispiel die Reaktion der Indigenas auf die Missionsbemühungen der Missionare aufgezeigt. Schließlich soll die »Stimme der Opfer« zu Gehör gebracht werden, wie diese sich heute in Verlautbarungen der Nachfahren der ursprünglichen Bevölkerung von Abya-Yala artikuliert, weil Indigenas und Angehörige der als Sklaven nach Amerika deportierten Schwarzen nicht nur das Recht haben, »als Zeugen in eigener Sache zu Wort zu kommen«,[7] sondern auch Prioritäten auf dem Weg einer Inkulturation des Christentums in Lateinamerika weisen.

1. Zur »Hermeneutik des Fremden«

Das 500-Jahr-Gedenken der europäischen Entdeckung bzw. Eroberung Amerikas, in deren Zusammenhang die Missionierung der Neuen Welt erfolgte, hat die Frage der Inkulturation verstärkt ins gesellschaftliche und kirchliche Bewußtsein gerückt, und zwar vor allem deswegen, weil sich die Nachfahren der ursprünglichen Bevölkerung eindringlich zu Wort gemeldet haben und sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche das ihnen bisher vorenthaltene Recht auf vielfältige Selbstbestimmung kontinen-

---

[5] Die Bulle findet sich in deutscher Übersetzung bei J. BAUMGARTNER, *Mission und Liturgie in Mexiko*, Bd. 1: *Der Gottesdienst in der Jungen Kirche Neuspaniens*, Schöneck-Beckenried 1971, 122f.

[6] Vgl. zum Problem allgemein: K. MÜLLER, Art.: »Inkulturation«, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hg. von K. MÜLLER / TH. SUNDERMEIER, Berlin 1987, 176–180; P. SUESS, »Inculturación«, in: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, hg. von I. ELLACURÍA / J. SOBRINO, Bd. 2, Madrid 1990, 377–422; G. COLLET, Art.: »Inkulturation«, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* (Erweiterte Neuausgabe), hg. von P. EICHER, Bd. 2, München 1991, 394–407.

[7] P. SUESS, »Katholischer Kontinent ohne autoktone Kirche. Missionarische Präsenz in Lateinamerika vor den Herausforderungen ihrer 500jährigen Geschichte«, in: *Ordenskorrespondenz* 30 (1989) 385–408, 401.

tal einklagen.[8] Die Verkündigung des Evangeliums erfolgte bekanntlich oft im Rahmen der Expansion westlicher Macht, was notgedrungen dazu führte, »daß das Evangelium von Anfang an verschrien wurde als Religion der Imperialisten, Kolonisten und Ausbeuter«.[9] Christwerden war in diesem Falle nicht freies Sicheinlassen eines mündigen Subjektes mit seiner eigenen Geschichte und Kultur auf das ihm verkündete Evangelium, sondern gewaltsame Imposition durch den physisch Stärkeren. Das Requerimiento, das die Bewohner der Neuen Welt unmißverständlich aufforderte, sich den neuen Herren zu unterwerfen und das Christentum anzunehmen, weil ihnen ansonsten der Krieg erklärt würde, macht dies sehr deutlich: Sich den Spaniern zu fügen und ihren Glauben anzunehmen war fürs nackte physische Überleben erforderlich.[10] »Wer den Wurzeln vieler Gewalttätigkeiten in der Geschichte nachgeht, wird feststellen, daß Ursache und Legitimation dieser Gewalttätigkeiten oft auf absolute Wahrheitsansprüche zurückgehen.«[11] Wer sich physisch den anderen überlegen fühlt, der sieht sich sehr bald auch kulturell als herausragend und im alleinigen Besitz der Wahrheit.[12] Das hat sich gerade auch in der Geschichte der Missionierung Lateinamerikas gezeigt. Die anderen betrachtete man als Barbaren, deren Lebensweisen mehr jenen der Tiere ähnlich zu sein schienen. Dementsprechend galt es, sie erst einmal zu Menschen zu machen, bevor sie überhaupt Christen werden konnten.[13] Stereotypen der Fremdwahrnehmung gab es ebenso auf Seiten der Indigenas. Auch diese hatten das ihnen Fremde in irgendeiner Form zu »verarbeiten« und mit ihm fertig zu werden, und auch dafür finden sich in den Quellen verschiedene Zeugnisse.[14] Die »Hermeneutik des Fremden« offenbart jedenfalls zugleich, wenn nicht gar mehr das *eigene* Denken und Handeln als das der anderen. Dies soll an zwei Beispielen deutlich gemacht werden, welche die Fremdwahrnehmung aus spanischer Perspektive zeigen.

Der Dominikanermissionar Tomás Ortiz, der 1528 zum Bischof von Santa Marta in Kolumbien ernannt wurde, sagt folgendes über die Indios: »Die Indios auf dem Festland essen Menschenfleisch, sie sind mehr als irgendein anderes Volk unzüchtig, Gerechtig-

---

[8] Vgl. beispielsweise die verschiedenen Beiträge in den beiden Sammelbänden: *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina: 1492–1992*, México 1989; *Nach 500 Jahren – Stimmen aus dem Süden. Eine Sammlung von Aufsätzen lateinamerikanischer AutorInnen. Kritik, Analyse und Meinungen zum »V. Centenario«*, Berlin 1992.

[9] H.J. PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 77.

[10] Vgl.: »Das Requerimiento des Kronjuristen Palacios Rubios (1513)«, in: *Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion*, hg. von E. SCHMITT, Bd. 3: *Der Aufbau der Kolonialreiche*, München 1987, 472ff.

[11] P. SUESS, »Die Herausforderung durch die Anderen. 500 Jahre Christentum in Lateinamerika: Conquista, Sklaverei, Befreiung«, in: *MThZ* 43 (1992) 232–245, 236.

[12] Vgl. U. BITTERLI, *Die ›Wilden‹ und die ›Zivilisierten‹. Die europäisch-überseeische Begegnung*, München 1976, 84ff; 106ff; DERS., *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986, 17–54.

[13] Nach J. DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* (1, 3, cap. 19, 1 Madrid 1984 [CHDP XXIII], 539) hat man zunächst »dafür zu sorgen, daß die Barbaren lernen, Menschen, dann Christen zu sein«. Vgl. P. BORGES, »Primero hombres, luego cristianos: la transculturación«, in: *Historia de la Igelsia en Hispanoamérica y Filipinas* (Siglos XV–XIX), hg. von P. BORGES, Vol. I: *Aspectos generales*, Madrid 1992, 521–534.

[14] Vgl. in diesem Zusammenhang T. TODOROV, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M. 1985; einige wenige Texte finden sich in deutscher Übersetzung in: *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte*, ausgewählt und eingeleitet von M. DELGADO, Düsseldorf 1991, 55ff.

keit gibt es bei ihnen nicht. Sie gehen ganz nackt, haben keine Achtung vor wahrer Liebe und Jungfräulichkeit und sind dumm und leichtfertig. Wahrheitsliebe kennen sie nicht, außer wenn sie ihnen selbst nützt. Sie sind unbeständig, glauben nicht an die Vorsehung, sind undankbar und umstürzlerisch. In maßloser Trunksucht berauschen sie sich an den Getränken, die sie ähnlich wie wir Bier und Obstwein aus gewissen Kräutern, Früchten und Kornarten herstellen. Auf ihre Bodenerzeugnisse, die sie ernten und essen, bilden sie sich viel ein. Sie sind gewalttätig und verschlimmern dadurch noch die ihnen angeborenen Fehler. Bei ihnen gibt es keinen Gehorsam, keine Zuvorkommenheit der Jungen gegenüber den Alten, der Söhne gegenüber den Vätern. Lehren wollen sie nicht annehmen. Bestrafungen nutzen bei ihnen nichts. Verräterisch, grausam, rachsüchtig wie sie nun einmal sind, kennen sie keine Verzeihung. Als Gegner der Religion, als Faulenzer, Diebe, gemeine und verdorbene Menschen ohne Urteilskraft beachten sie weder Verträge noch Gesetze. Die Männer erweisen ihren Frauen keine Treue, die Frauen nicht ihren Männern. Sie sind lügnerisch, abergläubisch und feige wie Hasen. Zu ihren Speisen gehören Läuse, Spinnen und Würmer, die sie ungekocht essen, wo sie sie nur finden. Sie betreiben keine Künste und kein Gewerbe. Wenn man sie die Geheimnisse der wahren Religion lehrt, erklären sie, diese Dinge paßten für die Spanier, aber für sie bedeuteten sie nichts und sie seien nicht bereit, ihre Gewohnheiten zu ändern. Einen Bart tragen sie nicht, wenn ihnen Barthaare wachsen, reißen oder rupfen sie sie aus. Mit Schwachen haben sie kein Mitleid, wenn einer von ihnen schwer krank wird, dann holen ihn seine Verwandten und Nachbarn und bringen ihn in die Berge und lassen ihn dort sterben. Neben sein Haupt legen sie ein wenig Brot und Wasser, dann gehen sie davon. Ein je höheres Alter diese Menschen erreichen, desto böser werden sie. Wenn sie zehn oder zwölf Jahre alt sind, glaubt man noch, sie besäßen einige Höflichkeit und etwas Tugend, aber später entarten sie wahrhaft zu rohen Tieren. Ich kann versichern, daß Gott kein Volk je erschaffen hat, das mehr mit scheußlichen Lastern behaftet ist als diese, ohne irgendeine Beigabe von Güte und Gesittung. Wir Dominikaner erklären, daß wir es in diesem Land nur mit Stämmen zu tun haben, die durch ihre schlechten Sitten und Gewohnheiten jeden abstoßen ... Die Indios sind dümmer als Esel und wollen sich in keiner Weise bessern.«[15] Wer sich in einer solchen Haltung dem Fremden und Anderen nähert, tut sich – das dürfte unmittelbar einleuchten – mit dessen Verstehen und Wertschätzung schwer, weil alles Fremde und Ungewohnte am eigenen, auch für andere gültigen normativen Maßstab gemessen wird, und die Frage einer Inkulturation, wie nämlich das Evangelium in einer anderen als der »europäischen« Kultur verstanden und angenommen werden kann, wird infolgedessen nicht als bedrängend empfunden werden.

Es gab freilich auch eine andere Einstellung den Indios gegenüber. Diese sprach positiv, ja geradezu bewundernd von den Indios und führte dazu, daß die ersten Missionare, die in die Neue Welt kamen, sich vor der Möglichkeit sahen, die Urkirche

[15] P. MARTYR VON ANGHIERA, *Acht Dekaden über die neue Welt*, Bd. 2, Darmstadt 1973, 199f.

neu erstehen zu lassen.[16] Hier begegnete man Menschen, die zum Christsein disponiert waren. Schon Kolumbus beschrieb die Bewohner der Neuen Welt, wenn auch ambivalent, so durchaus positiv, wenn er von ihnen sagt, sie seien »treuherzig und gutgläubig und mit allem, was sie haben, sehr freigebig: niemand wird dem, der um etwas bittet, daß er's besitzen möchte, dieses oder jenes verweigern; ja, sie laden uns vielmehr ein, dieses oder jenes zu verlangen. Allen gegenüber legen sie die größte Zuvorkommenheit an den Tag, sie geben große Dinge für kleine, mit jeder noch so geringen Gegengabe oder auch mit nichts sind sie zufrieden ... Sie treiben keine Abgötterei. Im Gegenteil, sie glauben fest, daß alle Kraft, alle Macht, überhaupt alles Gute im Himmel sei.«[17] Auch unter den Missionaren findet sich dieses – wiederum ambivalente – positive Bild des Indios. So beschreibt der Franziskanermissionar Toribio de Benavente (1490–1565), der von den Indigenas wegen seines nachhaltigen Eindrucks, den er aufgrund seines menschlichen Auftretens und Verhaltens auf sie machte, Motolinía (der Arme) genannt wurde, ihre Lebensweise mit folgenden Worten: »Zum Schlafen haben die meisten von ihnen nicht einmal eine Strohmatte in gutem Zustand. Sie verbringen nicht schlaflose Nächte, um darüber nachzusinnen, wie sie Reichtümer erwerben und aufbewahren können, noch würden sie sich gegenseitig töten, um Ämter und Ehre zu erlangen ... Sie sind geduldig, überaus leidensfähig, sanftmütig wie Schafe; ich erinnere mich nicht, jemals gesehen zu haben, daß sie sich einander beleidigten; sie sind demütig, allen – notgedrungen oder freiwillig – gehorsam; sie wissen nichts anderes zu tun, als zu dienen und zu arbeiten ... Sie ertragen die Krankheiten mit viel Geduld und Leidensfähigkeit ... Ihre Behausungen sind sehr klein ... Diese Indios wohnen in ihren Häuschen, Eltern, Kinder und Enkelkinder zusammen, sie essen und trinken ohne viel Lärm oder mit Geschrei. Ohne Streitereien und Feindseligkeiten verbringen sie ihre Zeit und ihr Leben; sie arbeiten, um das Notwendige für ihr Leben zu beschaffen und wollen darüber hinaus nichts mehr ... sie sind Seelen so zart und weich wie weiches Wachs, um ihnen das Siegel jedweder Lehre, katholisch oder häretisch, sowie jedwede Sitten, gute oder schlechte, einzuprägen, die man ihnen beibringen möge.«[18] Was hätte also näherliegen können als diese Menschen zu wahren Christen zu formen, die in der alten Welt so sehr vermißt wurden? Um dieses Ziel zu erreichen, wurden vielfältige Anstrengungen unternommen: die einheimischen Sprachen

---

[16] Vgl. M. CAYOTA, *Siembra entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista: una alternativa a la conquista*, Montevideo 1990; DERS., »Die indianische Kirche – Eine Sehnsucht im Werden«, in: *Von der Conquista zur Theologie der Befreiung. Der franziskanische Traum einer indianischen Kirche*, hg. von A. ROTZETTER / R. MORSCHEL / H. VON DER BEY, Zürich 1993, 35–107.

[17] CHR. KOLUMBUS, *Brief an Raphael Sanchez. Aus dem spanischen Urtext ins Lateinische übertragen von Aliander de Cosco am 3. Mai 1493*, zitiert nach R. LÖSCH, *Zwischen Glaube und Gold – Christoph Columbus – Ein Mann an der Schwelle der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1975, 67–91, 77.79. Vgl. auch seine Eintragungen im Bordbuch u.a. vom 13. und 17. Oktober 1492 (CHR. KOLUMBUS, *Bordbuch*. Mit einem Nachwort von F. Gewecke, Frankfurt a.M. 1981, 49–51, bes. 51; 64–67, bes. 65).

[18] Fr. TORIBIO DE MOTOLINÍA, »Historia de los indios de Nueva España«, in: *Colección de documentos para la historia de Mexico*, hg. von J. GARCÍA ICAZBALCETA, Bd. 1, Mexico[2]1980, 1–249, 76 (Tratado I, Capitulo XIV: *De la ofrenda que hacen los Tlaxcaltecas el dia de Pascua de Resurrección, y del aparajo que los Indios tienen para se salvar*). Vgl. ebd. 113 (Tratado II, Capitulo IV). Vgl. J. BAUMGARTNER, »Fray Toribio Motolinía (ca. 1490–1569). Ein Missionar zwischen zwei Loyalitäten«, in: *NZM* 49 (1993) 197–214.

erlernt und schriftlich festgehalten; ihren kulturell-religiösen Traditionen wurde nachgegangen; Katechismen geschrieben; Musik und Theater in die religiöse Unterweisung einbezogen; Kollegien und Handwerkerschulen eingerichtet etc.[19] Solche Bemühungen sind als Versuche einer »Inkulturation des Christentums« in Lateinamerika zu sehen, auch wenn die Sache damals nicht unter diesem Begriff verhandelt wurde und heute darunter mehr zu verstehen ist als die bloße Anpassung oder Akkomodation.[20] Darüber hinaus könnten diese Hinweise vor einem vorschnellen Urteil warnen, die Missionare hätten keine Anstrengungen unternommen, um das Christentum in Lateinamerika heimisch werden zu lassen.

2. *Die »Macht der Machtlosen«: die Morenita vom Tepeyac*

Der Kulturschock, der durch das Aufeinandertreffen verschiedener Weltbilder und Lebensweisen bei den Spaniern wie bei den Indigenas ausgelöst wurde, hat zu verschiedenen Reaktionen geführt. Während die einen all das ihnen als barbarisch und heidnisch Erscheinende mit Stumpf und Stil auszurotten begannen,[21] versuchten die anderen ihr Leben zu sichern und eigene Lebensstrategien zu entwickeln. Das gewaltsame Vorgehen und die despektierliche Haltung der Eroberer den vorgefundenen kulturellen und religiösen Traditionen gegenüber förderten freilich nicht gerade die Annahme des christlichen Glaubens, und die schnelle und oberflächliche Missionierung trugen das ihrige dazu bei, daß sich diese Traditionen, wenn auch meist untergründig, halten konnten. Kurz: Die Indigenas entwickelten ihre eigene Weise, um mit der verweigerten Inkulturation des christlichen Glaubens und der Zerstörung ihrer religiösen Welt fertig zu werden.

Die Volksreligiosität oder genauer die Religion des Volkes ist in diesem Zusammenhang von entscheidender Bedeutung.[22] Diese Religiosität wurde lange Zeit als ein Relikt heidnischer Praxis, als deformierte Religiosität betrachtet, und es dauerte lange, bis man gewahr wurde, daß sie die Widerstandskraft der Eroberten darstellt, mit der sie ihr

---

[19] Vgl. die Beiträge von R. NEBEL, M.M. MARZAL, J. BAUMGARTNER in: *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika*, hg. von M. SIEVERNICH / A. CAMPS / A. MÜLLER / W. SENNER, Mainz 1992, 242ff; 293ff; 313ff sowie E. CECILIA FROST, »Die Anfänge der Inkulturation – Das Tlatelolco-Projekt«, in: *Von der Conquista zur Theologie der Befreiung*, hg. von A. ROTZETTER u.a., 126ff.

[20] Vgl. *Culturas y Evangelización. La unidad de la razón evangelica en la multiciplidad de sus voces*, Org. P. SUESS, Quito 1992.

[21] P. BORGES MORAN, *La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI)*, Madrid 1957; DERS., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid 1960; L. GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Mexico ²1988, 162ff.

[22] Dazu erschien in den letzten Jahren eine Fülle von Literatur. Vgl.: D. IRARRÁZAVAL, »Religion popular«, in: I. ELLACURÍA / J. SOBRINO (Hg.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Bd. 2, Madrid 1990, 345–375; DERS., »Repercusión de lo popular en la teología«, in: *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, hg. von J. COMBLIN / J.I. GONZÁLEZ FAUS / J. SOBRINO, Madrid 1993, 181–197; *Popular Religion, Liberation and Contextual Theology. Papers from a congress dedicated to Arnulf Camps OFM*, hg. von J. VAN NIEUWENHOVE / B. KLEIN GOLDEWIJK, Kampen 1991, bes. 91–137; *Catolicismo popular. História, Cultura, Teologia*, hg. von J.L. GONZÁLEZ / C. RODRIGUES BRANDÃO / D. IRARRÁZAVAL, São Paulo 1993.

Überleben und ihre Zukunft sicherten. D. Irarrázaval hat für das Entstehen und die Weiterentwicklung der Religion des Volkes in Lateinamerika zwei entscheidende Matrizen genannt, die verschiedenen historischen Epochen angehören und sich voneinander unterscheiden, nämlich jene der kolonialen Überlieferung, die bis heute nachwirkt, und jene moderner Traditionen, welche andere Eigenschaften aufweist.[23] Die liebe Frau von Guadalupe, die Morenita vom Tepeyac, ist ein deutliches Beispiel für die Religion des Volkes, wie sie aus der kolonialen Überlieferung herrührt und sich bis in unsere Zeit fortsetzt. Deshalb läßt sich auch der kulturelle Konflikt zwischen Spanien und der Neuen Welt an diesem Beispiel der braunen Madonna vom Tepeyac verdeutlichen.[24] Und dieses Beispiel ist keineswegs von marginaler Bedeutung, denn in der Morenita »findet die neue Rasse der Mestizen, die aus der gewaltsamen Begegnung zwischen den Europäern und den Eingeborenen Amerikas hervorging, ihren Sinn, ihre Eigenart und Einheit. Guadalupe ist (darum) der Schlüssel zum Verständnis der Christenheit der neuen Welt«.[25]

Als am Karfreitag des Jahres 1519, am 22. April, Hernán Cortés in Mexiko landete, begann die bittere Niederlage der Indigenas, die dann am 13. August 1521 mit der Kapitulation der Hauptstadt der Azteken endete. Dieses Datum markiert nicht nur ein Kriegsende, sondern auch eine »theologische« Niederlage; nicht nur wurde die Hauptstadt erobert, Menschen grausam umgebracht und Frauen vergewaltigt, sondern auch deren Tempel zerstört und ihre Götter besiegt.[26] In dieser Situation suchten die ersten Missionare den christlichen Glauben zu verkünden, und wenn sie sich von den Conquistadoren in mancherlei Hinsicht auch unterschieden, ihrem wohlwollenden Verstehen der anderen waren notgedrungen Grenzen gesetzt. Während die Missionare beispielsweise der Ansicht waren, daß durch das ihnen vertraute genaue, abstrakte Sprechen sich die Indigenas von der Überzeugungskraft der Wahrheit zu ihrer Bekehrung motivieren ließen, konnten sie nicht wahrnehmen, daß im Unterschied dazu sich für die Indigenas die göttliche Wahrheit vorwiegend auf dem Weg der Blumen und des Gesanges vermittelte. Und je mehr die Missionare versuchten, die Indigenas durch kluge und wohldurchdachte Ausführungen von der Wahrheit des christlichen Glaubens zu überzeugen, desto offensichtlicher war es für die Indigenas, daß jene nur darauf aus waren, sie von ihrem Glauben und den religiösen Überzeugungen der Vorfahren abzubringen. »Die Indigenas fühlten, daß diese Bekehrungsbemühungen, die auf einen

---

[23] D. IRARRÁZAVAL, *Religion popular*, 350.

[24] Vgl. R. NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Immensee 1992; DERS., »Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe – Pastoral und Volksreligiosität«, in: *Ihre Armut macht uns reich. Zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, hg. von B. SCHLEGELBERGER / M. DELGADO, Berlin-Hildesheim 1992, 144–164; H. RZEPKOWSKI, »Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung«, in: *Maria in der Evangelisierung*, hg. von A. ZIEGENAUS, Regensburg 1993, 169–199.

[25] V. ELIZONDO, »Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol: ›Die Macht der Machtlosen‹«, in: *Concilium* 13 (1977) 73–78, 73; DERS.: »Maria und die Armen. Ein Modell eines evangelisierenden Ökumenismus«, in: *Concilium* 19 (1983) 641–646.

[26] Vgl. H. WISSMANN, *Sind doch die Götter auch gestorben. Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524*, Gütersloh 1981, bes. 78ff.

totalen Bruch mit den Wegen ihrer Vorfahren ausgingen, ihnen noch tiefer Gewalt antaten als die Eroberung ihrer äußeren Welt.«[27]

Nach einer Legende erschien zwischen dem 9. und 12. Dezember 1531, also zehn Jahre nach der Eroberung Mexikos, außerhalb der von den Spaniern bewohnten Stadt die Gottesmutter dem zum Christentum übergetretenen Indianer Juan Diego.[28] Als Juan Diego in der Morgendämmerung eines Samstages nachdenklich auf dem Weg in die Stadt war, um zur religiösen Unterweisung zu gehen bzw. für seinen schwer erkrankten Onkel Juan Bernardino priesterliche Hilfe zu holen, und am Hügel des Tepeyac, eines für die Azteken heiligen Ortes, vorbeikam, hörte er Musik erklingen. Juan Diego ging dieser Musik nach und da erschien ihm die Gottesmutter. Sie sprach ihn in Náhuatl, der Sprache der Eroberten, an, und sagte zu ihm, er solle in die Stadt zum Palast des Erzbischofs gehen und diesem ausrichten, die Jungfrau Maria wünsche, daß ihr an diesem Orte ein Tempel gebaut werde. Die Jungfrau Maria versprach: Ich werde »allen Menschen all meine Liebe, mein Erbarmen, meine Hilfe und meinen Schutz erweisen und zuteil werden lassen ... Hier will ich ihre Klagen hören und all ihr Elend, ihre Schmerzen und ihre Leiden lindern und heilen.«[29] Nach zwei erfolglosen Versuchen von Juan Diego, den Erzbischof von dieser Erscheinung zu überzeugen, damit er der Bitte der Jungfrau nachkomme, wirkte sie ein Wunder. Sie befahl Juan Diego, an dem Ort, wo üblicherweise nur Unkraut und Wüstenpflanzen gedeihen, Rosen zu pflücken und diese in seinen Mantel (Tilma) zu wickeln, um sie als das vom Erzbischof erbetene Zeichen zu überbringen. Daraufhin pflückte er diese Rosen und überbrachte sie dem Bischof in die Stadt. Als Juan Diego vor ihn trat und ihm die Rosen überreichen wollte, fielen diese auf den Boden und auf dem Mantel erschien das Bild der Jungfrau Maria.

Es handelt sich hier nicht um einen geschichtlich dokumentierten Bericht, und trotzdem ist es eine Geschichte, die sich im Gedächtnis des mexikanischen Volkes bis heute gehalten hat und lebendig ist. Das maßgebliche Dokument, um an das Ereignis von Guadalupe heranzukommen, bildet das sog. *Nican Mopohua* (»Hier wird erzählt«). Dieses stammt aus dem Jahre 1649 und ist ein in Náhuatl verfaßtes Schriftstück,[30] in dem Luis Lasso de La Vega SJ die Erscheinungen und die Botschaft der Jungfrau Maria festhält. Die genaue Verfasserschaft ist ungeklärt; vergeblich wurde bisher nach dem Original des *Nican Mopohua* gesucht.[31] Sicher ist jedoch die Tatsache, daß die Erscheinung der Virgen de Guadalupe den missionarischen Bemühungen der Frailes neuen Aufschwung gab. Guadalupe war »ein Ereignis der Verkündigung, das von den

---

[27] V. ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol*, 74.

[28] C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt. Das Ereignis von Guadalupe. Urtext und Kommentar*, Annweiler 1988.

[29] Ebd., 53; 57.

[30] C. SILLER bemerkt: »Die Sprache ist sehr einfach, direkt, sanft, präzise, elegant, wohlklingend, schön, tiefgründig, höchst bedeutungsvoll und geradezu erhaben ... Aber wichtiger ist die Tatsache, daß der *Nican Mopohua* ... in einer symbolischen Sprache verfaßt ist, d.h. in einer Sprache, die neben dem, was sie durch die Worte vermittelt, noch einen Sinn in sich birgt, der über die Bedeutung der Worte hinausgeht; einen tieferen, noch bedeutungsträchtigeren, reicheren und vollständigeren Sinn« (*Hier wird der Reihe nach erzählt*, 13).

[31] Zur Problematik der Verfasserschaft vgl. C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt*, 15–23; R. NEBEL, *Santa Maria Tonantzin Virgen de Guadalupe*, 153–161.

Indios ausgeht und für die Indios da ist. Man begann, von Indio zu Indio, von Gemeinschaft zu Gemeinschaft weiterzugeben, zu berichten und weiterzuerzählen, was Juan Diego auf dem Gipfel des Tepeyac zugestoßen war, welche Abenteuer er in Mexiko erlebt hatte, wie die Muttergottes seinen Onkel geheilt hatte und was sich ansonsten an wunderbaren Dingen um die Jungfrau von Guadalupe herum ereignete.«[32] Es kam zu Pilgerfahrten, Feierlichkeiten zu Ehren der Jungfrau und zu zahlreichen Bekehrungen. Nach frühen Quellen war ein Teil der Missionare davon überzeugt, daß es sich bei diesen Erscheinungen um eine Erfindung der Indigenas handelte, die ihre unterdrückte Religion wieder zum Zuge bringen wollten.[33] Die unmittelbare Reaktion der Kirche war denn auch Schweigen bzw. Verurteilung, und erst allmählich nahm die Kirche an, es handle sich bei der Erscheinung am Tepeyac um jene der Jungfrau Maria.[34] 1754 erfolgte schließlich durch Papst Benedikt XIV. die offizielle Anerkennung dieser guadalupanischen Tradition. Wie ist das Ganze zu verstehen und zu interpretieren?

Um darauf antworten zu können, muß ein Perspektivenwechsel vorgenommen werden, d.h. wir haben die Ereignisse aus der Sicht der im Sterben liegenden mexikanischen Indigenas zu sehen. Zwar hat das Phänomen Guadalupe einen realen Hintergrund in der spanischen Marienfrömmigkeit des 13./14. Jahrhunderts von Villuercas, welche in der Neuen Welt wirksam wurde. Die damalige spanische Marienfrömmigkeit wurde durch die Missionare und die Conquistadoren nach Lateinamerika eingeführt. Für die Hilfe bei der geglückten Überfahrt und für die wohlbehaltene Ankunft sollte Maria gedankt sowie für die weiteren Vorhaben ihr Schutz erfleht werden. Gleichzeitig kam es über Maria jedoch auch zu einer »Integration der großen Gottheiten des überlieferten Gedankengutes ins Christentum«;[35] die Marienfrömmigkeit verschmolz mit autochthonen Elementen.[36] In unserem Zusammenhang ist nun die Sicht der unter der spanischen Kolonialherrschaft Missionierten wichtig. Für sie bedeutete Guadalupe nämlich die Wiedergeburt der beschädigten, ja zerstörten Identität.[37] Schon die Datierung des Ereignisses – »Zehn Jahre nach der Eroberung der Stadt Mexiko ... leben die Bewohner ... überall in Unterwerfung«, wie es in den Eingangsversen des *Nican Mopohua* heißt – verweist auf die dramatische Situation der Vernichtung eines Volkes, in dessen trostloser »Nachkriegssituation« sich das Wunder ereignet.[38] Viele

---

[32] C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt*, 11.

[33] Fr. BERNARDINO DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España* (Ed. A. M. GARIBAY K.), Mexico [5]1982, 705 (Apéndice: *Adición sobre supersticiones*).

[34] Vgl. R. NEBEL, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*, 92–130.

[35] H. RZEPKOWSKI, *Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung*, 172.

[36] Guadalupe ist im übrigen nicht der einzige Fall, bei dem es zu einer Verbindung zwischen der Jungfrau Maria und einer einheimischen Gottheit kommt, und sich Frömmigkeitsformen von unterschiedlicher Herkunft und Bedeutung verbinden. Vgl. dazu L. WECKMANN, *La herencia medieval de México*, México 1984, Tomo I, 239ff.

[37] Zur nachhaltigen Bedeutung des »acontecimiento guadalupano«, des Ereignisses von Guadalupe, vgl. die grundlegende Arbeit von J. LAFAYE, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Prevacio Octavio Paz*, México [2]1983.

[38] Von dieser Situation gibt ein *Icnocuícatl*, ein von unbekannten Autoren verfaßter indianischer Trauergesang aus dem Jahr 1528, eindrückliches Zeugnis:

Einzelheiten des symbolisch zu verstehenden *Nican Mopohua* und des Bildes der Virgen de Guadalupe verdeutlichen, wie eine neue Identität gewonnen wurde. Ohne die Mythologie des Náhuatl einzubeziehen, kann darum dieses Ereignis nicht richtig verstanden und genausowenig dessen Bedeutung für die Inkulturation ermessen werden.

Die Frau erscheint auf dem heiligen Hügel des Tepeyac, der zu den Hauptopferstätten gehörte und auf dem das Heiligtum der indianischen Göttermutter Tonantzin stand. Die das Bild bestimmende Farbe ist das Blaugrün, eine Farbe, die für die Darstellung der indianischen Götter üblich war. Zu den prophetischen Zeichen, welche für die indianischen Weisen den Untergang ihrer Welt andeuteten, gehörten die zehn Jahre vor der Eroberung Mexikos am Himmel vermehrt aufgetretenen Sterne. Wie damals die Sterne am Firmament das Ende einer Zeit andeuteten, so sind die im Mantel sichtbaren Sterne die Ankündigung einer neuen Ära. Das schwarze Band, das die Virgen trägt, ist das Band der Mutterschaft. Demnach ist es also die Morenita, die der Neuen Welt ihr Kind gebiert. »Die Frau war größer als die größte Gestalt der einheimischen Götterwelt, weil sie die Sonne verdeckte, doch nicht auslöschte. Der Sonnengott war die größte mexikanische Gottheit, die Frau aber war noch mächtiger. Sie war auch größer als der Mondgott, stand sie doch auf dem Mond, zertrat ihn aber nicht. Doch bei all ihrer

---

»Zerbrochene Speere liegen auf allen Wegen
In unserem Gram haben wir uns das Haar zerrauft
Unsere Häuser verloren die schützenden Dächer
Sie haben jetzt rote Wände, vom Blut.

Würmer kriechen auf Straßen und Plätzen
Mit Kot und Blut sind die Mauern getüncht
Das Wasser ist rot wie Gerberlohe
Und wenn wir es trinken
Schmecken wir Tränen.

An den staubigen Ziegelmauern
Zerstoßen sich die leeren Hände
Wir haben unser Erbe verloren, unsere Stadt ist tot
Die Schilde unserer großen Krieger
Retteten nichts.

Wir haben trockene Zweige und Schilfgras gekaut
Mit Staub und Ziegelbrocken stopften wir uns den Mund
Wir haben Eidechsen, Ratten und Würmer gegessen ...

Man setzte einen Kopfpreis auf uns alle
Auf die jungen Männer, die Priester, die Knaben und Mädchen
Ein armer Mann war nur zwei Handvoll Mais wert
Oder zehn Mooskuchen oder zwanzig salzige Queckenkuchen.

Gold, Jade, wertvolle Kleider, Quetzalfedern
Alles was einst kostbar war
Jetzt ist es wertlos ... «

zit. nach: M. León-Portilla / R. Heuer, *»Rückkehr der Götter«. Die Aufzeichnungen der Azteken über den Untergang ihres Reiches*, Frankfurt a.M. 1986, 102f.

Größe war diese Frau nicht eine Göttin. Sie trug nicht, wie die indianischen Götter, eine Maske, und schon ihr vor Mitleid bebendes Antlitz sagte jedem, der sie betrachtete, daß sie die Mutter voll Erbarmen sei.«[39] Daß die Virgen um die Erbauung eines Tempels bittet, kann so verstanden werden: Der Tempel drückt die Kontinuität zur Vergangenheit und gleichzeitig etwas Neues aus. Die Blumen und die Musik sind das deutlichste Zeichen für Gottes Gegenwart und das neue Leben, das von diesem Ort ausgehen soll. Das sind einige Interpretationselemente, um Guadalupe besser verstehen zu können. Worin besteht, so ist nun zu fragen, das für die eroberten Indigenas Befreiende, aus dem sie ihre Widerstandskraft angesichts einer übermächtigen Kolonialmacht und einer ihnen aufgezwungenen fremden Religion beziehen konnten?

Guadalupe ist wie eine kollektive Stimme, die dem eroberten Volke sagt: Wir sind zwar erobert, aber nicht vernichtet worden. Man kann uns nicht austilgen. Die theologisch wohl relevanteste Aussage findet sich im Vers 22 des *Nican Mopohua*, wo die Jungfrau zu Juan Diego sagt: »Wisse und bewahre es sicher in deinem Herzen, geringster meiner Söhne, daß ich die immerwährende Heilige Jungfrau Maria, Mutter des Gottes der einzigen Wahrheit, Téotl, dessen durch wen wir leben, des Schöpfers der Menschen, des Gebieters dessen, was nah und beisammen liegt, des Herrn des Himmels und der Erde bin.« Die Morenita sagt in dieser Selbsterschließung dem »bedeutungslosen« Indio Juan Diego, daß *sie* die Mutter der alten (besiegten und gestorbenen) Nahuagötter ist, und die Virgen gewinnt damit den verachteten und zerstörten Reichtum des Náhuatl für das Christentum zurück.[40] Das war für die Evangelisierung von großer Bedeutung, weil das Guadalupe-Ereignis »eine Berichtigung sowohl des Inhalts als auch der Methode der frühen Evangelisierung in Mexiko« darstellt.[41] »Zur Zeit der Erscheinungen errichteten die Spanier auf den Ruinen der Aztekentempel Kirchen. Die einstige Größe und Macht von Tenochtitlán-Tlatelolco (der ursprüngliche Name der heutigen Stadt Mexiko) wurde in die Herrlichkeit des neuen Spanien umgewandelt. Juan Diego (aber) getraute sich, das Machtzentrum aufzusuchen, und verlangte mit übernatürlicher Autorität ..., daß die Mächtigen ihre Pläne ändern und einen Tempel bauen – ein Sinnbild für die neue Lebensweise –, und zwar nicht, wie die Pläne Spaniens dies vorsahen, im Stadtzentrum, sondern dem Verlangen des Volkes entsprechend im (armen) Stadtviertel von Tepeyac.«[42] Wer sich zu bekehren hatte war also nicht ein Indigena, sondern der Erzbischof von Mexiko, der einem einfachen Mann aus dem von den Spaniern eroberten Volke nicht glauben wollte. In der Stadt[43] wird zwar der »wahre

---

[39] V. ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol*, 75. Weitere Elemente der Deutung und auch weiterführende Literatur finden sich bei H. RZEPKOWSKI, *Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung*, 177ff.

[40] Vgl. C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt*, 51ff.

[41] Ebd., 52.

[42] V. ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol*, 76. Vgl. E. HOORNAERT, »La evangelización según la tradición guadalupana«, in: *Religiosidad popular*, hg. von EQUIPO SELADOC, Salamanca 1976, 260–279, bes. 269ff.

[43] Zur »machtpolitischen« Bedeutung der Stadt Mexiko in diesem Zusammenhang vgl. die Interpretation von J. LAFAYE, »La emancipación espiritual de Nueva España«, in: DERS., *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México 1984, 136–153, bes. 146ff.

Glaube« gelehrt; auf dem Hügel des Tepeyac aber verwandelt sich die Welt des Todes in eine Welt des Lebens: den Armen wird ihre Würde zurückgegeben. »Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß sich der Sitz der Evangelisierung nicht am selben Ort befindet wie der Sitz der Herrscher.«[44]

Die Guadalupe-Überlieferung hat auf eine neue Weise Identität ermöglicht, um welche die Indigenas aufgrund der Zerstörung ihrer kulturell-religiösen Traditionen und wegen einer nicht inkulturierten Evangelisierung gebracht wurden. Worin diese Identität jedoch genau besteht, ist schwer auszumachen, weil sich in ihr sowohl ursprünglich indianische als auch christliche Elemente finden lassen und eine entsprechende Differenzierung bzw. Identifizierung sehr schwierig bleibt. Es ist deshalb wohl zutreffend, wenn gesagt wird: »Tepeyac bedeutet den Beginn der Zurückeroberung und die Geburt der mexikanischen Christenheit.«[45]

Für die Betroffenen bedeutete dies freilich nicht allein Verlust von Identität, sondern gleichzeitig auch »Heimatlosigkeit«. Wie nachhaltig gerade diese Heimatlosigkeit wirkt, zeigt sich beispielsweise in einem Text, den indianische Pastoralträger auf dem Treffen von Caymbe (Ecuador) 1986 formulierten. Darin schreiben sie: »Wir haben keine eigene Identität. Wir tragen so viele, uns von außen umgehängte Lumpen am Leib, daß wir weder diese Lumpen sind, noch wissen, was darunter steckt. Man hat uns unsere Mutter entrissen, um uns eine andere zu geben. Sicher ist nur, daß wir jetzt überhaupt keine Mutter mehr haben. Zwei Identitäten streiten miteinander in uns: die indianische und jene, die uns durch die religiöse Erziehung aufgenötigt wurde. Wir sind schizophrene Wesen. Manchmal wissen wir nicht einmal, ob wir überhaupt glauben. Den Glauben unseres Volkes haben wir verloren, aber auch zum Glauben, der durch die Kirche vermittelt wurde, haben wir keinen vollen Zugang. So können wir nicht leben, noch können wir darüber reden, ohne daß es uns innerlich vor Schmerz zerreißt.«[46]

---

[44] C. SILLER, *Hier wird der Reihe nach erzählt*, 55.

[45] V. ELIZONDO, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol*, 77.

[46] »Podemos hablar – Können wir sprechen?« in: *Orientierung* 51 (1987) 123. Vgl. auch die Erklärung von 50 Pastoralassistenten aus Brasilien, Paraguay, Peru, Panama und Mexico, die sich im Februar 1987 in São Paulo trafen. Deren Dokument »Reflexion über die fünfhundertjährige Evangelisierung Lateinamerikas«, abgedruckt in: *1992: Kein Grund zum Feiern. Die Kirche und die Eroberung eines Kontinents*, Bonn 1989 (Missionszentrale der Franziskaner: Berichte-Dokumente-Kommentare 42), 42f, spricht ebenso vom »Identitätsverlust«: »Ausgehend von der Geschichte stellen wir fest, daß dialektische Spannungen bestehen zwischen einem politisch-ökonomischen, kolonialen und sklavenhaltenden System und dem guten Willen und der Liebe zu den Eingeborenen von Missionaren und Bischöfen. Solche Spannungen gibt es auch heute noch in der Kirche zwischen Laien, Missionaren, Theologen und Juristen, die sich entweder für oder gegen die Sache der Indianervölker und der schwarzen Sklaven engagiert haben. Das alles war stets mit viel Schmerzen und Identitätsverlust verbunden, und führte – nicht selten unter Mitwirkung der Kirche – zur Ausrottung unterworfener Völker.«

3. »Die Stimme der Opfer«

Indigenas haben in den vergangenen Jahren mehrfach erklärt, es habe nie eine Entdeckung und authentische Evangelisierung Amerikas gegeben, vielmehr Völkermord, widerrechtliche Besitznahme der Gebiete, Zerstörung der sozio-politischen und kulturellen Organisationen, ideologische und religiöse Unterwerfung, und sie sehen sich bis heute einer permanenten Verletzung ihrer Grundrechte gegenüber.[47] Von den Unterdrückern wird gesagt, sie hätten sich nie um die Überzeugungen, die Kultur oder Geschichte der Indigenas gekümmert.[48] Was die Delegation Guatemalas, des Landes mit dem prozentual höchsten Anteil von Indigenas im südamerikanischen Halbkontinent, zur Sprache bringt, trifft mutatis mutandis die Situation zahlreicher anderer Regionen und Gruppen: »Sie massakrieren uns, verbrennen unsere Maisfelder und Häuser, nehmen gewaltsam unser Land in Beschlag, bringen unsere Überlebenden in Siedlungen unter, die sie Modelldörfer nennen und die unter militärischer Bewachung stehen. Durch Terrormaßnahmen zwingen sie uns, ihnen als Soldaten zu dienen und gegen unsere eigenen Brüder zu kämpfen. Systematisch vergewaltigen sie unsere Frauen und bringen unsere Alten um, damit die Weisheit und das geschichtliche Gedächtnis unseres Volkes untergehen. Sie benutzen die Religion, um uns untereinander uneins und ihnen gegenüber unterwürfig und gehorsam zu machen. Sie achten niemanden, weder die Kinder noch Mutter Erde.«[49] Die bekannte »Erklärung von Quito« vom 21. Juli 1990, die anläßlich des panamerikanischen Indiokongresses verabschiedet wurde, sieht darum im »Recht auf Land ... eine grundlegende Forderung der Indiovölker des Kontinents«, und die Versammelten erklären: »Wir bekräftigen unseren Entschluß, unsere Kultur, Erziehung und Religion als Fundament unserer Identität als Völker zu verteidigen, indem wir unsere eigenen Formen des geistigen Lebens, des Gemeinschaftslebens in inniger Beziehung zu unserer Mutter Erde wiedererlangen und weiterpflegen.«[50]

Von den Staaten verlangen die Indigenas-Organisationen das Ende jeglicher politischen Integrations- und Assimilationsversuche und der Instrumentalisierung der autochthonen Kulturen. Sie reklamieren ihre elementaren Rechte auf Grund und Boden und damit auf die natürlichen Rohstoffe und Bodenschätze, auf eigene Regierungs- und Erziehungssysteme u.a., um die eigene Identität bewahren zu können. Dazu gehört nicht zuletzt die Anerkennung ihres Glaubens und ihrer Religionsäußerungen. Das ist für die Sendung der Kirche und ihr Bemühen um Inkulturation nicht belanglos, sondern

---

[47] »Grundsatzerklärung der (in Quito, Ecuador, vom 30. Juni bis zum 6. Juli 1986 versammelten) Indianerstämme anläßlich der 500-Jahr-Feier der Entdeckung und der ersten Evangelisierung Amerikas«, in: *1992 – Kein Grund zum Feiern*, 44f.

[48] »500 Jahre Unterdrückung und Diskriminierung. Eine Botschaft der Eingeborenendelegation Guatemalas«, in: *1992 – Kein Grund zum Feiern*, 46–49, 46.

[49] *500 Jahre Unterdrückung und Diskriminierung*, 47.

[50] »Die drei Grundforderungen der Indios«, in: *500 Jahre Indiowiderstand. 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika. Die Indios melden sich zu Wort. Vom lateinamerikanischen Indiotreffen in Quito August 1990*, hg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Berichte – Dokumente – Kommentare 45), Bonn 1990, 10–13, 12. Vgl. *La vision india. Tierra, Lengua y Derechos Humanos. Ponencias de un simposio que se llevó a cabo en el marco del 46° Congreso Internacional de Americanistas*, Amsterdam 1988; Leiden 1989.

unmittelbar wegweisend. Denn damit werden auch für das kirchliche Handeln »Holzwege« angezeigt und umgekehrt Prioritäten gesetzt, welche sich nicht aus einer allgemeinen »missionary policy« ergeben oder ableiten lassen, sondern von jenen her gesetzt werden, denen das befreiende Evangelium gilt. Die Berücksichtigung ihrer Situation und ihrer Forderungen schließt nicht bloß Respekt vor diesen Indioreligionen und Kulturen ein, sondern umfaßt auch das Ernstnehmen des von den Indigenas selbst geäußerten Anspruchs, das Evangelium in diesen ihren Kulturen Wurzeln schlagen zu lassen. Die Indios wollen »eine authentische Indiokirche mit einer eigenen Theologie, Liturgie und eigenen Ämtern«.[51] Dahinter stehen die Tatsachen, daß nach eigenem Urteil das westliche Christentum nach wie vor das bestimmende ist und die Inkulturationsbemühungen wenig zu fruchten scheinen. Für die augenblickliche Realität der lateinamerikanischen Kirche – so konstatieren unmittelbar Betroffene – ist es kennzeichnend, daß ihr »noch ein indianisches und ein schwarzes Gesicht fehlt«.[52] Das hängt wesentlich an der fehlenden Achtung der Andersartigkeit der Anderen, die für »zurückgeblieben und roh« gehalten wurden und werden. »Vielfalt galt als anstößiges Hindernis statt als Bereicherung für die Evangelisierung ... Jedoch stellen wir auch eine volkstümliche evangelisierende Präsenz fest, die von Armen, Frauen und Randgruppen getragen wird und den Glauben des lateinamerikanischen Volkes zutiefst geprägt hat.«[53] Die Marienfrömmigkeit, wie sie in der Verehrung der Morenita vom Tepeyac zum Ausdruck kommt und als Widerstandskraft im Kampf um die Bewahrung einer eigenen Identität wirksam ist, gehört mit dazu.

Die »Stimme der Opfer«, die national, kontinental und weltweit die Rechte der Indigenas und der Schwarzen geltend macht und einklagt, präzisiert unmißverständlich den Kontext der Rede von Inkulturation in Lateinamerika, weil von ihr nicht gesprochen werden kann, ohne zuvor und gleichzeitig deren elementares Recht auf Leben zu schützen und zu fördern. Jede Rede von Inkulturation, die nicht ihre Subjekte und deren sozio-politische und kulturell-religiöse Situation benennt, verfehlt darum leicht ihren Sinn und wird zu einer ideologischen Kompensation für verweigerte Solidarität, wie sie im Falle der bedrohten Indigenas und der vergessenen Schwarzen unmittelbar geboten ist.[54] Dabei handelt es sich nicht etwa um ein regionales Problem, das andere aus ihrer Verantwortung entläßt. Die Menschenrechtsverletzungen, welche die Indigenas Lateinamerikas erfahren, können nicht als ein »Sonderproblem eines bestimmen Landes« abgetan werden, sondern stellen eine Menschheitsfrage dar. »Sie sind ein Überlebensproblem der Menschheit insgesamt. Denn Menschenrechte sind unteilbar. Was heute den Indios angetan wird, kann morgen auch anderen Völkern passieren und geschieht

---

[51] »Botschaft der Hoffnung« (hervorgegangen aus der Tagung der »Indiopastoral« vom 27. August bis zum 2. September 1990 in Quito), in: *500 Jahre Indiowiderstand*, 14–17, 16.

[52] »Reflexion über die fünfhundertjährige Evangelisierung Lateinamerikas«, in: *1992 – Kein Grund zum Feiern*, 42.

[53] Ebd., 43.

[54] Vgl. P. SUESS, »Lateinamerika zwischen Konquista und Befreiung. Freiheit, Sklaverei, Zivilisation: zur Sache der Indios und Afroamerikaner«, in: *500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung – Wirtschaft – Politik – Religion*, hg. von H. WALDENFELS, Bonn 1993, 127–145, 141.

ihnen auch.«[55] Insofern ist das praktische Verhalten der Kirche den Indigenas und Schwarzen gegenüber und der pastorale Weg, den sie für eine Inkulturation des Evangeliums heute einschlägt, über den kontinentalen Raum hinaus von grundlegender Bedeutung und auch weltkirchlich relevant.[56]

Summary

The need to inculturate the holy Gospel presupposes a recognition and appreciation of the culture of foreigners and of others in their difference. The history of Latin-American missions demonstrates that, as they were orientated on stereotyped perceptions on the part of the missionaries, they largely failed to achieve inculturation. The Morenita of Tepeyac can serve as an example of the attempt of the indigenous population to confront the attempted inculturation of the Christian faith and to prevent the destruction of their own religious world. The theological importance of the event of Guadalupe is revealed through a change of perspective: from the point of view of the people, who had been missionized under Spanish colonial rule, Guadalupe means the rebirth of their suppressed religious identity. The attempt at inculturation in accordance with the socio-political and cultural-religious situation of their people is now a pressing concern of the Latin-American Church, which still lacks an Indian and a Black face, just as it is a necessary concern of the Church in general.

---

[55] E. KLINGER, »Die Menschenrechte der Indios – ein vergessenes Kapitel der Neuevangelisierung Europas«, in: *Entdeckung – Eroberung – Befreiung. 500 Jahre Gewalt und Evangelium in Amerika*, hg. von W. DREIER u.a., Würzburg 1993, 116–140, 124.

[56] Vgl. die sorgfältige Analyse von L. WECKEL, »Wie sich Texte ändern ... Ein Vergleich von Kommissionstexten und Schlußdokument«, in: *Retten, was zu retten ist? Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*, hg. von N. ARNTZ, Luzern 1993, 154–173, bes. 161ff. Wie E. ROSNER formulieren kann: »Die Indios, 500 Jahre lang Kirchenvasallen, haben ein Vorrecht vor allen anderen asiatischen oder afrikanischen Völkern auf ihre eigene und eigenständige Kirche« (*500 Jahre Indiowiderstand*, 12) ist mir aus verschiedenen Gründen unerklärlich.

ETHIK UND EKSTASE

Beobachtungen über den Einfluß von Konfuzianismus und Schamanismus auf die koreanischen Kirchen

von Lutz Drescher

»Schamanin im Bauch – Christin im Kopf«, so lautet der provozierende Titel der deutschen Übersetzung des vielbeachteten Buches der koreanischen Theologin Chung Hyun Kyung.[1] »Konfuzianistisch im Verhalten«, so hätte wohl hinzugefügt werden müssen, wenn auch der männliche Teil der koreanischen Bevölkerung in den Blick genommen worden wäre. Buddhismus, Schamanismus und Konfuzianismus sind die drei großen Traditionen Koreas. Vor allem Schamanismus und Konfuzianismus haben in einem hohen Maße Weltauffassung, Lebensgefühl und Verhalten der Menschen in diesem Land geprägt. Im folgenden soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit sich diese beiden religiösen Traditionen auf die kaum mehr als hundert Jahre alten protestantischen Kirchen Koreas ausgewirkt haben.

Es kann dabei nicht darum gehen, die Gesamtheit des kirchlichen Lebens in Korea, das in seiner Lebendigkeit ganz sicher eine Herausforderung für Christen in Deutschland darstellt, zu beschreiben.[2] Auch ist nicht an eine umfassende Darstellung (neo-) konfuzianistischer Philosophie gedacht. Die meisten Koreaner sind so selbstverständlich in den Grundeinstellungen ihres Lebensumfeldes verwurzelt, daß ihnen kaum bewußt ist, »daß viele ihrer grundlegenden Ideen und Werte von konfuzianistischen Lehren herkommen«.[3] Ähnliches gilt für den Schamanismus. Obwohl nur eine Minderheit der Koreaner an schamanistischen Ritualen teilnimmt, sind sie gleichwohl in ihrem Lebensgefühl stark vom Schamanismus geprägt.[4] Die vorliegende Darstellung ist ein Versuch, diesen beiden Traditionen im Alltag kirchlichen Lebens nachzuspüren, ihre Auswirkun-

---

[1] CHUNG HYUN KYUNG, *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart 1992.

[2] Vgl. hierzu: L. DRESCHER, »The End of the Growth: Protestant Churches in a Crisis«, in: *Activity News*, hg. v. National Council of Churches in Korea, 2/94.

[3] M.C. KALTON, »Korean Ideas and Values«, in: *Inculturation*, Bd. 2 (1987) No. 4, 3. Konfuzianistische Philosophie, die an den Universitäten gelehrt wird, und der im Alltag real existierende Konfuzianismus klaffen mindestens so weit auseinander wie die christliche Hochschultheologie und der alltäglich gelebte Glaube von Christen in Deutschland. Mir ist bewußt, daß die folgende Darstellung mit ihrer Kritik an den hierarchischen Beziehungen der Philosophie des Konfuzius nicht voll gerecht wird, der Gedanken »in statu nascendi« geäußert hat: »Es ist falsch, dem Konfuzius jene Verengungen zuzuschreiben, die erst im Konfuzianismus wirklich wurden« (K. JASPERS, *Die maßgeblichen Menschen*, München ^{9}1986, 159).

[4] Vgl. HAHM PYONG-CHOON, »Shamanism and the Korean World-View, Family Life-Circle, Society and Social Life«, in: R.W.I. GUISSO / YU CHAI-SIN, *Shamanism: The spirit World of Korea*, Berkeley 1988, 60–97.

gen näher zu beschreiben und so zu einem tieferen Verständnis der koreanischen Kirchen beizutragen.

Annäherungen mit dem ersten Blick

Auf den ersten Blick hat das, was man »Inkulturation des Evangeliums« nennt, in Korea nicht stattgefunden. Die von den amerikanischen Missionaren mitgebrachten und ins Koreanische übersetzten Gesangbuchlieder erinnern kaum an den wilden Klang der Trommeln, Gongs und Zimbeln schamanistischer Rituale oder an das komplizierte Tongeflecht traditioneller Hofmusik.[5] Auch die Gottesdiensträume wirken eher nüchtern, und die Liturgie der Gottesdienste unterscheidet sich nicht von der, der wir irgendwo sonst auf der Welt begegnen können.

Dennoch gibt es Unterschiede. Beim näheren Hinsehen und Hinhören wird deutlich, daß eine Spur leidenschaftlicher gepredigt, intensiver und länger gebetet und lauter und mit mehr Beteiligung gesungen wird. Schamanistisches Pathos im Gottesdienst? Bei den Inhalten der Predigten fällt auf, daß es vielfach nicht um die Frage der Rechtfertigung, sondern der »Rechtschaffenheit«, einem Zentralbegriff des Konfuzianismus, geht. Diese Beobachtungen weisen darauf hin, daß auch die Kirchen, ebenso wie die koreanische Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, einerseits von konfuzianistischem *Ethos* und andererseits von schamanistischem *Pathos* geprägt sind.

In den stärker fundamentalistisch orientierten Kirchen ist das konfuzianistische Ethos besonders auffallend. Doch auch dort, vor allem in den fast ausschließlich von Frauen besuchten Morgengebeten, begegenen pathetische Züge. In den charismatischen Kirchen hingegen ist das schamanistische Pathos stärker zu spüren. Gleichwohl finden sich auch dort Spuren des Konfuzianismus, nicht zuletzt in den meist von Männern gehaltenen Predigten und den von Männern dominierten kirchlichen Strukturen.

Annäherung mit dem zweiten Blick: Konfuzianistische Werte und Verhaltensweisen ...

Die Lehre des Konfuzius (551–479 v.Chr.) oder Kong-Cha, wie er im Koreanischen genannt wird, erreichte Korea schon im ersten Jahrhundert v.Chr., wurde aber erst während der Yi-Dynastie (1328–1905) zur herrschenden Staatsideologie.[6] Unter den Ländern Ostasiens ist Korea, das sich bis Ende des letzten Jahrhunderts, von seinen Beziehungen zu China abgesehen, fast vollständig von der Außenwelt abschloß und als

---

[5] In dem von fast allen Denominationen benutzten koreanischen Gesangbuch sind unter 558 Liedern nur 26 Lieder koreanischer Komponisten zu finden, die zudem in ihrem Klang weitgehend westlichem Liedgut nachempfunden sind. »Trommeln sind etwas Heidnisches, und es hat einige Überzeugungsarbeit gekostet, bis unsere Gemeinde akzeptiert hat, daß wir sie im Gottesdienst benutzen«, sagte ein junger methodistischer Pfarrer, der zu den wenigen gehört, die versuchen, koreanische Klänge auch für den Gottesdienst fruchtbar zu machen.

[6] Vgl. F. Vos, *Die Religionen Koreas*, Stuttgart 1977, 158 u. 163.

»Hermit Kingdom« bekannt war, sicher dasjenige, in dem konfuzianistische Vorstellungen und Verhaltensweisen den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt haben.

Bekanntlich ist Konfuzianismus im eigentlichen Sinne keine Religion, sondern ein ethisches System, das die Beziehungen der Menschen zueinander regelt und Ordnung und Harmonie in Familie und Staat zum Ziel hat. Während in westlichen Kulturen das Individuum hohe Geltung hat und Selbständigkeit und Unabhängigkeit einen hohen Wert darstellen, stehen hier das Kollektiv und vor allem die Familie im Mittelpunkt. Der Mensch wird grundsätzlich als »Mensch in Beziehung« gesehen.[7] Menzius (327–289 v.Chr.) nennt fünf Grundbeziehungen. Vier dieser fünf, nämlich die zwischen Herrscher und Volk, Eltern und Kindern, Älteren und Jüngeren, Mann und Frau, sind dabei hierarchisch strukturiert; nur gleichaltrige (!) Freunde stehen auf derselben Stufe. Die konfuzianistischen Grundtugenden, die in ihrer Bedeutung vielschichtig sind und nur ungenügend ins Deutsche übersetzt werden können, sind:

Li (kor.: Ye) = Sittlichkeit (im Doppelsinn von »Sitte«, »Überlieferung« und »sittlich« das »moralisch Richtige«); Ren (kor.: In) = Humanität oder Zwischenmenschlichkeit; Yi (kor.: Ui) = Rechtschaffenheit; Xiao (kor.: Hyo) = Achtung den Eltern gegenüber; Zhong (Kor.: Chung) = Loyalität.[8]

Die Achtung, die Kinder den Eltern gegenüber erweisen, gilt nicht nur zu deren Lebenszeit, sondern reicht weit darüber hinaus. Hier haben die Rituale der Ahnenverehrung ihre Wurzeln.[9] Xiao, das häufig als »Pietät« übersetzt wird, verdeutlicht, daß die konfuzianistischen Grundhaltungen auch eine religiöse Dimension haben.

Auch das moderne Korea ist in den Familienstrukturen,[10] im Bildungswesen,[11] in Politik[12] und Wirtschaft[13] nach wie vor weitgehend von konfuzianistischen Werten und

---

[7] M.C. KALTON vergleicht in seiner Studie westliche und östliche (konfuzianistische) Werte und Ideen und stellt dem Konzept des Individualismus ein Konzept der »human interrelatedness« gegenüber sowie dem Ideal der »Independence« ein Ideal der »Interdependence«: DERS., *Korean Ideas and Values*, 5 u. 11.

[8] Vgl. H. SCHLEICHERT, *Klassische chinesische Philosophie*, Frankfurt 1980, 23f. In Korea werden oft auch nur vier solcher Tugenden genannt: Neben Ren, Li und Yi noch Chih (kor.: Chi) = Einsicht. Vgl. auch ebd., 50, und F. VOS, *Die Religionen Koreas*, 167.

[9] Diese Rituale und die dazu nötigen Vorbereitungen beschreibt ausführlich S. DWAN, »Korean ancestral rites«, in: *Inculturation*, Bd. 2 (1987) No. 1 u. 2. Dort wird auch der sogenannte Ritenstreit und dessen Entwicklung dargestellt. Inzwischen nehmen viele Christen an Ritualen der Ahnenverehrung teil, wobei sie jedoch nicht die rituellen Verbeugungen machen, sondern einfach ein Gebet sprechen. In christlichen Familien findet an Totengedenktagen oft auch ein kleiner Gottesdienst statt.

[10] Die Familie, nicht das Individuum gilt als die grundlegende Einheit der Gesellschaft.

[11] Im Konfuzianismus hat Bildung einen hohen Wert: M.C. KALTON zitiert Yulgok (Yi I. 1536–1548), den großen Philosophen der Yi-Dynastie : »As for man's life in this world, except for the learning there is no way, to become fully human« (M.C. KALTON, *Korean Ideas and Values*, 13). Das gegenwärtige Bildungswesen wird vielfach kritisiert, denn der Schwerpunkt liegt eher auf der Anhäufung von Wissen als auf der Ausbildung kritischer Denkfähigkeit. Bis heute scheint ein Wort des Konfuzius prägend zu sein: »Ich habe einst ganze Tage nicht gegessen und ganze Nächte nicht geschlafen, um nachzudenken – ohne Erfolg! Es kommt dem Lernen nicht gleich« (zitiert nach H. SCHLEICHERT, *Klassische chinesische Philosophie*, 26).

[12] Der ideale Staat mit geordneten Verhältnissen ist ein Leitbild, das in den konfuzianistischen Lehren eine zentrale Stellung einnimmt. Gleichwohl wird heute darauf hingewiesen, daß gerade aufgrund dieser Lehren die Ausbildung eines demokratischen Gemeinwesens behindert wurde. Insbesondere Frauen statuieren einen Zusammenhang zwischen dem konfuzianistischen Patriarchalismus und dem Militarismus der koreanischen Gesellschaft.

[13] Das Wirtschaftswachstum in Korea wird von manchen Autoren zumindest teilweise auf die geltenden konfuzianistischen Werte zurückgeführt. Kritisch dazu: W. BUERKLIN, *Die vier kleinen Tiger*, München 1993, 11 u. 213.

Verhaltensmustern geprägt. Im Vergleich zu westlichen Gesellschaften herrscht in den Familien, aber auch in anderen Gruppen ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl, zu dessen Kehrseite gehört, daß leicht in Kategorien von »wir« einerseits und »die anderen« andererseits gedacht wird. Mit welcher Hochachtung älteren Menschen begegnet wird ist auffallend. Dies stärkt allerdings auch hierarchische Beziehungen im gesellschaftlichen Gefüge, weil auch hier – ebenso wie in der Familie – der Vorrang des Älteren vor dem Jüngeren und des Mannes vor der Frau Geltung hat. Ein Blick auf die Sprache ist aufschlußreich: Es gibt nicht nur wie im Deutschen zwei Anredeformen, die Nähe und Distanz signalisieren (Du und Sie), sondern sechs Höflichkeits*stufen*. Es gibt beispielsweise kein Wort, das einfach den Bruder oder die Schwester bezeichnet; es wird stets unterschieden zwischen älteren und jüngeren Geschwistern, und entsprechend ist die Wahl der Höflichkeitsstufe, mit der Geschwister einander anreden.

... und die Kirchen?

Die weitgehend ungebrochene Prägung der Gesamtgesellschaft durch den Konfuzianismus hat auch Auswirkungen auf das kirchliche Leben. Die hierarchischen Strukturen der Gesellschaft spiegeln sich auch in der Kirche wider. An der Spitze der Gemeinden steht der Pfarrer, ihm folgen in der Rangfolge der Älteste, sodann »verdiente« Mitglieder, »Kwonsa« genannt, danach Laiendiakone (»Chipsa«), danach in manchen Denominationen[14] Anwärter auf dieses Amt (»Kwonchal«) und schließlich das gewöhnliche Kirchenvolk. Die Vielzahl von Titeln hängt u.a. damit zusammen, daß in Korea möglichst vermieden wird, Menschen mit Namen anzusprechen.[15] Es ist sicher Folge eines konfuzianistisch bedingten Patriarchalismus, daß nur in den allerwenigsten der zahlreichen Denominationen Frauen zum Pfarr- oder Ältestenamt zugelassen werden, obwohl sie fast zwei Drittel der Gemeindeglieder stellen.[16] Es herrscht bei vielen, vor allem bei Männern, immer noch ein prinzipielles Denken in Kategorien von oben und unten, höherstehend und niedrigerstehend. Die Spannung zu der in den Evangelien bezeugten radikalen Geschwisterlichkeit Jesu ist offensichtlich,[17] wird aber erst im Zusammenhang der gesellschaftlichen Demokratisierungsprozesse der jüngsten Zeit thematisiert.

---

[14] Die protestantischen koreanischen Kirchen sind in etwa 120 Denominationen gespalten.

[15] Dies geht zurück auf die konfuzianistische Lehre von der »Richtigstellung der Bezeichnungen«. Konfuzius: »Es sei Fürst Fürst, Minister Minister, Vater Vater, Sohn Sohn« (zitiert nach H. SCHLEICHERT, *Klassische chinesische Philosophie*, 28). Durch die Vergabe solcher Titel werden nicht nur gesellschaftliche Positionen zugeschrieben, sondern auch festgelegte Verpflichtungen eingegangen.

[16] Zur Auseinandersetzung von Frauen mit dem Patriarchalismus sei empfehlend hingewiesen auf: LEE-LINKE SUNG-HEE, *Frauen gegen Konfuzius*, Gütersloh 1991. Auch in der als fortschrittlich geltenden »Presbyterian Church in the Republic of Korea« (PROK), in der 1957 die erste Frau zur Ältesten und 1977 die erste Pfarrerin ordiniert wurde, sind laut einer Statistik von August 1993 nur 72 der 2.348 Ältesten und nur 52 der 1459 Pfarrer Frauen.

[17] PARK JONG-HWA stellt sowohl im Neokonfuzianismus wie in Theologie und Politik der ersten zumeist fundamentalistischen Missionare einen Legalismus fest. Gemeinsam ist eine einseitige Betonung des Gehorsams, was in den Kirchen dazu geführt hat, daß der Kommunikations- und Entscheidungsprozeß eher vertikal als horizontal gestaltet wird. Siehe DERS., *Das Ringen um die Einheit der Kirche in Korea*, unveröffentlichte Dissertation, Tübingen 1985, 54f.

Besuchern aus anderen kirchlichen Traditionen fällt das starke Zusammengehörigkeitsgefühl in koreanischen Kirchengemeinden besonders auf. Oft bilden die Gemeinden Ersatz für die im Zuge der Industrialisierung und Urbanisierung verlorengegangene Großfamilie. Auf der anderen Seite wurde gleichzeitig das Prinzip der absoluten Verpflichtung der Familie gegenüber[18] nun auch auf die Gemeindeebene übertragen. Häufig ist die Folge eine Tendenz zur Überidentifikation mit der eigenen Gemeinde. Nicht selten führen auch Koreaner Klage über einen auffallenden »Gemeindezentrismus«, zumal dieser häufig ursächlich gewesen ist für Spaltungen in der koreanischen Kirche.[19]

Die Pfarrer gehören zur Berufsgruppe der »Song-Chik-cha«. Dies wird im allgemeinen mit »Kleriker« übersetzt, bedeutet aber wörtlich: »jemand mit einem heiligen Beruf«. Ein Pfarrer, der an diesem Berufsbild leidet, drückte es einmal so aus: »Pfarrer kommen direkt nach dem lieben Gott, sind halb Mensch und halb Gott.« Sehr unbefangen werden ihnen ursprünglich messianische Titel wie »Knecht Gottes« zugesprochen.[20] Kritik an den Pfarrern ist nur schwer möglich, weil sie einem »heiligen Bereich« (Song-Yok) angehören und somit eine kaum zu hinterfragende Autorität darstellen. Bei einer 1991 durchgeführten Umfrage unter 520 Theologiestudenten über Erfahrungen im Umgang mit Pfarrern beklagen 32 Prozent der Befragten, daß sich Pfarrer autoritär verhalten.[21]

Viele der Predigten sind im wahrsten Sinne des Wortes »Moralpredigten«, in denen es um das rechte Verhalten des Christen geht. Beispielsweise lautete das Thema der Bibelwoche für Kinder und Jugendliche der im Nationalen Kirchenrat zusammengeschlossenen Kirchen 1992: »Reines Herz und rechtes Leben«. Dem deutschen Hörer stellt sich die Frage, ob in der Verkündigung von »Zuspruch und Anspruch«, »Gesetz und Evangelium« nicht eine allzu einseitige Akzentuierung zugunsten von Anspruch und Gesetz vorgenommen wird. Im Reden von Gott wird diese Tendenz ebenfalls sichtbar. In koreanischen Gottesdiensten wird Gott zwar meist auch als »Vater« angesprochen, zugleich wird aber im allgemeinen eine heute im Alltag nicht mehr gebräuchliche Sprachform gewählt, wie sie in alter Zeit Königen oder ganz hochgestellten Personen gegenüber benutzt wurde. Die Autorität Gottes als »König der Könige«, als »Herr des Himmels« wird hervorgehoben, die Distanz zwischen Gott und Mensch betont. Die konfuzianistischen Spuren im Gottesbild sind unübersehbar.[22]

---

[18] Vgl. H. SCHLEICHERT, *Klassische chinesische Philosophie*, 48.

[19] Vgl. LEE-LINKE, *Frauen gegen Konfuzius*, 58.

[20] Bei Konfuzius gebührt dieser Titel dem Herrscher und verpflichtet ihn zur Erfüllung des Auftrages des Himmels. Vgl. LEE DONG-JOO, *Koreanischer Synkretismus und die Vereinigungskirche*, Lahr 1991, 81f. Inwieweit solche Vorstellungen unbewußt nachwirken, bleibt letztlich ungeklärt.

[21] *Inculturation Korea*, 1992, 5. Als weitere Kritikpunkte werden genannt, Pfarrer seien selbstbezogen (19 Prozent) und neigten dazu, Untergebene unpersönlich zu behandeln (18 Prozent). Bei einem Praktikum im Frühjahr 1988 habe ich beobachtet, wie dem leitenden Pfarrer einer Gemeinde stets die Aktentasche getragen wurde. Einerseits ist dies Ausdruck koreanischer Höflichkeit, andererseits zeigt es aber auch, welche Stellung ihm zukommt. Zur selben Zeit war unter dem Stichwort »Abbau autoritärer Strukturen« (!) in den Zeitungen zu lesen, daß ab sofort der Präsident seine Tasche selbst trage.

[22] Zum vom Konfuzianismus beeinflußten Gottesbild vgl. KIM CHONG-SU, »Inculturation in Korean Catechetics«, in: *Inculturation*, Bd. 4 (1989) No. 1, 5–11. KIM stellt dar, wie von den ersten katholischen Christen die Leitbilder der

Das im Konfuzianismus angelegte Bemühen um Fragen des rechten Zusammenlebens fördert ein auffallend breites Interesse von Christen an gesellschaftlichen Prozessen. Das politische Engagement von Kirchen wird grundsätzlich auch von konservativen Theologen befürwortet.[23] Es dürfte also besonders interessant sein zu verfolgen, wie die Kirchen die neuen Herausforderungen aufgreifen werden, die sich ihnen durch den gegenwärtigen gesellschaftlichen Umbruch mit seinen raschen Veränderungen von Werten und Verhaltensweisen stellen. Dies gilt insbesondere für die schnell voranschreitende Demokratisierung weiter Bereiche des öffentlichen Lebens. Vor allem die in der Mittelschicht auf Sympathie stoßende Frauenbewegung trägt dazu bei, daß der Patriarchalismus an Boden zu verlieren beginnt. Während die Kirchen in der Frühzeit der Mission als »Agent von Veränderung« und als »modern und fortschrittlich« wahrgenommen wurden, stehen sie nun in der Gefahr, als »Hort überkommener Tradition« und somit als »altmodisch« und »undemokratisch« empfunden zu werden.[24] Schon jetzt gibt es Anzeichen, daß die Kirche mit ihren autoritären, klerikalen und patriarchalen Strukturen und in ihrer einseitigen Betonung ethischer Standards gerade von jungen Leuten immer kritischer gesehen wird. Der Ruf nach tiefgreifenden Reformen des kirchlichen Lebens nimmt zu und wird langfristig dazu führen, daß die Kirchen sich mit dem konfuzianistischen Erbe intensiver auseinandersetzen müssen.

Schamanistische Spiritualität ...

Während Konfuzianismus eher »Männersache« ist, in der Frauen nur eine untergeordnete Rolle spielen, ist der Schamanismus eine Religion in der Priesterinnen tonangebend sind. Während Konfuzianismus eine Weltauffassung ist, die eher in der gebildeten Oberschicht gepflegt wird, ist der Schamanismus die Religion der kleinen Leute, des Minjung. »Konfuzianismus und Schamanismus stehen in einem Konflikt miteinander. Konfuzianismus gründet sich auf intellektuelle, ästhetische und patriarchale Werte, während der Schamanismus eine Tendenz hat, durch religiöse Spontaneität,

---

Pietät gegenüber Eltern und der Loyalität gegenüber Fürsten auf Gott übertragen wurden. Vgl. auch: BROTHER ANTHONY (Taize), »Inculturation of the Heart«, in: *Inculturation*, Bd. 5 (1990) No. 3, 11–16. Die Frage ist zudem, ob nicht manche Aspekte des von Jesus von Nazareth verkündigten »Vaters« ausgeblendet werden oder gar nicht ins Bewußtsein kommen. Nur ein einziges Mal habe ich in einem Charismatischen Gottesdienst gehört, daß Gott als Vater in der Höflichkeitsform angesprochen wurde, in der Kinder von heute ihren leiblichen Vater ansprechen. In Anlehnung an Joh. 15,15 (»Euch aber habe ich Freunde genannt«), eine unter den oben beschriebenen Verhältnissen revolutionäre Aussage, habe ich in einer Predigt einmal dazu ermutigt, Jesus im persönlichen Gebet in derselben »niedrigeren« Höflichkeitsform anzusprechen, in der ein Freund angesprochen wird. Diese Anregung wurde von der Gemeinde sehr positiv aufgenommen.

[23] Bei einer Umfrage 1991 erklärten immerhin 49,3 Prozent von sich selbst als konservativ bezeichnenden Theologiestudenten das politische Engagement von Kirchen unter gewissen Umständen für geboten. Unter sich als progressiv bezeichnenden Studenten befürworteten 74,3 Prozent ein solches Engagement: LEE WON KYU, *Chongkyo Sahoehak* (Religionssoziologie), Seoul 1991, 244. Weitere Details über politische Einstellungen von Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften finden sich ebd., 309–320.

[24] Hinsichtlich der Frauen ist es unbestritten, daß in den Anfängen der koreanischen Kirche die Begegnung mit dem Christentum für viele befreiend war. Es waren Missionare, die die ersten (Hoch-)Schulen für Frauen gegründet haben und damit auch zur ihrer stärkeren gesellschaftlichen Anerkennung beigetragen haben.

emotionale Erfahrung, die dem Maternalismus eigene Toleranz und ein Durchbrechen der existierenden gesellschaftlichen ethischen Normen eine neue Ordnung im Unbewußten zu schaffen«.[25] Allerdings ergänzen sich beide in diesem Konflikt auch.

Schamanismus ist die Urreligion Koreas, die ihren Einfluß behielt, auch als vom 4. Jh. an der Buddhismus immer mehr Raum gewann. Beide wurden von der konfuzianistischen Yi-Dynastie (1328–1905) unterdrückt. Bis heute sind Schamaninnen gesellschaftlich weitgehend geächtet. Allerdings hat in jüngster Zeit der Schamanismus als ein spezifisches Phänomen der koreanischen Kultur eine Aufwertung erfahren. Park Il-Young, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an einer katholischen Hochschule, spricht von 50.000 Wahrsagern und Schamaninnen, die allein im offiziellen Wahrsagerverband zusammengeschlossen sind. Es ist davon auszugehen, daß ihre wirkliche Zahl mindestens das Doppelte beträgt und damit etwa doppelt so hoch ist wie die Zahl aller Pfarrer und Evangelisten.

Als Volksreligion führt sich der Schamanismus auf keinen Religionsstifter zurück, hat kaum heilige Schriften, keine Dogmen und keine festgefügten Institutionen, sondern nur eine mündliche Tradition, die durch Weitergabe von Wissen und Fähigkeiten von einer Generation zur nächsten überliefert wird.

Im Koreanischen werden Schamaninnen als »Mudang« bezeichnet. Das chinesische Zeichen für »Mu« zeigt Himmel und Erde, und zwei (tanzende) Menschen, durch die Himmel und Erde miteinander verbunden werden.[26] Die Mudang ist diejenige, die durch ihre Gesänge und ihren Tanz, durch ihre Ekstase eine Verbindung zwischen der irdischen und der himmlischen Welt herstellt, in die dann auch alle Besucher, die an einem Ritual (Kut) teilnehmen, einbezogen sind. Es gibt in Korea zwei Möglichkeiten, zur Mudang zu werden. Zum einen gibt es einen erblichen Schamanismus: Innerhalb einer Familie werden die zur Ausübung dieses Berufes notwendigen Fertigkeiten von einer Generation zur nächsten weitergegeben. Es gibt zum anderen auch die viel größere Gruppe der berufenen Mudang. Sie alle haben eine sogenannte Götter- oder Schamanenkrankheit erlitten, deren Heilung erst dann erfolgte, als sie einwilligten, Mudang zu werden. Psychologisch gedeutet: Sie alle erleiden einen psychischen Konflikt, der sich in psychosomatischen Symptomen niederschlägt und dessen Lösung die Übernahme der Rolle einer Mudang ist. Wichtig ist, daß es sich um eine Berufung handelt, die aus dem Leid geboren wird. Hierher rührt eine große Sensibilität für das Leiden anderer. Mit der Berufung verbunden ist eine Initiationszeremonie, die »Shin-naerim Kut« genannt wird und mehrere Tage andauert. »Naerim« bedeutet wörtlich »Niederkunft«, während »Shin« ein Begriff für transzendente Mächte ist, der Gott und Götter, Geist und Geister einschließt. Alle großen schamanistischen Zeremonien werden als »Kut« bezeichnet. Einer der Höhepunkte eines solchen Kuts und

---

[25] Siehe RHI BOU-YOUNG, »Shamanism and the Korean Psyche«, in: *Koreana*, Bd. 6/Nr. 2 (1992) 34.

[26] Vgl. PARK IL-YOUNG, *Minjung, Schamanismus und Inkulturation*, unveröffentlichte Dissertation, Freiburg (Schweiz) 1988, 45. Das Wort Schamanismus stammt aus dem Tungusischen; es ist abgeleitet von dem Wort »sa«, was Wissen bedeutet. Der Religionsethnologe J.F. THIEL definiert: »Der Schamane ist ein Mittler zwischen seiner Gruppe und den übermenschlichen Mächten. Die Mittlerfunktion übt er mit Hilfe der Ekstase aus, welche ihn befähigt, mit den Geistern zu verkehren, um seiner Gruppe anhand bestimmter Formen und Riten dienstbar zu sein« (J.F. THIEL, *Religionsethnologie*, Berlin 1984, zit. nach PARK IL-YOUNG, *Minjung, Schamanismus und Inkulturation*, 22).

gleichsam »Gütesiegel« für die Echtheit der werdenden Mudang ist ein Tanz auf scharfen Messern, in dessen Verlauf Orakel der Götter mitgeteilt werden. Solch ein Tanz ist nur im Zustand der Ekstase, im Zustand des »Ergriffenseins« von Göttern und Geistern möglich, und dies nach längeren Vorbereitungen und nach symbolischer »Selbsttötung« und Selbstauslieferung der Aspirantin an die Götter.[27] Durch diese Zeremonie wird sie geistige Tochter der anleitenden Mudang. Danach lernt sie durch die Teilnahme an Kuts über mehrere Jahre hinweg die Gesänge, Tänze sowie den Gebrauch der dabei verwendeten Gerätschaften. Erst dann beginnt sie selbständig Zeremonien durchzuführen. Die Berufung zur Mudang kann gelegentlich in sehr jungem Alter erfolgen, wie besispielsweise bei Chong Sun-Dok, die schon im Alter von acht Jahren nach dem Tod ihres Vaters und einer längeren, rätselhaften Krankheit zur Mudang wurde.

Als heute 27jährige Mudang, beschreibt Chong ihre Aufgabe, die sie manchmal als leidvoll erlebt, folgendermaßen: »Ich hoffe, daß ich dazu beitragen kann, daß dunkle Seelen wieder hell werden, daß sich ›Han‹, der ›Knoten in der Seele‹ von Menschen löst«.[28] Fast täglich wird sie in ihrer Wohnung von Menschen, die aus verschiedenen Gründen Hilfe brauchen, aufgesucht. Nach ihrer Aussage sind es Menschen, die krank oder seelisch belastet sind, geschäftliche Schwierigkeiten oder Konflikte im Familienleben haben. Es geht also um Fragen des materiellen, des körperlichen und des seelischen Wohlbefindens.

Im allgemeinen haben Mudang eine gewachsene Klientel, von der sie bei bestimmten Problemen aufgesucht werden. In Ekstase[29] übernehmen sie Wahrsagerdienste, führen kleinere Rituale durch und werden hin und wieder um die Durchführung eines Kuts gebeten, der je nach Anlaß Stunden oder sogar Tage dauert. Während eines Kuts, der manchmal auch als ein »Fest für die Götter« bezeichnet wird, handeln sie als Medium einer Vielzahl von Göttern und Geistern, deren Botschaften sie ausrichten.[30] Mudang könnten als Psychotherapeutinnen eines im Vergehen begriffenen Zeitalters bezeichnet werden, die in ihren Ritualen seelische Vorgänge in ständiger Interaktion mit den Hilfesuchenden inszenieren. Besonders eindrücklich wird dies beim Kut für die Seele eines Verstorbenen beobachtbar. Oft wird als Anlaß für einen solchen Kut angegeben, daß die Seele des Verstorbenen nicht zur Ruhe käme. Man darf vermuten, daß es die Seele des/der Hinterbliebenen ist, die ruhelos bleibt. Im Verlauf eines solchen Kuts gibt es eine Phase, in der die Schamanin von dem Geist des Verstorbenen besessen ist und

---

[27] Vgl. A.C. COVELL, *Folk Art and Magic*, New Jersey-Seoul 1986, 154ff.

[28] »Han« ist Schmerz, Erbitterung (nicht »Ver«-bitterung), Groll (nicht Haß) und Gram über erlittenes Unrecht. Wo Han »gelöst« wird, verwandelt er sich in positive, befreiende Lebensenergie. Vgl. SUH KWANG-SUN (David), »Shamanism: The Religion of Han«, in: DERS., *The Korean Minjung in Christ*, Hongkong 1991, 89–117. Vgl. auch L. DRESCHER: »Schmerz, der sich in Zorn verwandelt – Befreiung durch die Leidenden«, in: *Junge Kirche* 51 (1990) Nr. 1, 6–12.

[29] In der Ekstase liegt der Unterschied zu den vielen anderen Wahrsagern, die anhand von Büchern ein Horoskop erstellen oder sich des taoistischen I Ging bedienen.

[30] Zu jedem der Götter und Geister gehört ein anderes Gewand. Schlüpft die Schamanin, indem sie sich andere Kleider überzieht, jeweils auch in eine neue Rolle? Trifft eine tiefenpsychologische Deutung zu, nach der die Götter und Geister Verkörperungen von Aspekten des Unbewußten darstellen? Zum Verlauf eines Kuts vgl. S. DWAN, »Korean Shamanistic Rituals – Mood and Structure«, in: *Inculturation*, Bd. 2 (1987) Nr. 1, 29–37.

Problembereiche anspricht, die vor dem Tod unausgesprochen blieben. Dies ist gleichsam der Punkt der Katharsis, der Heilung ermöglicht, weil Verdrängtes ins Bewußtsein gehoben wird.[31] Kuts erfassen die ganze Bandbreite menschlicher Emotionen: Es wird geweint und gelacht; geklagt und getröstet; geschimpft, gedroht und ermutigt; geschrien und beruhigt; gefleht und gelobt; es gibt Streit und Versöhnung; Menschen brechen zusammen und stehen wieder auf. So zeigt sich diese Religion, in der Pathos eine große Rolle spielt.

Schamanismus ist bis heute die lebendige Urreligion Koreas geblieben. Verschiedene Religionswissenschaftler haben darauf hingewiesen, daß die Stärke des Schamanismus sich gerade in der Weise zeigte, wie es ihm gelungen ist, fremde Religionen, die in Korea Eingang gefunden haben, zu »schamanisieren«.[32] Besonders deutlich ist dies beim koreanischen Buddhismus. Es gibt kaum einen Tempel, zu dem nicht auch ein Seitentempel gehört, der dem in der schamanistischen Tradition bedeutsamen »Berggeist« gewidmet ist. Es wird gesagt, daß in diesem Seitentempel oft mehr gespendet werde als im Haupttempel.

... und die Kirchen?

»Auch wenn der Schamanismus von den meisten Christen als ›finsteres Heidentum‹ abgetan wird, hat er dennoch – vielleicht gerade wegen dieser Ablehnung – gleichsam durch die Hintertür Eingang in die christlichen Gemeinden gefunden«. Dieses Resümee zogen junge Pfarrer aus Gemeinden in Arbeiter- und Armenvierteln im Anschluß an ein Gespräch, das sie im Herbst 1993 mit der Mudang Chong führten. Fragen wir nach den Spuren des Schamanismus in den christlichen Gemeinden, stoßen wir unmittelbar auf die Emotionalität, die in vielen Gottesdiensten spürbar wird – besonders eindrücklich bei Nachtgebeten oder in den Gebetshäusern. Dort wird vor den eigentlichen Gottesdiensten manchmal stundenlang gesungen, geklatscht, manchmal auch von einzelnen getanzt. Auch wird beim Gebet nicht einfach stillgesessen, sondern der Körper windet sich, Menschen schlagen sich gegen die Brust oder strecken die Arme sehnsüchtig zum Himmel. Bei den gemeinsamen Gebeten wird der Schmerz herausgeschrien. Ebenso wird auch Dankbarkeit in höchsten Tönen zum Ausdruck gebracht. Dies alles begegnet nicht nur in den charismatischen Kirchen, sondern in abgeschwächter Form auch in den sonst nüchternen Presbyterianischen Kirchen.

Auch der Brauch selbst, Gebetshäuser aufzusuchen, mag seinen Ursprung im Schamanismus haben. Wie die heiligen Stätten des Schamanismus sind auch die christlichen Gebetshäuser am Rande der Städte unter Felsen und Bäumen, nach Möglichkeit in der

---

[31] Weitere Aspekte bei SUN SOON-HWA, *Women, Religion and Power: A comparative Study of Korean Shamans and Women Ministers*, unveröffentlichte Dissertation, Madison, New Jersey 1991, 15, 146; vgl. auch RHI BOU-YOUNG, *Shamanism and the Korean Psyche*, 32; SUH KWANG-SUN, *Shamanism: The Religion of Han*, 109.

[32] Vgl. CHOI JOON-SIK, »Shamanism in the context of Modern Korean Religion«, in: *Koreana*, Bd. 6, Nr. 2 (1992) 11; LEE DONG-JOO, *Koreanischer Synkretismus und die Vereinigungskirche*, 124f; KIM YOUNG-DONG, »Schamanismus als Herausforderung für die koreanische Kirche«, in: *Zeitschrift für Mission* 19 (1993) No. 2, 72–83.

Nähe einer Quelle, angelegt. Aus vielen Religionen ist bekannt, daß Felsen, Bäume und Quellen bevorzugte Orte der Gottesbegegnung sind. Christliche Gebetshäuser sind zuerst in der Kolonialzeit (1910–1945) entstanden, während der es immer wieder Christenverfolgungen gab, die die Christen zum Rückzug in die Berge zwangen. Fast alle koreanischen Christen suchen von Zeit zu Zeit Gebetshäuser auf, um ihren Glauben zu erneuern und zu vertiefen. Besondere Anziehungskraft entwickeln Gebetshäuser, in denen Heilungsgottesdienste stattfinden. Weithin bekannt ist das Beispiel einer charismatischen Evangelistin, der ungewöhnliche Heilungskräfte nachgesagt werden und zu der Tausende von Gläubigen strömen.[33]

Es hat den Anschein, als ob die priesterliche Funktion der Mudang, eine Verbindung zwischen Himmel und Erde herzustellen, auch auf die Pfarrer in normalen Gemeinden übergegangen ist. Es ist Tradition, daß der Pfarrer jeweils im Frühjahr und im Herbst alle Gemeindeglieder besucht und Hausgottesdienste abhält. Obgleich nach biblischer Aussage die Anwesenheit Christi überall dort verheißen ist, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln (Mt 18,20), wird doch von vielen Christen ein solcher Hausbesuch erlebt, als ob die Anwesenheit des Pfarrers die Präsenz Gottes in besonderer Weise garantiere. Dem wird dann auch dankbar Ausdruck gegeben durch eine besonders großzügige Spende.

Überhaupt ist die Spendenfreudigkeit der koreanischen Christen bemerkenswert. Möglicherweise hat auch dies seine Wurzeln im Schamanismus. »Ein begieriger Gott bringt dem Klienten besonders reichen Segen«, deutet eine Schamanin an.[34] Solcher Segen hat seinen Preis: Nicht nur die Gaben für den Altar mit seinen erlesenen Früchten und der Kaufpreis für ein ganzes Schwein, das bei der Zeremonie eine Rolle spielt, müssen aufgebracht werden, sondern auch Geldspenden in erheblichem Umfang werden erwartet. So können sich die Gesamtkosten eines Kuts leicht auf über 3000 Mark belaufen. Obwohl in den Kirchen immer wieder betont wird, daß das Opfern des Zehnten ein Akt der Dankbarkeit sei und ein sichtbares Zeichen dafür, daß das ganze Leben eines Christen Gott gehöre, sind doch immer wieder Aussagen zu vernehmen, die vermuten lassen, daß das Opfer von manchen entweder aus Angst vor dem Zorn Gottes gegeben wird oder aber, um sich des Segens Gottes zu versichern.

Weil der Segen Gottes als konkrete Wirkkraft verstanden wird, sind auch die Erwartungen, mit denen Menschen sich Kirchengemeinden zuwenden, sehr konkret. Die Teilnahme am Gemeindeleben ist nicht selten mit der Hoffnung verbunden, daß hierdurch das materielle, körperliche und seelische Wohlergehen insgesamt gefördert wird. Das biblische Leitmotiv der »Full-Gospel«-Gemeinde, die nach eigenen Angaben mit 700.000 Mitgliedern die größte Kirchengemeinde der Welt ist, belegt dies eindrücklich: »Mein Lieber, ich wünsche, daß es dir in allen Dingen gut gehe und du gesund

---

[33] Kritisch berichtete eine Fernsehsendung am 23.3.1994 (PD-Sujob MBC) über Gebetshäuser, von denen es derzeit 700–800 geben soll. Heilungsgottesdienste sorgen immer wieder für Schlagzeilen, weil Gläubige zu großen Geldspenden genötigt wurden oder Menschen wegen unangemessener Behandlung zu Schaden oder gar zu Tode kamen.

[34] Siehe SUN SOON-HWA, *Women, Religion and Power*, 68; RHI BOU-YOUNG, *Shamanism and the Korean Psyche*, 35, spricht von »bargaining«: »This give and take is a common feature of Korean human relations.«

seist, so wie es deiner Seele gut geht« (3 Joh 2).[35] Dies gilt in ähnlicher Form auch für viele Evangelisationen der stärker fundamentalistisch geprägten Kirchen. Die Botschaft dort ist nicht selten einfach: Glaube an Jesus, und deine Wünsche werden erfüllt!

Gott wird so zum Garanten für irdisches materielles Glück. Koreanische Theologen haben dazu kritisch angefragt, ob ein solcher utilitaristischer Glaube nicht das Christentum auf einen Schamanismus mit westlicher Maske reduziere.[36]

Das rasche Wachstum der charismatischen Kirchen, in denen großes Gewicht auf Glaubenserfahrungen und übernatürliche Phänomene gelegt wird, dürfte zumindest teilweise auf die schamanistisch geprägte Spiritualität vieler Koreaner zurückzuführen sein.[37] Weil Korea erst in allerjüngster Zeit in eine Phase der Säkularisierung eingetreten ist, ist der Großteil der Koreaner in einer geistigen Umgebung aufgewachsen, in der es als unhinterfragte Tatsache galt, daß in den Ritualen der Schamaninnen ein wirklicher Kontakt zu Geistern und Göttern hergestellt wird. In den charismatischen Kirchen ist an die Stelle der vielen Geister der Geist des einen Gottes getreten, der in den Gottesdiensten ganz real erfahren wird.[38] Kontrovers wird in der koreanischen theologischen Debatte die Frage behandelt, ob es sich dabei um eine legitime Taufe koreanischer Spiritualität und somit um eine notwendige Inkulturation handelt oder ob tendenziell eine synkretistische Schamanisierung des Christentums stattgefunden hat.[39] In jedem Fall wäre ein Urteil vorschnell, das die gegenwärtige kirchliche Praxis lediglich als ein Produkt der herrschenden Kultur kennzeichnete. Ein solches Urteil würde zudem die Chance verbauen, als Christen in Deutschland ein wirkliches Gespür zu bekommen für die aktuelle Herausforderung, vor die uns die koreanische Christenheit stellt.

---

[35] In der Broschüre der »Full-Gospel«-Church wird unter der Überschrift »The threefold blessings« (3) genannt: »1. Soul Prosperity, 2. Prosperity in all things, 3. A healthy life«.

[36] Vgl. das Gespräch zwischen HAN WANG-SANG, RYU TONG-SHIK, EUN CHUN-KWAN, »Must the Church overcome Shamanism?« in: *Inculturation*, Bd. 1 (1986) 28 u. 30; vgl. KIM YOUNG-DONG, *Schamanismus als Herausforderung für die koreanische Kirche*, 79.

[37] CHOI JOON-SHIK, *Shamanism in the context of Modern Korean Religion*, 12: »Some scholars argue, that the success Christianity has experienced in South Korea is the result of the rapidity with which it has been ›shamanized‹ and thus made more responsive to the needs of the common people... (This) is most pronounced in churches that emphasize the Holy Ghost and faith healing. In fact, these churches are in many ways Christian on the surface only since their contents differs little from that of Korean shamanism.«

[38] Dies verdeutlicht, warum das Gmeindewachstumskonzept der »Full-Gospel«-Church nur mit Einschränkungen in eine andere Kultur, zumal eine westliche, übertragen werden kann.

[39] Seit Jahren wird die »Full-Gospel«-Church immer wieder bezichtigt, »Sekte« zu sein. Eine der großen Presbyterianischen Kirchen (PCK) hat 1983 eine dahingehende Synodalerklärung verabschiedet, diese jedoch im September 1994 rückgängig gemacht. Auch LEE DONG-JOO, *Koreanischer Synkretismus und die Vereinigungskirche*, 136 u. 144, verneint diese Frage, wobei auch sie betont, daß »eine Gefahr erwachsen (kann), wenn die christliche Kirche ihren Glauben auf die unkontrollierte Geisterfahrung gründet.«

Annäherung mit dem dritten Blick

Mit dem dritten Blick, dem Blick des teilnehmenden Beobachters, eröffnen sich Fragen, die existentiell das Christ- und Kirche-Sein in Deutschland berühren.

Politisches Handeln

Konfuzianismus wurde als ein ethisches System beschrieben, »das Beziehungen von Menschen untereinander regelt und Ordnung und Harmonie in Familie und Gesellschaft zum Ziel hat«, d.h. es geht um ganz diesseitige Fragen des rechten Zusammenlebens von Menschen miteinander. Anstoß für die Herausbildung des konfuzianistischen ethischen Systems war die Unzufriedenheit mit den damals herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen. Eine ähnliche Unzufriedenheit hat koreanische Christen in Vergangenheit und Gegenwart dazu bewegt, in sozialen und politischen Fragen auf Veränderung hinzuwirken.

Hinsichtlich der Perspektive gesellschaftlicher Veränderungen gibt es allerdings entscheidende Unterschiede. Anders als der restaurative Gesellschaftsentwurf des Konfuzianismus, der die Wiederherstellung idealer Verhältnisse der Vorzeit zum Ziel hat,[40] sind Christen eher auf eine offene und damit auch gestaltbare Zukunft ausgerichtet. Anders als Konfuzius, dessen Ideal der »tugendhafte Herrscher« war,[41] betonen Christen demokratische Grundwerte und vor allem die Partizipation möglichst vieler Menschen an politischen Entscheidungen.[42]

Während sich 1919 Christen am Widerstand gegen die Kolonialmacht Japan in großer Zahl beteiligten, ist es heute eher eine Minderheit, die sich eines prophetischen Auftrages bewußt ist und sich beispielweise an Aktionen des stark gesellschaftspolitisch ausgerichteten Nationalen Kirchenrates beteiligt oder sich in den Minjung (Basis-)Gemeinden zusammengeschlossen hat.

Das konfuzianistische Erbe mit seiner Akzentuierung der Diesseitigkeit und der praktischen politischen Ethik mag für diese Christen das Ferment gewesen sein, durch dessen Wirkung sie mit geschärftem Blick in den biblischen Urkunden besonders solche Aussagen wahrgenommen haben, die sich mit dem Zusammenleben in Gemeinschaft und Gesellschaft befassen.

---

[40] Auch Konfuzius ging es dabei nicht einfach um »Nachahmung des Vergangenen«, sondern um »Wiederholung des ewig Wahren«, vgl. K. JASPERS, *Die maßgeblichen Menschen*, 135ff.

[41] Nach konfuzianistischer Lehre entstehen geordnete Verhältnisse fast von selbst, wenn ein tugendhafter Herrscher die Regierung übernimmt (vgl. H. SCHLEICHERT, *Klassische chinesische Philosophie*, 22ff). Die Popularität, die der nach 30 Jahren Militärherrschaft im Dezember 1992 gewählte erste zivile Präsident Koreas, Kim Young-Sam, genießt, hängt teilweise auch damit zusammen, daß er das Image eines integren Präsidenten bewußt pflegt.

[42] Vgl. dazu die »Erklärung der koreanischen Kirchen zur nationalen Wiedervereinigung und zum Frieden«, in: *Weltmission heute*, hg. vom EMW, 7 (1989) 47–52, und: *Commitment to a life towards Reunification*, hg. vom NCC Korea 1992, 7ff.

Deshalb galt ihr intensives Interesse den Prophetenbüchern und dem Urchristentum, und sie haben sich anstecken lassen von den Träumen und Visionen des »neuen Himmels und der neuen Erde, in der Gerechtigkeit herrscht« (2 Petr 3,13). Die Sehnsucht nach dem Reich Gottes, das unter uns seinen Anfang nehmen will, ist für sie keine Leerformel geblieben, und sie haben in ihrer Gesellschaft auszubuchstabieren versucht, was aus dem »Hunger und Durst nach Gerechtigkeit« (vgl. Mat 5,7) erwächst.

Ein Blick auf das Zeugnis dieser Christen in Tat, Wort und Leiden stellt uns Christen in Deutschland vor die Frage, ob wir uns nicht zu sehr mit den gegebenen Verhältnissen abgefunden haben.

Emotionale Frömmigkeit

Auch die intensive emotionale Frömmigkeit vieler koreanischer Christen, dürfte für uns – im positiven Sinn – »frag-würdig« sein. Schließlich empfinden gerade junge Leute kirchliches Leben in Deutschland als blutarm und emotional defizitär.

In Korea hingegen ist in vielen Kirchen zu beobachten, wie Menschen bei den gemeinsamen, oft lautstark vorgetragenen Gebeten (Tong-sung Kido) – nicht selten unter Tränen – Gott ihr Leid klagen, wie sie vor Gott ihr »Herz ausschütten« und dabei wirklich »Steine vom Herzen fallen«. Sichtbar wird, wie »Erleichterung« eintritt, sich »Knoten in den Seelen lösen« und etwas aufleuchtet von dem, was wir Erlösung nennen. Die Erfahrung, die den Psalmisten formulieren ließ, »Du hast mir meine Klage verwandelt in einen Reigen« (Ps 30,12) wird lebendig nachvollziehbar.[43]

Nicht minder intensiv ist auch die Fürbitte für andere. Sie bewirkt hin und wieder Erstaunliches. Ein junger Mann, der nach gescheiterter erster Ehe und nach beruflichem Mißerfolg nun auch noch von seiner Freundin, mit der er bereits eine längere Zeit zusammengelebt hatte, verlassen wurde, erzählt: »Ich hatte nur noch den einen Gedanken, sie umzubringen und dann mich selbst. Ich war außer mir vor Wut, und zugleich war mein Herz wie aus Stein. Alles gute Zureden hat nichts bewirkt, ist einfach an mir abgeprallt. Eines Abends saß meine jüngere Schwester neben mir und hat unter Tränen für mich gebetet. Da ist in mir eine Mauer aufgebrochen, und auch ich habe angefangen zu beten und zu weinen.« In den Tagen darauf besuchte er fast täglich Gottesdienste und Gebetsstunden und fastete mehrere Tage in einem Gebetshaus. Dabei wurde er immer von einem Familienmitglied und von mit-fühlenden und mit-betenden Gemeindegliedern begleitet. »Ich war damals dabei, mein Leben wegzuwerfen, und es ist mir neu geschenkt worden. Ein Wunder ist geschehen, ich bin ein neuer Mensch geworden.«

Sicher ließe sich dieses Wunder auch psychologisch als ein von tiefen Emotionen begleiteter Prozeß der Veränderung deuten, bei dem sowohl die Selbstheilungskräfte der

---

[43] Vgl. dazu die Erfahrungen, die SABINE BAUER, Mitarbeiterin des Evangelischen Missionswerkes in Südwestdeutschland, während eines Praktikums in einer Kirchengemeinde gemacht hat und im *Rundbrief* Nr. 8, 1994, beschreibt.

entscheidende Rolle gespielt haben. Ein koreanischer Pfarrer sieht es so: »Das Gebet und die Tränen der Schwester haben sowohl das Herz Gottes als auch das Herz des Bruders bewegt«. In vielen koreanischen Kirchengemeinden bewirken die Gebete und die Anteilnahme von Menschen erstaunliche Veränderungen.

Schließlich sei noch ein Blick auf ein Gebetshaus, das Halleluja-Gebetshaus am Rande Seouls, geworfen. In diesem Gebetshaus leben, von Angehörigen begleitet, ständig Menschen, die krebskrank sind und von Ärzten aufgegeben wurden. Einmal pro Woche finden dort Heilungsgottesdienste statt, an denen Tausende von Menschen teilnehmen. Die Evangelistin, die dieses Gebetshaus leitet, berichtet davon, daß sie die Gabe der Heilung durch Handauflegung erhielt, nachdem ihr kleiner Sohn unter Schmerzen gestorben und sie selbst durch diesen Verlust dem Wahnsinn nahe war. Wie bei den Mudang war auch diese Berufung eine, die aus dem Schmerz geboren wurde. Sie selbst hat zu ihrer Berufung ein zwiespältiges Verhältnis, steht noch nach Jahren gelegentlich erschrocken vor dem, was Gott durch sie bewirkt. Immer wieder bittet sie die Teilnehmer an den Gottesdiensten, dafür zu beten, daß sie nicht in die Versuchung gerät, vom »Gift der Arroganz« zu trinken. Immer wieder betont sie auch, daß nicht sie selbst wichtig sei, sondern allein Gott alle Ehre gebühre, ein Motto, das auch in großen Lettern über dem Eingang dieses Gebetshauses steht. Die Predigten der Evangelistin beeindrucken: Predigt und Gebet, Reden über und Reden mit Gott fließen ineinander; die eigenen Emotionen werden ausdrucksstark bekundet und setzen die Emotionen der anderen frei; da wird das Wort Gottes nicht nur verkündigt, sondern es wird mitreißend in Szene gesetzt, »Begeisterung« im tieferen Sinn des Wortes greift um sich. Zentrale Verkündigungsaussage ist fast immer: »Wirf dich ganz Gott in die Arme, vertraue dich ihm an mit Leib und Seele, ob krank oder gesund«, denn »ob wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn« (Rm 14,8). Es gibt viele Menschen, die davon berichten, daß sie in solchen Gottesdiensten geheilt wurden, auch wenn es bislang keine medizinisch-wissenschaftlichen Beweise dafür gibt. Sicher ist auch, daß viele Patienten dort gestorben sind. Dennoch macht die Bemerkung eines Besuchers dieses Gebetshauses nachdenklich: »Jeder stirbt einmal, aber es ist hier ein anderes Sterben. Versorgt von den Angehörigen, getragen von den Gebeten, schon aufgehoben von Gott, ist es ein getrostes Sterben«.[44]

Als nüchterne und »aufgeklärte« Europäer neigen wir dazu, auf solche Berichte zunächst mit Befremden und Ablehnung zu reagieren. Deutsche sind auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Dritten Reichs besonders skeptisch gegenüber allen Formen von »Begeisterung«. Dennoch stellen sich uns Fragen: Haben wir nicht verlernt, wirklich zu klagen, und uns deshalb in der Folge nur noch auf das »Jammern« beschränkt, dessen Kehrseite dann auch entsprechend »gedämpfte« Freude ist? Resultiert daraus nicht auch die unterschwellige Depressivität, die in kirchlichen Kreisen oft zu spüren ist? Ist uns, nachdem wir den ganzen Bereich der köperlichen und seelischen Heilung an Spezialisten delegiert haben, nicht teilweise das Gespür dafür verlorengegangen, daß es heilende Nähe und Anteilnahme gibt und wir als Gemeinde auch heilende Gemeinschaft

---

[44] Vgl. die autobiographischen Notizen der Leiterin des Gebetshauses KIM KEH-HWA, *Let me follow the narrow way*, Seoul 1989.

sein können? Glauben wir wirklich noch daran, daß Gebete eine Kraft sind, die etwas bewirken? Haben wir in unserem Reden von Gott die »Emotionalität« Gottes ausgegrenzt? Haben wir noch ein Gespür für seine Freude und Trauer, seine Liebe und seinen Zorn, seinen Schmerz und seine ganze Leidenschaft? Wenn in Gottesdiensten etwas von der Emotionalität und »Sinnlichkeit« Gottes spürbar wird, vermittelt sich auch seine Vitalität, seine Lebendigkeit und Lebenskraft. Der Blick auf die emotionale Frömmigkeit vieler koreanischer Christen führt uns vor Augen, wie rational, abstrakt und distanziert unser Reden von Gott oft ist. Auch wir bekennen uns zum lebendigen Gott, zum liebenden und in Christus mitleidenden Gott, aber wie kann das spürbar, wirksam und wirklich werden?

Schlußbemerkungen

Die Beobachtungen zu Konfuzianismus und Schamanismus in koreanischen Kirchen haben verdeutlicht, daß auch dort die in der Kultur vorhandene Weltauffassung, die Werte und Verhaltensweisen sich auf vielfältige Weise in der kirchlichen Verkündigung und Praxis ausgewirkt haben. Gleichwohl bietet die herrschende Kultur nicht nur Anknüpfungspunkte für die Verkündigung des Evangeliums, sondern sie eröffnet auch neue Blickwinkel auf dessen Verständnis. Dies birgt das Risiko sowohl eines einseitig konfuzianistischen wie auch eines einseitig schamanistischen (Miß-)Verständnisses des Evangeliums. Auf der anderen Seite aber besteht die Chance, daß bestimmte Aspekte des Evangeliums, die sonst leicht ausgeblendet bleiben könnten, auf dem Hintergrund dieser spezifischen Kultur besonders deutlich wahrgenommen werden. Letztlich ist es für Christen in *jeder* Kultur wichtig, immer wieder zurückzufragen, ob das, was wir in unserer jeweiligen Situation als *das* Evangelium verstehen, wirklich dem entspricht, was der Mann aus Nazareth gelebt und verkündet hat. Unsere je kulturell eingeschränkten Blickwinkel machen es unwahrscheinlich, daß wir dabei zu dem »reinen« Evangelium vorstoßen können. Meine Überzeugung jedoch ist, daß gerade ökumenische Begegnungen und die damit verbundene Möglichkeit, einen Einblick in unterschiedliche, kulturell bedingte Verstehensmöglichkeiten des Evangeliums zu bekommen, dazu beitragen können, ein wenig mehr von der *Fülle* des Evangeliums zu erfahren.

Summary

»Ethics and ecstasis – observations on the influence of Confucianism and Shamanism on Korean churches« is an attempt to discover traces of these two religious traditions within Korean Protestant churches, which at first glance appear rather western in outlook and liturgy.

After a description of how Confucian values and structures still permeate Korean society as a whole, a »second glance« will provide insights into how the churches, too, in their patriarchal, clerical and authoritarian structures and in the contents of their

teaching, are influenced by Confucianism. While this is true for all churches it is most obvious in fundamentalist denominations.

Shamanist traditions – as these have influenced the Korean way of life at large – have become most apparent in charismatic denominations, but they can be found in mainstream Protestantism, too.

There seems to be clear evidence, that the life and liturgy of Korean Protestant churches have to some degree been shaped by the two ancient cultural religious traditions that have remained powerful even in modern Korean society. These traditions, however, helped Korean Christians to rediscover certain Biblical dimensions which have obviously been neglected in western Christian thought. A »third glance« at Korean Churches therefore reveals some of the real challenges which Christianity in Korea puts before us today in deepening and broadening our understanding of the Gospel.

MODERNER OKKULTISMUS ZWISCHEN GLAUBEN UND WISSEN

von Hartmut Zinser

1. Geschichtliches: Vom Vernunftglauben zum Okkultglauben

1848 war nicht nur das Jahr der bürgerlichen Revolution in Deutschland und das Erscheinungsjahr des Kommunistischen Manifestes mit dem von Marx beschworenen Gespenst des Kommunismus, sondern zugleich das Jahr, in welchem von den Geschwistern Fox in Hydesville im Staat New York merkwürdige Klopfgeräusche in ihrem Hause als Mitteilungen des Geistes eines Verstorbenen gedeutet wurden und diese okkulte Deutung von einem aufnahmebereiten Publikum bereitwillig angenommen wurde. Von dort nahm, wenn man den Berichten glauben darf, eine Welle der Begeisterung ihren Ausgangspunkt. Diese verbreitete sich auch rasch nach Europa und führte bald zur Gründung von spiritistischen Zirkeln, in denen – wiederum den Berichten zufolge – Erstaunliches geschah. Bei abgedunkeltem Licht ließen Medien genannte Personen Tische schweben oder schwebten selber im Zimmer, lasen Gedanken oder ließen Gedanken sich materialisieren, machten Geisterschriften erscheinen und befragten schließlich sogar Tote.[1] Bald wurden an verschiedenen Orten Gesellschaften gegründet, die diese von den Naturwissenschaften für unmöglich gehaltenen, von den Geistes- und Sozialwissenschaften seit der Aufklärung[2] zu Gespinsten der menschlichen Phantasie erklärten Phänomene »seriös« untersuchen wollten, z.T. unter Beteiligung ausgewiesener Wissenschaftler.[3] Es war dies zugleich die Zeit, in der die Naturwissenschaften viele das Publikum in Erstaunen versetzende Entdeckungen[4] machte, die kaum weniger unwahrscheinlich waren als jene von den Okkultisten und Spiritisten mitgeteilten Phänomene, vor allem aber vom allgemeinen Publikum ebensowenig nachprüfbar. Dieses war durch den raschen Fortschritt der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit ihren immer aufs neue überraschenden Erfolgen wie ebenso durch die Bedingungen, unter denen diese Erkenntnisse gemacht wurden, in die Position des Glaubenden versetzt, dem es praktisch nur in Ausnahmefällen bei einer entsprechenden fachlichen Vorbildung und einem Zugang zu entsprechenden Labors möglich ist, diese

---

[1] Zum einzelnen vgl. z.B. die Berichte von F. MOSER, *Der Okkultismus. Tatsachen und Täuschungen*, Bd. 1 und 2, Zürich 1935.

[2] Vgl. I. KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*, 1766.

[3] Vgl. z.B. die Gründung der »Society for Psychical Research« 1882 in London.

[4] Man denke etwa an die von Hertz 1887/88 entdeckten elektromagnetischen Wellen, die – für den Menschen ohne Hilfsmittel unsichtbar – Fernwirkungen hervorbringen, durch Metallschichten dringen, kurz: den von der klassischen Mechanik aufgestellten Regeln wiedersprechen; diese Entdeckung eröffnete eine, wenn man so will, »andere Wirklichkeit«, deren Folgen zuletzt in der Computertechnologie die Welt verändert haben. Ebenso sei an die Entdeckung der Röntgenstrahlen und der radioaktiven Strahlen erinnert, um nur drei Beispiele genannt zu haben.

Erkenntnisse theoretisch nachzuvollziehen oder gar nachzuprüfen. Spätestens zu diesem Zeitpunkt verwandelte sich der Vernunftglaube der Aufklärung in einen Wissenschaftsglauben, der uns heute durch die weitere Spezialisierung der einzelnen Wissenschaften und ihrer Methoden freilich in ungleich größerem Maße aufgenötigt ist. Die Tatsache aber, daß die meisten Erkenntnisse vieler Wissenschaften »geglaubt« werden müssen und die »Spezialisten« sich vorbehalten, über richtig und falsch, möglich und unmöglich zu entscheiden, wird zum Vorbild eines intellektuellen Verhaltens, das auch von den Spezialisten und Medien des Okkultismus in Anspruch genommen wurde, die einem glaubensbereiten Publikum unter den von ihnen arrangierten Bedingungen erstaunliche »Experimente« vorführen konnten. Diese gehören allerdings heute zum alltäglichen Repertoire eines jeden Unterhaltungsmagiers.

Die modernen Wissenschaften verlangen vom Laien eine »Glaubensbereitschaft«.[5] Ein an der gesellschaftlichen »Vernünftigkeit« irregewordenes Publikum ist allzuleicht bereit, diese Glaubensbereitschaft auf alles zu übertragen, was mit dem Anspruch des Wissens auftritt. In diesem Glauben an ein »wissbares« Übernatürliches ließ sich dieses Publikum auch nicht erschüttern, als Magret Fox am 28.9.1888 die Tricks, mit denen sie und ihre Schwester das Publikum genasweißt hatten, offenlegte, wie ebensowenig durch die zahlreichen Überführungen und Selbstoffenbarungen von Medien, die wie Henry Slade zugaben, »daß alle seine angeblichen Manifestationen betrügerisch waren und sind, ausgeführt mittels Tricks«.[6] Im Gegenteil, man erhält den Eindruck, daß das Publikum reagiert wie der Parapsychologe Hans Bender. Dieser meinte aus der Überführung einer seiner Poltergeistmedien noch eine Bestätigung für seinen Okkultglauben ziehen zu können: Durch nichts sei bewiesen, daß auch die vor der Aufdekkung behaupteten Poltergeisterscheinungen durch ganz natürliche Verfahrensweisen zustande gekommen seien. Vielmehr sei das Medium durch die Untersuchungen dermaßen unter Druck geraten, daß es nun unter Beobachtung die Phänomene natürlich habe hervorbringen müssen, die vorher durch Psy-Kräfte entstanden seien.[7]

Es ist vielleicht nicht überflüssig, darauf aufmerksam zu machen, daß selbstverständlich der Glaube an eine wissenschaftliche Erkenntnis prinzipiell von dem in einer Religion geforderten Glauben an eine Offenbarung zu unterscheiden ist. Der Glaube an einen wissenschaftlichen Lehrsatz oder eine Erkenntnis ist immer nur ein bedingter, die früheren Erkenntnisse mögen durch weitere wissenschaftliche Arbeit korrigiert, sogar revidiert werden. Nur durch die prinzipielle Revidierbarkeit und Überprüfbarkeit von allem und durch alle ist der Anspruch der Wissenschaft auf Verbindlichkeit begründet. Wenn diese prinzipielle Revidierbarkeit aufgegeben wird, wird die Wissenschaftlichkeit aufgehoben. Für den religiösen Glauben hingegen ist die Offenbarung absolut. Wenn man den Glauben an die eine Religion konstituierende Offenbarung aufgibt, verläßt man

---

[5] Vgl. W. GUBISCH, *Hellseher, Scharlatane, Demagogen?* München-Basel 1961.

[6] Vgl. H.-G. STUMPF, *Entgeistert*, München 1991, 40. Vgl. auch O. PROKOP / W. WIMMER, *Der moderne Okkultismus*, Stuttgart 1987; H. BENDER (Hg.), *Macht und Ohnmacht des Aberglaubens*, Pähl 1993.

[7] Vgl. H. BENDER, »Der Rosenheim-Spuk«, in: *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie* 11 (1968) 104–112; DERS., »Moderne Spukforschung – Ein Plädoyer für eine vorurteilsfreie Forschung«, in: J. BELOFF (Hg.), *Neue Wege der Parapsychologie*, Freiburg 1980.

die soziale Gemeinschaft, die durch diesen Glauben konstituiert wird, und ebenso diese Religion. Glaubenssätze sind deshalb nur für ihre Anhänger, nicht für andere verbindlich. Die modernen Wissenschaften versetzen aber den Laien in die Lage dessen, der eine Erkenntnis oder einen wissenschaftlichen Lehrsatz für wahr halten muß – kaum ein Wissenschaftler wird einem fachlich unqualifizierten Laien im Ernst gestatten, die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu bezweifeln. Für das Laienpublikum – was die meisten Wissenschaften betrifft, gehören wir alle dazu – verwischen sich leicht diese Unterschiede in der Qualität des Glaubens. Auch wird diese Verwischung zumindest von einigen Spezialisten des Okkultismus oder – wie es seit Max Dessoir auch heißt – der Parapsychologie und schließlich im New Age gefördert, so daß man heute nicht nur unter Studenten die Meinung verbreitet findet, daß zwischen Wissen und Glaube kein wirklicher Unterschied bestehe.

Durch die sozialen Prozesse, in denen die modernen Wissenschaften Geltung erlangen, bringen die Wissenschaften, vor allem die Naturwissenschaften[8] selber die Glaubensbereitschaft hervor, die für den modernen Okkultismus konstitutiv ist. Der moderne Okkultismus ist deshalb als ein Produkt dieser Wissenschaften anzusehen, nicht als ein Rekurs auf religiöse und vorwissenschaftliche Vorstellungen und Praktiken, so sehr in ihm solche Verwendung finden. Dies wird auch durch die Art, wie seine Vorstellungen und Praktiken angeeignet werden, bestätigt. Die wichtigste Informationsquelle der Okkultanhänger sind Bücher und Zeitschriften;[9] andere Personen, wie zum Beispiel Erwachsene für Jugendliche, spielen nur eine untergeordnete Rolle. Die okkulten Kenntnisse beruhen nicht auf einer direkten Tradition, sondern werden vornehmlich durch Lektüre, also einen Bildungsvorgang, angeeignet. Ich habe den Okkultismus deshalb einmal als »Bildungsaberglaube« bezeichnet.[10]

Die Ursachen für diese Glaubensbereitschaft sind vielfältig, sogar in sich widersprüchlich; nicht zuletzt ist sie darin begründet, daß in den auf das »wirksame Verfahren« sich beschränkenden Wissenschaften der Mensch mit seinen Bedürfnissen, Hoffnungen und Ängsten nicht mehr vorkommt. Verwirrt in seinem religiösen Glauben und ohne die dadurch verursachten Spannungen aushalten zu können, verlangt das Publikum ein Wissen, z.B. was nach dem Tode sei, das die Wissenschaften nicht beantworten können. Es glaubt bereitwillig, was als »höheres Wissen auftritt«, welches diese »von der offiziellen Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens« »allseitig« erforschen will, wie K. Kiesewetter bereits 1909 schrieb.[11] Nicht erst Hans Driesch meinte, durch die Untersuchung der »okkulten Phänomene« die »Frage des Überlebens der Person« einer Beantwortung zugänglich machen zu können; und diese Frage bleibe nun »einmal das Hauptproblem aller Wissenschaften, mögen

---

[8] Vgl. Th.W. Adorno / M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt 1981, 2: »In der Meinung, ohne strikte Beschränkung auf Tatsachenfeststellung und Wahrscheinlichkeitsrechnung, bliebe der erkennende Geist allzu empfänglich für Scharlatanerie und Aberglaube, präpariert es den verdorrenden Boden für die gierige Aufnahme von Scharlatanerie und Aberglaube«.

[9] Vgl. H. Zinser, *Jugendokkultismus in Ost und West*, München 1993, Tabellen auf S. 62, 64, 66, 95, 96.

[10] Vgl. H. Zinser, »Wissenschaftsverständnis und Bildungsaberglaube«, in: P. Antes / D. Pahnke, *Die Religion von Oberschichten*, Marburg 1989, 257ff.

[11] Vgl. K. Kiesewetter, *Geschichte des neueren Okkultismus*, Leipzig 1909, 9.

auch unsere offiziellen Philosophen und Psychologen fast alle einen weiten Bogen um sie machen und tun, als ob sie sie überhaupt nicht sehen; und mögen auch gewisse formalistische Philosophengruppen nur im Rahmen des Mathematischen ›sinnvolle‹ Fragen überhaupt zulassen«.[12]

Im Unterschied zu den meisten Wissenschaften wendet sich der Okkultismus an den Menschen mit seinen Fragen, seinen Ängsten und Wünschen und hat in individuellen und sozialen Krisensituationen eine periodisch zunehmende Faszinationskraft, wie sie in den zwanziger Jahren, während des Zweiten Weltkrieges und in den letzten Jahren beobachtet werden konnte. Der moderne Okkultismus suggeriert eine Synthesis allen Wissens, Handelns und Glaubens in einem ganzheitlichen Weltbild, in dem auch jeder einzelne sich mit seinen Problemen als psychisches und physisches Wesen aufgehoben wähnen kann und auch noch die kleineren und größeren, aber nie ausbleibenden Katastrophen des Lebens durch kosmologische Spekulationen einen Sinn erhalten sollen. Daß dieses Weltbild von niemandem tatsächlich expliziert ist und nach der Auffassung mancher Esoteriker auch gar nicht öffentlich dargestellt werden kann und darf, sondern eben okkult, verborgen bleiben muß, tut seiner Wirkung keinen Abbruch. Der Glaube an dieses Weltbild lebt von der Kraft der Wünsche und Ängste der Menschen und die Vision eines solchen ganzheitlichen Weltbildes genügt deshalb vielen, um sich von seiner Existenz überzeugt zu fühlen. Tatsächlich stellen die verschiedensten okkulten Auffassungen und Praktiken ein synkretistisches Konglomerat aus wissenschaftlichen Lehren, Versatzstücken aus nahezu allen Religionen und anderen Traditionen der menschlichen Gattungsgeschichte dar, vor allem der heterodoxen und häretischen Strömungen, die von den Religionen zurückgedrängt und, wo möglich, verborgen, okkult gemacht wurden.

Der moderne Okkultismus ist beileibe nicht nur ein Phänomen, dem, wie es die Presse, aber auch manche wissenschaftliche Veröffentlichungen glauben machen wollen, Jugendliche und Schüler zwischen Spaß und Ernst nachhängen, vielmehr üben in bestimmten sozialen Schichten, wie ich durch meine Untersuchungen nachweisen konnte, Erwachsene häufiger und vor allem ernsthafter okkulte Praktiken aus und hängen okkulten Vorstellungen in größerer Zahl an als Jugendliche.[13] Davon zeugen auch die zahlreichen okkulten und esoterischen Buchhandlungen in fast allen Großstädten der Bundesrepublik wie ebenso die regelmäßig stattfindenden »esoterischen Messen« von Hamburg über Berlin, Düsseldorf, Wiesbaden, Stuttgart bis München, die mit ihren Angeboten und Preisen für Schüler normalerweise unerreichbar sind. Der moderne Okkultismus ist keine spezifische Erscheinung der Jugendkultur; dies wäre eine Verschiebung des gesellschaftlichen Problems. Nicht nur in München legen Professoren bei unangenehmen Sitzungen mit Kollegen Edelsteine vor sich auf den Tisch, um deren negativen Einfluß abzuwenden,[14] nicht nur in Berlin pendeln Psychiater und andere Doktores der Medizin über einem Medikament und der Hand des Patienten, um die geeignete Behandlungsform zu erkunden, sondern auch ein »ehemaliger Au-

---

[12] H. DRIESCH, *Parapsychologie* (1932), Frankfurt a.M. 1984, 122f.

[13] Vgl. H. ZINSER, *Jugendokkultismus in Ost und West*, darin die Untersuchung II und III, 29–66.

[14] Vgl. den Bericht in der *Süddeutschen Zeitung* vom 20. Juli 1988.

ßenminister zeigt im Fernsehen stolz die Halbedelsteine, die er immer in der Hosentasche trug – bei den wichtigen Ereignissen, die er zu gestalten hatte«. Und Th. Gandow weiß weiter zu berichten: »Immerhin ein Lehrer (!) und zeitweiliger Bundeswirtschaftsminister betont bei seiner diesbezüglichen Abtrittspressekonferenz, er halte es selbstverständlich für richtig, daß sich ein Bundesminister für angebliche Wunderheiler einzusetzen habe.«[15] Okkultismus ist kein Jugendphänomen, so sehr jugendlicher Protest und Widerspruchsgeist darin eine Rolle spielen mag, sondern eine Erscheinung unserer Kultur.

2. *Zur aktuellen Verbreitung des Okkultismus*

Während über die Verbreitung von okkulten Praktiken und Vorstellungen unter Jugendlichen mittlerweile einige empirische Untersuchungen vorliegen,[16] gibt es bisher nur wenige Erhebungen über das Verhalten unter Erwachsenen. Die Ergebnisse in den Statistiken zeigen, daß für ein Viertel der befragten Jugendlichen okkulte Praktiken zwischen Spiel und Ernst zum Alltag gehören. Etwa drei Viertel meinen über diese Praktiken informiert zu sein, etwa die Hälfte wünscht weitere Informationen. Vergleichbare Untersuchungen in den alten Ländern der Bundesrepublik bestätigen dieses in Westberlin festgestellte Bild, während die Beteiligung im Ostteil der Stadt deutlich darunter lag. Von den befragten Erwachsenen des Zweiten Bildungsweges und in anderen Ausbildungsinstitutionen haben etwa die Hälfte bereits einmal die eine oder andere Praktik ausprobiert und ein Viertel benutzt sie noch jetzt. Allerdings wird man mit einer Verallgemeinerung vorsichtig sein müssen, da in diesen Untersuchungen nur Erwachsene, die sich erneut in eine Ausbildungssituation begeben haben, befragt werden konnten. Doch darf man diesen sozialen Gruppen eine indikative Bedeutung zusprechen.

Kartenlegen, besonders mit Tarot-Karten, ist von allen okkulten Praktiken die verbreitetste (zwischen 15–37 Prozent), Gläserrücken wird vornehmlich von Jugendlichen ausgeübt. An Schwarzen Messen beteiligen sich im Westen 2 bis 2,4 Prozent, Erwachsene seltener noch als Jugendliche. Die erschreckenden Berichte der Presse über Schwarze Messen gründen wohl doch auf einzelnen Vorkommnissen, durch deren perversen Reiz von Sex und Gewalt die Medien ihre Auflagenzahlen zu erhöhen suchen. Auch wird unter Schwarzen Messen recht Verschiedenes verstanden. Für Jugendliche zumal wird man auch zu berücksichtigen haben, daß eine nächtliche Veranstaltung z.B. auf einem Friedhof eine pubertäre Mutprobe darstellt, die auf das Bedürfnis der Jugendlichen nach Angsterlebnissen und Initiation verweist, wie sie auch z.B. im S-Bahn-Surfen und im Bunjee-Jumping gesucht werden. Jugendliche und Erwachsene scheinen sich überwiegend doch von solchen extremen Praktiken fernzuhal-

---

[15] Vgl. Th. Gandow, im Vorwort zu H. Zinser, *Jugendokkultismus in Ost und West*.

[16] Vgl. H. Zinser, *Jugendokkultismus in Ost und West*; J. Mischo, *Okkultismus bei Jugendlichen, Ergebnisse einer empirischen Untersuchung*, Mainz 1991. Nicht ohne Vorbehalte sei auch U. Müller, *Ergebnisse einer Umfrage unter bayerischen Schülern und Schülerinnen zu Okkultismus und Spiritismus*, Regensburg 1989, angeführt.

ten. Nicht in solchen exzentrischen Veranstaltungen darf das Problem gesehen werden – Exzentriker hat es in allen Gesellschaften und allen Kulturen gegeben –, sondern in der Erosion des modernen Weltbildes mit seinen Prinzipien der Selbstgestaltung und Selbstverantwortung des Lebens.

Von allen von mir befragten Erwachsenen und Jugendlichen wurde »Neugier« als wichtigster Grund angegeben, an zweiter Stelle wurde »Interesse am Außergewöhnlichen« aufgeführt und danach »Unterhaltung«. Dies verweist darauf, daß die Neugier, die eigentlich in der Wissenschaft befriedigt werden sollte, das Interesse am Außergewöhnlichen, welches traditionell eine Domäne der Religion ist, und schließlich die »Unterhaltung«, die unsere Medien gewähren sollten, vielen nicht erreichbar oder schal geworden ist, jedenfalls nicht die Befriedigungen bietet, die erwartet werden. Daß viele Menschen diese nun in okkulten Praktiken und Vorstellungen suchen, kann als Enttäuschung an unserer Wissenschaft, an den tradierten Religionen und an unserer Kulturindustrie verstanden werden.

»Orientierungs- und Entscheidungshilfe« wird nur von relativ wenigen als Grund für ihre Beteiligung an okkulten Praktiken angegeben. Wenn man allerdings die Gruppe der eine okkulte Praktik aktiv Ausübenden (etwa 25 Prozent aller Untersuchten) herausgreift, so wird dieser Grund von bis zu 36 Prozent der Befragten angeführt, vor allem von Erwachsenen, während kaum die Hälfte der Jugendlichen diesen Grund angibt. Dies scheint darauf zu verweisen, daß viele Menschen auf die in ihrem Leben notwendigen und von ihnen geforderten Entscheidungen nicht genügend vorbereitet sind, sie die Spannung der Verantwortung nicht aushalten können, aber auch, daß unsere Lebensverhältnisse nicht so »vernünftig«, erkennbar und verstehbar sind, wie es unserem Selbstbild entsprechen müßte. Viele Menschen suchen im Okkultismus, wie andere bei autoritativen neuen Religionen, Entlastung von der Verantwortung. Dieser Eindruck hat sich bei den zahlreichen qualitativen Gesprächen während der Untersuchungen bestätigt.

Frauen und Mädchen sind am Okkultismus mehr interessiert und üben zwei bis vier Mal so häufig okkulte Praktiken aus wie Männer und Jungen. Die Religionszugehörigkeit spielt für die Beteiligung an okkulten Praktiken keine differenzierende Rolle. Katholische und evangelische Erwachsene und Jugendliche verhalten sich wie ihre konfessionslosen Altersgenossen. Ebenso konnten in der Schichtenzugehörigkeit, die in den Untersuchungen nur indirekt am Schultyp erfragt werden konnte, keine bedeutsamen Unterschiede des Verhaltens festgestellt werden. Da es aus früheren Jahren keine vergleichbaren Untersuchungen gibt oder bekannt geworden sind, ist die Frage, ob wir in den letzten zehn Jahren wirklich eine Steigerung der Beteiligung an okkulten Praktiken zu verzeichnen haben, kaum zu beantworten. Allerdings sprechen einige indirekte Indizien für eine Zunahme (Verkauf von okkulter und esoterischer Literatur, quantitative Ausdehnung von Angeboten okkulter Workshops, Eröffnung von entspre-

chenden Buchhandlungen und anderen Läden für die Ausstattung mit den okkulten Utensilien).[17]

Die Verbreitung des modernen Okkultismus ist ohne Zweifel auch auf die durch die modernen Entwicklungen von Gesellschaft und Religion (Säkularisierung) hervorgebrachten Veränderungen zurückzuführen. Diese haben die Religionen von der Notwendigkeit, gesellschaftliche Verbindlichkeit herzustellen, befreit und sie wie alles andere auf einen Markt des Religiösen geworfen. Religion findet heute wesentlich nach Abschluß des Arbeitstages in der Freizeit statt, sie ist aus einer kollektive Verbindlichkeit stiftenden Institution zu einer Freizeitangelegenheit geworden. Auf diesem Markt müssen die Kirchen nun mit anderen Anbietern der Freizeitkultur: Autorennen, Fußball, Wochenendworkshops usw., und eben auch mit den Anbietern der Esoterik, des Okkultismus und der neuen Religionen konkurrieren. Für viele Menschen gehört nun auch die Religion zu den »konsumierbaren« Gegenständen und Ereignissen, deren Angebote wechselnd je nach Kaufkraft in Anspruch genommen werden.[18]

3. Wahrnehmung und Deutung. Zur Abgrenzung von Religion, Magie, Wissenschaft und Okkultismus

Was der moderne Okkultismus ist, ist weniger umstritten, als Vertreter des Okkultismus, der Parapsychologie und neuerdings des New Age glauben machen wollen. Vor allem sind die im New Age, im Okkultismus und in der Parapsychologie verwischten Grenzen zwischen Wissen und Glauben und herkömmlich als Magie und Aberglauben bezeichneten Praktiken und Vorstellungen doch klarer, als es die »Dunkelmänner der Psychic Research« (Adorno[19]) insinuieren.

Natürlich kann man die von den jeweils herrschenden religiösen Institutionen kritisierten, bekämpften und unterdrückten Strömungen und Erscheinungen der menschlichen Gattungsgeschichte okkult nennen. Allein diese Verwendung des Begriffs, wie er etwa von M. Eliade in seiner »Geschichte der religiösen Ideen« gebraucht wird, kann als Kriterium für Okkultismus nur die Ausgrenzung von Vorstellungen und Handlungen durch die jeweils autoritative Religion angeben. Die Ausgrenzung wird dabei zum

---

[17] In einer kleinen, geschichteten Umfrage in ländlichen Gegenden unter Jugendlichen von 14 bis 16 Jahren konnte ich allerdings 1994 eine drastische Zunahme der Beteiligung feststellen; jeder zweite Jugendliche übt danach die eine oder andere Praxis aktiv aus, gleichzeitig hat sich die Ernsthaftigkeit und Betroffenheit allerdings deutlich vermindert. Da die Untersuchungen noch nicht abgeschlossen sind, möchte ich mich bei der Interpretation dieses Ergebnisses vorläufig noch zurückhalten. Zwar ist eine Zunahme der Beteiligung an okkulten Praktiken in den letzten fünf Jahren wohl nicht zu verleugnen, jedoch mag diese auch der ländlichen Struktur des Untersuchungsgebietes (Begrenztheit und Unerreichbarkeit von Freizeitangeboten für Jugendliche) als auch der mittlerweile eingetretenen Enttabuisierung (veränderte Normerwartungen) durch die Behandlung des Themas in den Medien geschuldet sein. Da auch hier als Hauptinformationsquelle Zeitschriften und Bücher angegeben wurden (70 Prozent), kann die hohe Beteiligung nicht – wie es manchmal zu lesen ist – der ländlichen Tradition zugeschrieben werden.

[18] Vgl. H. ZINSER, *Religion auf dem Markt*, Widerspruch 26, Zürich 1993, 15–27. Vgl. auch: DERS., »Ist das New Age eine Religion? Oder brauchen wir einen neuen Religionsbegriff?«, in: *ZRGG* 44 (1992) 33–50.

[19] TH.W. ADORNO, »Thesen gegen den Okkultismus«, in: *Minima Moralia*, Ges. Schriften, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1980, 272.

einzigen Gemeinsamen des Okkulten, unter das dann jeweils, dem eigenen Anspruch nach, völlig Verschiedenes subsumiert wird. Je nach den Maßstäben einer Zeit würden in der Geschichte dann darunter philosophische Texte, naturwissenschaftliche Abhandlungen oder vorchristliche religiöse Vorstellungen und Kulte fallen, also alles das, was eine Kirche die Macht hatte, auszugrenzen und okkult zu machen.

Der moderne Okkultismus, von dem hier nur die Rede ist, hat deutlich andere Merkmale. Dies erhellt sich allein schon daraus, daß heute keine gesellschaftliche Instanz, keine Kirche das Recht und die Macht hat, okkult oder esoterisch genannte Schriften, Veranstaltungen und Praktiken zu unterdrücken oder zu verbergen.[20] Vielmehr hat jeder die Freiheit, die nunmehr in den meisten Buchhandlungen in großem Umfang angebotenen Schriften zu erwerben, an einem der zahlreich offerierten okkulten Workshops teilzunehmen oder sich daheim die Karten zu legen und das Pendel zu befragen. Diese Freiheit gilt es zu verteidigen, gerade auch für Anhänger von Vorstellungen und Praktiken, die ich einer scharfen Kritik unterziehe. Aufgabe einer solchen Okkultismus-Kritik muß eine Aufklärung nicht nur seiner falschen Vorstellungen und Deutungen sein, sondern auch der in ihm sich Ausdruck verschaffenden Wünsche, Ängste und Hoffnungen der Menschen, die in unserer industriell-bürokratischen Lebenswelt oftmals offensichtlich keine zureichende Befriedigung erhalten. Eine Aufklärung kann nur gelingen, wenn sie sich mit den im Okkultismus mehr oder weniger verdeckt verhandelten Wünschen und Hoffnungen verbündet.

Für den modernen Okkultismus gilt, daß das, was unter diesem Begriff zusammengefaßt wird, nicht mehr durch eine Kirche oder andere gesellschaftliche Instanzen verborgen, okkult gemacht wird, sondern daß diese Vorstellungen und Praktiken nunmehr von ihren Anhängern selber als okkult oder esoterisch bezeichnet werden. Aus einer Fremdbestimmung ist eine Selbstbestimmung geworden und es ist sehr die Frage, was die Spezialisten des modernen Okkultismus eigentlich verbergen können (außer ihrer eigenen Unwissenheit, die sie als nur den Eingeweihten zugänglich verbergen). Auf jeden Fall aber scheinen diese Spezialisten sich beteiligt zu wähnen an der Macht, etwas verbergen zu können, und so ist zu vermuten, daß sich die Faszination am Okkultismus auch aus unverarbeiteten Größen- und Allmachtsphantasien speist. Auch mit diesen gilt es sich zu verbünden – freilich müssen wir sie uns mit Humor bewahren, ohne uns von ihnen beherrschen zu lassen.

Der Theologe Hans-Jürgen Ruppert[21] definiert: »Der Begriff Okkultismus ... faßt weltanschauliche Richtungen und Praktiken zusammen, die beanspruchen, das Wissen und den Umgang mit den unsichtbaren, geheimnisvollen Seiten der Natur und des menschlichen Geistes besonders zu pflegen. Er bezieht sich einerseits auf bestimmte okkulte Praktiken wie Magie, Pendeln, Wahrsagen oder die Vielzahl spiritistischer Praktiken der Geister- und Totenbefragung mit Hilfe des wandernden Gläschens, klopfender Tische oder anderer Indikatoren. Andererseits ist aber auch das sogenannte Geheimwissen gemeint, wie es von okkulten Weltanschauungsgemeinschaften ... in sogenannten Geheimwissenschaften systematisiert wird, die den Horizont der herkömm-

---

[20] Selbstverständlich gelten auch in diesem Bereich unseres Lebens die allgemeinen Gesetze.

[21] H.-J. RUPPERT, *Okkultismus – Geisterwelt oder neuer Weltgeist?* Wiesbaden 1990, 11.

lichen Natur- und Menschenerkenntnis in okkulte Bereiche hinein erweitern. Da diese Bereiche in ihrer Realität umstritten und nicht allgemein einsehbar sind, ist der Okkultismus seit jeher ein Tummelplatz von Täuschung und Verführung.« Der Parapsychologe Johannes Mischo[22] schreibt dagegen unter Verwendung einer Begriffsbestimmung von Karl Kiesewetter: »Unter Okkultismus wird hier die praktische und theoretische Beschäftigung mit den geheimen, verborgenen, von der Wissenschaft noch nicht allgemein anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens verstanden, die die gewohnten Gesetzmäßigkeiten zu durchbrechen scheinen und vielfach als ›übernatürlich‹ angesehen werden.«

Die Bestimmungen des Okkultismus von Kiesewetter, Mischo und anderen gehen explizit oder implizit davon aus, daß den von den Okkultisten behaupteten oder angenommenen Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens eine äußere, von den wahrnehmenden und deutenden Menschen unabhängige Realität zukommt. Diese Erscheinungen werden nur als von der Wissenschaft noch nicht erkannte oder in ihr noch nicht allgemein anerkannte betrachtet. Nun wird man hier deutlich unterscheiden müssen. Denn selbstverständlich gibt es viele Phänomene, die von der Wissenschaft noch nicht erkannt oder verstanden sind, die in das Gefüge des wissenschaftlichen Weltbildes nicht integriert sind. Auch gibt es vergangene Ereignisse und Erscheinungen, die den Wissenschaften wahrscheinlich immer unzugänglich bleiben werden; z.B. sind Aussagen über die zukünftigen Entwicklungen immer nur von begrenztem Wert, und ob es jemals gelingen wird, z.B. die Sprache des Chro-Magnon-Menschen zu rekonstruieren, bleibt mehr als zweifelhaft. Für die Sozial- und Naturwissenschaften gilt weitgehend, daß sie nur Aussagen machen können über Ereignisse und Vorgänge, die Gegenstand kontrollierbarer Erfahrung und theoretischer Durchdringung sind.[23] Alles auf Jenseitiges Bezogene, sei es wie in der Religion auf Gott oder wie im Okkultismus z.B. auf Geister, die durch ihre Definition als unsichtbare Wesen direkter Erfahrung mit den von den Wissenschaften entwickelten Methoden nicht zugänglich sein sollen, wird aus systematischen und methodischen Gründen als nicht der Erkenntnis, nicht dem Wissen zugänglich abgewiesen. Der Gerichtsmediziner O. Prokop kann deshalb als Definition des Okkultismus schreiben: »Bedeutung im wissenschaftlichen Sinn: okkult = verborgen, geheim. Dinge, die sich einer wissenschaftlichen Beurteilung entziehen, die für wissenschaftliche Methodik verborgen (= okkult) sind.«[24] Als Erklärungen werden in den Sozialwissenschaften nur Soziales und Geschichtliches, in den Naturwissenschaften nur Natürliches usw. anerkannt. Dabei ist durchaus einzuräumen, daß in den Wissenschaften Theorie- und Vorstellungselemente enthalten waren und sind, die aus der animistischen, mythologischen oder religiösen Vorstellungswelt[25] der menschlichen

---

[22] J. Mischo, »Okkultpraktiken Jugendlicher«, in: *Materialdienst der EZW*, Sonderdruck Nr. 17, Stuttgart 1988, 7.

[23] Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, Werke in 12 Bdn., Bd. iii, Frankfurt a.M. 1956. Für unseren Zusammenhang ist es dabei unerheblich, welchen »ontologischen« Status die »Wirklichkeit«, auf die sich die Aussagen beziehen, zuerkannt erhält.

[24] O. Prokop / W. Wimmer, *Der moderne Okkultismus*, Stuttgart 1987.

[25] Dies ist nicht als eine geschichtliche Entwicklung zu verstehen, vielmehr bestehen animistische, mythologische und religiöse Vorstellungen, was immer darunter konkret zu verstehen sei, immer nebeneinander.

Gattungsgeschichte stammen. Auch bleibt festzuhalten, daß den Wissenschaften viele Erscheinungen und Prozesse noch unbekannt und unverständlich sind.

Aber diese Tatsache bedeutet dennoch nicht, daß diese Vorgänge und Ereignisse deswegen okkult sind. Die Unkenntnis bleibt ein Nichtwissen und kein Recht besteht, aus der Unwissenheit Aussagen über die Eigenschaften des Unbekannten herzuleiten. Okkult werden die unerkannten Erscheinungen erst in einer bestimmten Deutung, indem dem Unbekannten Eigenschaften, wie z.B. die Wirkung von Geistern zu sein, zugeschrieben werden. Dies ist am leichtesten bei den mechanischen Vorgängen erkennbar, die der Okkultismus heranzieht, um Mitteilungen der Geister, Verstorbenen, der Extraterrestrischen oder eines »plan- und katalog-tragenden Weltsubjekts«[26] zu erhalten. Ein an einem Stativ aufgehängtes Pendel z.B. bewegt sich nur nach den physikalischen Gesetzen und kommt nach Abgleichung der Energie zur Ruhe. Ein über einen Finger gelegtes Pendel erhält durch den das Pendel haltenden Menschen ständig neue Energie und dadurch Bewegung. Diese Bewegungen sind bewußt oder unbewußt gesteuert (Carpenter-Effekt). Die Bewegung des Pendels kann unter Laborbedingungen genau beobachtet werden, und es reagiert, wie die als physikalische Gesetze bezeichneten Regeln angeben. Keine Geister etc. sind für eine Erklärung der verschiedenen Ausschläge erforderlich. Es zeigt sich also, daß nicht der Vorgang des Pendelns okkult ist, sondern die *Deutung* dieses Vorgangs in einem bestimmten Weltbild. Okkultismus ist deshalb keine Sache an und für sich, okkult keine Eigenschaft, die den Dingen und Vorgängen selber zukommt, sondern ein bestimmtes *Weltbild,* das mit den Grundsätzen der modernen Wissenschaft nicht vereinbar ist.

Der Grundfehler des Okkultismus ist, daß er nicht, auf jeden Fall nicht zureichend, zwischen *Wahrnehmung* und *Deutung* unterscheidet. Dies kann man an allen okkulten Praktiken zeigen, sofern sie unter wissenschaftlichen Bedingungen beobachtet werden können. Der Okkultist geht mit einem vorher bestehenden Wahrnehmungsmuster an die Erscheinungen heran und sieht dann das, was er sehen will bzw. was durch das Wahrnehmungsmuster zu sehen vorgegeben ist.

Nun werden bei wissenschaftlichen Untersuchungen vorher Hypothesen und erkenntnisleitende Fragen gebildet, und zumindest insoweit gehen auch in wissenschaftliche Vorstellungen auf früheren Erfahrungen basierende Begriffe, Vorannahmen und von bewußten oder unbewußten Wünschen und Ängsten getragene Projektionen ein. Aber die Wissenschaft ist bemüht, diese Vorannahmen und Wahrnehmungsmuster aufzuspüren. Sofern sich Wissenschaft auf Soziales, Geschichtliches und Psychisches bezieht, also den Menschen selber zum Gegenstand der Erkenntnis macht, ist sie von derartigen Wahrnehmungs- und Urteilsverzerrungen besonders betroffen, denn soziale Realität konstituiert sich wesentlich auch durch die gesellschaftlichen Vorstellungen. Aber die Wissenschaft hat z.B. in der methodischen Selbstkritik, besonders in der systematischen Frage nach den Erscheinungen und Überlegungen, die der eigenen Position widersprechen, ein Verfahren entwickelt, mit dem sie solchen von Wünschen und Ängsten

---

[26] Vgl. H. DRIESCH, *Parapsychologie*, 116, 111f. Neuerdings taucht dieses »Katalog-tragende Weltsubjekt« unter dem Namen »morphogenetische Felder« wieder auf, vgl. R. SHELDRAKE, *Das Gedächtnis der Natur*, München 1990, 383; zur okkulten Qualität dieser Felder vgl. 379 und 391.

hervorgerufenen Projektionsbildungen beikommen kann. Es sei nicht bestritten, daß dies schwierig ist. Da Wissenschaft auch von sozialen Interessen dirigiert, jedenfalls nicht unabhängig ist von denen, die sie betreiben oder in deren Interessen sie betrieben wird, haben diese Schwierigkeiten auch gerade in den Sozialwissenschaften zu vielen die Wahrnehmung leitenden kritisierbaren Theoriebildungen geführt. Das Eingeständnis der Unzulänglichkeit des Wissens, der Unwissenheit in vielen Dingen, muß wohl zu einer Bescheidenheit des Anspruchs der Wissenschaft führen, kann aber keine Rechtfertigung sein, falsche Anschauungen und Theorien als »höheres Wissen« auszugeben und anzuerkennen. Vielmehr wird nach den Wünschen, Ängsten und Projektionsbildungen gefragt werden müssen, die Menschen veranlassen, eine okkulte Deutung von meist bekannten Vorgängen anzunehmen. Eine Realität haben die Vorstellungen des modernen Okkultismus eben in den Gedanken der Menschen, die von ihnen überzeugt sind.

Der moderne Okkultismus behauptet in der Regel, Wissen zu sein, und unterscheidet sich dadurch von herkömmlich »abergläubisch« oder »magisch« genannten Vorstellungen und Handlungen z.B. vorindustrieller Kulturen, von denen nicht beansprucht wird, Wissen im wissenschaftlichen Sinne zu sein, sondern eben Glaube. »Aberglaube« und »Magie« sind Glaubensgebilde, die nach den Lehren der Kirche ein falscher Glaube seien und deshalb »Aber-Glaube« genannt werden. Der moderne Okkultismus behauptet zugleich nicht nur, daß es ein Jenseitiges zu unserer erfahrbaren Welt gebe – das machen die meisten Religionen auch –, sondern auch, daß er durch geeignete Methoden dieses erkennen und sich verfügbar machen könne. Dadurch unterscheidet er sich von den christlichen und den monotheistischen Religionen, in denen ein absolut Jenseitiges eben geglaubt wird, das durch keine Mittel verfügbar gemacht werden kann. Der Okkultismus macht aus diesem religiösen Jenseitigen und Verborgenen ein durch technische Verfahren zugängliches »Zeitliches, Diesseitiges, Endliches«.[27] Der Okkultist verwandelt das absolut Jenseitige der christlichen und monotheistischen Religionen in ein Empirisches; er respektiert die Würde des Glaubens nicht und überschreitet zugleich die Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaften.

Der Okkultismus versucht meist mit technischen Mitteln eines Jenseitigen, Transzendenten, des Geistigen habhaft zu werden, welches in der industriell-bürokratischen Lebenswelt verloren zu gehen scheint. Damit macht er den Geist zu einer Sache und stellt, wie der Philosoph Th.W. Adorno schrieb, »das Komplement zur Verdinglichung« dar.[28] Er verdinglicht den Geist, indem er die Geister aus dem Pendeln, dem Tonband, den Karten, kurz aus technischen und mechanischen Vorgängen sprechen läßt, und wiederholt darin die Alltagserfahrungen der Menschen, die in ihrer Arbeit, in der Bürokratie, in den Wissenschaften, bisweilen sogar in ihren persönlichen Beziehungen zu anderen Menschen zu oft sich als Sache und nicht als lebende Wesen erleben und so behandelt werden. Das Bedürfnis der Menschen, den Alltag, das, worin sie zur Sache

---

[27] Vgl. P. TILLICH, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926, 110ff.

[28] TH.W. ADORNO, *Thesen gegen den Okkultismus*, 323. »Okkultismus ist eine Reflexbewegung auf die Subjektivierung allen Sinnes, das Komplement zur Verdinglichung. Wenn die objektive Realität den Lebenden taub erscheint wie nie zuvor, so suchen sie ihr mit dem Abrakadabra einen Sinn zu entlocken.«

werden, zu überschreiten, ist ernst zu nehmen und gegen die Verdinglichungen des Geistes, wie ihn der Okkultismus anbietet, zu verteidigen.

Summary

For some years an increase has been reported in the participation, especially of young people, in occult practices and beliefs. Empirical research shows that a quarter of the young people in western Germany use occult practices seriously or for fun, and that adults use it even more out of curiosity, for entertainment, or to get help for orientation and decisions. Modern occultism developed together with the natural sciences, and like them it presupposes a reality behind the empirically perceivable world which it claims to know, mainly through technical procedures, and also even to master at least to some degree. Because of these claims it is to be distinguished from religion which in its monotheistic forms teaches that the absolutely transcendental cannot be known and certainly cannot be mastered. The claim of modern occultism to be scientific and to represent knowledge – that is, knowledge not yet represented by science – distinguishes it from traditional magic. It may be regarded as a reaction to the disenchantment of the world, in which the answers of traditional religions are not convincing for many people any more and the scientific world view has lost its utopian dimensions.

Baadte, Günter / Rauscher, Anton (Hg.): *Dritte Welt und Entwicklung* (Kirche heute, Bd. 6) Styria / Graz–Wien–Köln 1992; 149 S.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert die Vorträge und Diskussionen des sechsten Symposions der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, das vom 10.–12.10.1991 in Augsburg stattfand.

Am Beispiel der Kolonisierung und Christianisierung Hispanoamerikas zeichnet HORST PIETSCHMANN eine historische Entwicklung nach, ohne die die heutige Situation extremer weltweiter Ungleichheit kaum erklärbar erscheint, auch wenn PIETSCHMANN die Rede von »500 Jahren Ausbeutung und Unterdrückung« als ebenso historisch falsch und eurozentrisch verwirft wie die ältere positive Sicht der iberischen Kolonisation. Vielmehr müßten differenzierter positive wie negative Auswirkungen der spanischen Kolonisation auf die sehr unterschiedlichen indianischen Kulturen in verschiedenen geographischen Räumen herausgearbeitet werden. GERHARD GROHS gibt einen wertvollen Überblick über Aktivitäten und Diskussionsstand hinsichtlich der Dritte-Welt-Problematik innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ausgehend vom französischen Begriff »tiers monde« für »Dritte Welt« erläutert FRANZ FURGER die ethische Forderung, den bislang ausgeschlossenen »Dritten« (»tiers«) systematisch in die Entwicklung und Zukunftsgestaltung einzubeziehen und als Betroffenen und Subjekt wirklich ernst zu nehmen. Deshalb müßten auch Prinzipien der Sozialen Marktwirtschaft und Sozialen Sicherung auf die globale Ebene ausgedehnt und damit Solidarität in einer zunehmend interdependenten Welt praktisch verwirklicht werden. Die Weltkirche könne um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen nicht hinnehmen, daß ein ständig wachsender Teil der Menschheit von »Entwicklung« ausgeschlossen bleibe. Die Kirche müsse deshalb den Mut haben, auch hierzulande »sündige Strukturen« wie Korruption und Protektionismus anzuklagen. HANS RIMBERT HEMMER entwickelt ein Konzept zur Neuorientierung der deutschen Entwicklungshilfepolitik, wobei er in einer marktwirtschaftlichen Wirtschaftsordnung die zentrale systempolitische Voraussetzung zur Reduzierung von Armut erblickt. Die Rolle finanzieller Transfers wird eher skeptisch eingeschätzt: »Zwar kann mit Geld humanitäre Hilfe geleistet, können Katastrophenfolgen gelindert und aktuelle Engpässe behoben werden. Aber Geld ist kein Motor für selbsttragende Entwicklungen, sondern allenfalls Schmiermittel für einen Prozeß, der von Menschen in Entwicklungsländern in Gang gesetzt und unterhalten werden muß« (123). Dementsprechend wichtig ist die »Hilfe zur Selbsthilfe«, die nach NORBERT HERKENRATH »auf die Dignität und Kompetenz der Armen« setzt. Allerdings betont HERKENRATH, dieses Konzept, das den Unternehmungsgeist der Armen fördern will, sei nicht ohne weiteres mit dem Konzept freier Marktwirtschaft vereinbar, weil der Ideologie des freien Marktes im Interesse der Schwachen »stets mißtraut« wurde (77). Tatsächlich müssen die Armen und ihre Organisationen auch dann noch als Subjekte und ernstzunehmende Dialogpartner anerkannt werden, wenn sie andere ordnungspolitische Vorstellungen entwickeln, als die Klassische Nationalökonomie. Jedes wirtschaftspolitische Konzept setzt jedoch ein Mindestmaß an Demokratie voraus, soll es nicht wieder einmal nur den Eliten zugute kommen. Aus heutiger Sicht sind freilich die von FRANZ ANSPRENGER 1991 ohnehin schon recht vorsichtig formulierten Chancen des Demokratisierungsprozesses in Afrika bereits wieder deutlich skeptischer zu beurteilen. Wie in den vorausgegangen Dokumentationen der Mönchengladbacher Symposien bietet GÜNTER BAADTE am Ende des Buches eine wertvolle Zusammenfassung der durchaus kontroversen Diskussionen.

Würzburg *Gerhard Kruip*

Bolay, Eberhard: *Hispaniola 500 Jahre danach. Die Indianer Quisqueyas. Haiti und Dominikanische Republik* (Erlanger Taschenbücher, Bd. 104) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1993; 180 S.

There is a growing interest in the Caribbean Studies for the past culture of the Amerindian inhabitants of the Caribbean region. This has meant an important innovation in the research of the Caribbean history, after so many publications on the African heritage. Reading the title of BOLAY's work I placed it immediately in this current of thought, but the content of the book did not respond to my expectation. Only two small chapters (II and III) are dedicated to the Quisqueyas belonging to the Tainos, who were living in La Espanola at the moment of Columbus' arrival.

Chapter IV describes briefly the history of Haiti until the 19th century, focussing on the African slaves. Chapter V presents in a synthetic way the political history of the Dominican Republic, from its independence in the 19th century to the recent era of Balaguer. Chapter VI deals with the political history of Haiti from 1844 to 1993. Chapter VII, and chapter I, try to grasp the meaning of the »Conquest« of the Americas (1492–1992). Chapter VIII is more an appendix about the natural resources of the island.

Besides the lack of structural coherence of the book, we miss in the Bibliography reference to recent important works with valuable information about the subject like the one of Johannes Meier, »Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln« (Immensee 1991). BOLAY's book is positively a clear expression of the Information Age, in the sense that an accumulation of various forms of information on other parts of the world is available for the European public. Tourism benefits can be gained from this information book, due to the increased presence of European tourists in the Caribbean.

Quintana Roo (Mexiko) *Armando Lampe*

Brandt, Hermann: *Gottes Gegenwart in Lateinamerika. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie* (Hamburger Theologische Studien, Bd. 4) Steinmann und Steinmann / Hamburg 1992; XIV u. 208 S.

Die Hamburger Habilitationsschrift des in den 70er Jahren in Brasilien und in den 80er Jahren im Kirchenamt der VELKD tätigen Vf. unternimmt es, das »Leitmotiv« der Inkarnation in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mit deren Kontextualität zu verknüpfen. Die Verallgemeinerung dieses Zusammenhangs führt den Vf. zu der These, durch die Inkarnation, verstanden als Eingehen des fleischgewordenen Wortes in den Kontext und zugleich als Kritik des Kontextes, sei der christlichen Theologie »das kontextuelle Problem« angestiftet. Leider verzichtet der Vf. schon in der Einleitung ausdrücklich darauf, die »Korrelation von Inkarnation und kontextueller Theologie« näher zu erläutern, weil durch eine solche systematische Begründung der Rahmen der Arbeit »unausweichlich gesprengt« worden wäre (1). Wie begründungsbedürftig die behauptete Korrelation jedoch ist, zeigt etwa die Auffassung, man könne sich aussuchen, welcher Kontext das dem Evangelium »angemessene Gefäß« sei (11).

Das Kernstück der Arbeit bildet ein Dreischritt (Kap. B, C, D), der für die Entwicklung der Theologie der Befreiung (ThB) typisch sei und ökumenische Relevanz habe. Die ThB trage inkarnatorische Züge, weil sie sich »von der akademischen Sprache über das Genus des Narrativen bis zu einer schreibtischlosen ›Wissenschaft‹ herabbewegt« habe (12). Für den ersten Schritt, das Exempel des Akademischen, das nur Theologen und gebildeten Laien verständlich sei, greift

der Vf. auf Leonardo Boffs Christologie zurück, die freilich mit ihrer Rezeption des Entfremdungsbegriffs am wenigsten kontextuell ausgerichtet erscheint. Den zweiten Schritt, das Exempel des Narrativen, sieht der Vf. zum einen in der »releitura« der Bibel nach der Methode von C. Mesters gegeben sowie zum anderen in der anonymen »Kleinliteratur«. Den dritten Schritt schließlich, Exempel der »schreibtischlosen« Theologie, sieht der Vf. in den Liedern realisiert, die der aus dem Baskenland gebürtige und im Amazonasgebiet tätige Bischof Pedro Casaldáliga gedichtet hat.

Dieser Kernthese ist ein Kapitel vorgeschaltet, das die neue Erfahrung der Präsenz Gottes in Lateinamerika anhand der Pädagogik P. Freires und der Theologie G. Gutiérrez' darstellt (Kap. A). Nachgeschaltet ist dem Dreischritt ein Kapitel, das sich, wiederum im Rückgriff auf L. Boff, mit dem Verhältnis von Synkretismus und Inkarnation befaßt sowie mit der »gefesselten« und »befreiten« Inkarnation (Kap. E). Ein Schlußkapitel (F) schließlich sucht die ökumenische Relevanz der ThB zu erweisen und nennt als Anstöße vor allem die Bedeutung des Narrativen und der Erfahrung.

Positiv ist sowohl der Versuch des Vf. zu bewerten, die Inspirationen der ThB für Europa fruchtbar zu machen, als auch die Tatsache, daß er den von der ThB neu entdeckten theologischen Rang der »popularen Theologie« sowie der kontextuellen Bibellektüre zur Sprache bringt. In diesem Zusammenhang wäre allerdings auch wenigstens ein Hinweis auf den Rang der Volksfrömmigkeit am Platz gewesen. Die selektive Wahrnehmung zeigt sich auch darin, daß der Vf. nur auf das frühe befreiungstheologische Denken rekurriert, die Entwicklungen der 80er Jahre aber kaum einbezieht. Wenn man jedoch die Bände der auch teilweise in Deutsch erschienen »Bibliothek Theologie der Befreiung« (Düsseldorf 1986ff) konsultiert oder die »Summula« der ThB im zweibändigen, von I. Ellacuría und J. Sobrino herausgegebenen Werk »Mysterium liberationis« (Madrid 1990), wird man schlechterdings nicht davon sprechen können, die ThB habe den akademischen Anspruch aufgegeben. Dazu kommt, daß der Vf. vornehmlich die brasilianische Situation im Blick hat, weniger dagegen die hispanoamerikanische ThB; Symptom dafür ist auch die Tatsache, daß die Bibliographie fast keine spanischsprachigen Titel verzeichnet.

Auf diesem Hintergrund erscheint auch die Rekonstruktion des Dreischritts fragwürdig; denn der Vf. gibt als Abfolge aus, was sich in Wirklichkeit gleichzeitig entwickelt und keineswegs in Konkurrenz zueinander steht. Die Poesie eines Casaldáliga oder die kontextuelle Bibellektüre sind weder Ersatz noch Endstadium der akademischen Theologie. Befreiungstheologen wie die Gebrüder Boff sprechen vielmehr von den »drei Beinen« der ThB, d.h. von der Gleichzeitigkeit einer pastoralen, dem bischöflichen Lehramt zugeordneten, einer popularen, dem »Volk«, und einer professionellen, den Fachtheologen zugeordneten »Theologie«. Keine dieser Instanzen mit ihren unterschiedlichen literarischen Genera macht die jeweils anderen überflüssig. Die inkarnatorische Kontextualität bezieht sich demnach weniger auf den Grad der Reflexion, sondern vielmehr auf die ekklesiale Realisation, wie sie in der seit Puebla lehramtlichen »vorrangigen Option für die Armen« gefordert wird und wie sie ein Oscar Romero in seiner Diözese exemplarisch ins Werk gesetzt hat. Auf diese »partielle Inkarnation« verweist der Vf. daher zu recht (167).

Auffällig ist der überaus assoziative Stil der Arbeit, der zu viel Betroffenheit (!) führen mag, aber der gedanklichen Klarheit wenig dienlich ist. So wird etwa bei der Frage nach der »Dignität« der ThB auf das »vere dignum« der Präfation verwiesen. Was hat dies, außer dem selben Wortstamm, miteinander zu tun (19)? Oder im Zusammenhang mit einem fünffachen Primat bei Boff wird assoziiert, damit werde »›der‹ Primat, nämlich der des Lehramtes, der Wirklichkeit untergeordnet«. Wieso das, zumal obendrein »der« Primat einer der Jurisdiktion und nicht des Lehramtes ist? Wenn bei der Frage nach dem »inkarnierten Bösen«, dem »Leibhaftigen«, Luther und Kol 2,9, Shakespeare und Andersch, Oetinger, Schelling und 1 Petr 5,8 herbeizitiert werden (159f), bleibt der innere Zusammenhang völlig im Dunkeln und das Prinzip der Kontextualität,

das ja wohl auch für diese Texte gilt, völlig auf der Strecke. Schließlich erscheinen polemische Wendungen wie z.B. »römisch-imperiale Prägung der Theologie« (11) wenig sachdienlich. Es führt in die Irre, die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls« als »Acta Apostolicae Sedis« zu zitieren (61).

Zwar macht das Buch auf das große Thema der Kontextualität aufmerksam und enthält eine Reihe bemerkenswerter Beobachtungen und Passagen, wenn es etwa für die Annäherung an ein tieferes Verständnis des Sakramentalen plädiert; doch wird die Kernthese dem Gesamt der ThB nicht gerecht. Daher wird man dem Vf. zustimmen können, wenn er sagt, »das komplexe Phänomen der Befreiungstheologie müßte historisch genau genommen sehr viel differenzierter ausgebreitet werden« (72).

Frankfurt *Michael Sievernich*

Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft. Ein Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen, WCC Publications / Genf 1992; 76 S.

Nach dreijähriger Arbeit hat die international zusammengesetzte ÖRK-Beratungsgruppe für Wirtschaftsfragen (AGEM), die aus Wirtschaftswissenschaftlern, Theologen und Ethikern besteht, ein Dokument zum Verhältnis von christlichem Glauben und Wirtschaft vorgelegt, das im August 1992 vom Zentralausschuß des ÖRK angenommen und den Kirchen zur Beratung und Beschlußfassung empfohlen wurde. Da der Text als Arbeitsheft für persönliche Studien, Gruppendiskussionen und innerkirchliche Meinungsbildungsprozesse gedacht ist, erhebt er nicht den Anspruch einer kirchenamtlichen Verlautbarung. Jedes Kapitel wird von einer kurzen Zusammenfassung eröffnet und mit einem anregenden Fragenkatalog abgeschlossen. Im Anhang findet sich eine hilfreiche Zusammenstellung weiterer Texte zum Thema, die von wirtschaftsethischen Abhandlungen über offizielle Stellungnahmen des ÖRK bis hin zu den Sozialenzykliken Papst Johannes Pauls II. reichen.

Nach einer kurzen Einführung klärt das II. Kapitel den Zusammenhang von Glaube und Wirtschaft anhand eines Rückblicks über die Behandlung des Themas in der Geschichte der christlichen Kirchen. Dabei wird klar herausgestellt, daß sich wirtschaftspolitische Modelle nicht unmittelbar aus biblischen Aussagen oder den Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens ableiten lassen, die Wirtschaft als relevanter Teil menschlichen Lebens (und Überlebens) sehr wohl aber Ort christlicher Praxis ist. Das III. Kapitel gibt einen Überblick über die wichtigsten Problembereiche der heutigen Weltwirtschaft. Die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich, die ökologische Bedrohung, die Schuldenkrise, die Unterdrückung der Frau, Gefahren durch Krieg und Militarisierung sind nur einige der kurz angerissenen Themenfelder. Die aufgezählten Entwicklungen werden dabei konsequent nicht in erster Linie als systembedingte, auf Sachzwängen beruhende Abläufe, sondern als Ergebnis von Macht-Ohnmacht-Konstellationen gedeutet, in denen durchaus bestimmte Subjekte stärkere Verantwortung tragen als andere, ohne daß diese Verantwortlichen freilich nur in der »Ersten Welt« gesucht würden. Kriterien für die Entscheidungsfindung in der Wirtschaft, die sich aus christlichen Glaubensüberzeugungen als Leitlinien ergeben, bilden das Thema des IV. Kapitels. Mit dem »Gutsein der geschaffenen Ordnung« als erster Maxime und der »der Menschheit für diese Ordnung übertragenen Verantwortung« ist hier nicht – wie in der katholischen Naturrechtstradition – eine *soziale* Ordnung gemeint, sondern die »Erdgebundenheit des menschlichen Lebens« und die Verantwortung des Menschen für die Bewahrung der Natur, der menschlichen Natur eingeschlossen. Die zweite Leitlinie, die Gottesebenbildlichkeit von Frau und Mann, und, daraus abgeleitet, der unveräußerliche Wert und die unveräußerliche Freiheit jedes Menschen, führt zu einer Frage, die das

Papier selbst als »wohl die wichtigste« bezeichnet: »Wie können wir in einer Welt, die sich immer mehr spaltet in diejenigen, die über ihr eigenes Leben und das Leben anderer entscheiden können, und in diejenigen, die sich nur in das fügen können, was andere für sie organisiert und aufgebaut haben, Systeme entwickeln, die allen Menschen und Völkern wirkliche Mitwirkung bei der Entscheidungsfindung in Fragen gewährleisten, die ihr Leben berühren?« (37–38) Dies bedeutet insbesondere, daß der Markt nicht sich selbst überlassen bleiben darf, »so als ob er ein Subjekt wäre, und nicht ein geeignetes Instrument, mit dessen Hilfe Menschen als Subjekte handeln können« (41). Der Markt als Steuerungsmittel der Wirtschaft funktioniert nur unter der Voraussetzung geeigneter Rahmenbedingungen. Marktunvollkommenheiten, die sich auf Kosten der Natur oder nicht am Markt beteiligter Menschen auswirken, müssen kompensiert werden. Deshalb dürfen Wettbewerb und Zusammenarbeit nicht gegeneinander ausgespielt werden. Der dritte Wegweiser der »Universalität«, der mit Hilfe von Gal 3,28 formuliert wird, verlangt, daß die tatsächliche globale Vernetzung der Wirtschaft durch ein politisches Steuerungssystem ergänzt wird, das ein Handeln nach egoistischen Nationalinteressen zugunsten wirklich universaler Entscheidungsprozesse überwindet. Dies betrifft z.B. die Welternährungsproblematik, die Kontrolle multinationaler Konzerne und das Weltwährungssystem. Das Papier greift in diesem Zusammenhang den Vorschlag eines in Analogie zum Weltsicherheitsrat einzurichtenden Wirtschafts- und Sozialrates der Vereinten Nationen auf. Als die wichtigste Richtschnur wird schließlich die vierte Maxime der Gerechtigkeit Gottes genannt, die sich in einer vorrangigen Option für die Armen konkretisiert. Als Beispiele führt das Dokument hier die Lage der Urvölker, die Auslandsverschuldung und die notwendige Reform der UNO an. Ohne den Anspruch zu erheben, ein allgemeines Modell vorzulegen, wird das Dokument von einem V. Kapitel zum Thema »Handlungsmöglichkeiten« abgeschlossen. Die geforderte Umkehr betrifft dabei den einzelnen in seiner Beziehung zu Gott und anderen Menschen, die Familie und andere kleinere Gruppen, aber auch das kirchliche Handeln auf der Ebene von Gemeinden, Ortskirchen und Landeskirchen. Schließlich fordern die Autoren dazu auf, die bestehenden Institutionen einer internationalen Zusammenarbeit in Netzwerken, NROs und internationalen Organisationen auch seitens der Kirchen besser zu nutzen. Dabei gehe es jedoch nicht nur um ein gemeinsames Aushandeln konkreter Problemlösungen und die Diskussion universaler ethischer Normen; auch die gemeinsame Suche nach geistlicher Wahrheit und Sinngebung dürfe auf dieser Ebene nicht ausgeblendet werden, weil sie eine wichtige Quelle von Kraft und Gemeinschaft darstelle.

Würzburg *Gerhard Kruip*

Fabella, Virginia / Oduyoye, Mercy Amba (Hg.): *Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der dritten Welt ergreifen das Wort*, Edition Exodus / Luzern 1992; 288 S.

Erfreulicherweise liegt nun, vier Jahre nach Erscheinen der englischen Originalausgabe, diese wichtige Aufsatzsammlung der EATWOT-Frauen-Kommission auch in deutsch vor, die einen Ausschnitt aus der Arbeit in den Jahren 1983–1986 darstellt.

Der Titel ist Programm. EATWOT-Theologinnen aus Afrika, Asien und Lateinamerika ergreifen hier das Wort, um leidenschaftlich und solidarisch aus der Perspektive von Frauen der Dritten Welt Dimensionen feministischer Befreiungstheologien aufzuzeigen. Sie gehen dabei von ihren politischen, sozialen und ökonomischen Lebenskontexten als Frauen der Dritten Welt aus, die geprägt sind von Rassismus, Sexismus, Kolonialismus und Missionierung, von einer doppelten Diskriminierung als Angehörige der Dritten Welt und als Frauen. Die theologische Arbeit der EATWOT-Frauen wird außerdem vom Wissen um die Reichtümer ihrer Kulturen und traditionellen Religionen und vom Dialog mit anderen Religionen bestimmt. Aus dieser Perspektive stellen

sie Anfragen an herrschende patriarchale Theologien und Kirchen und entwickeln eigene, zum Teil recht unkonventionelle theologische Konzepte, deren Ziel eine Befreiung aller Menschen und der Aufbau einer geschwisterlichen Gesellschaft und Kirche ist (10). »Wie alle Befreiungstheologien ist der Zugang von Frauen zur Theologie induktiv, ... aber auch ökumenisch und kollektiv im Vorgehen und inklusiv in seinen Perspektiven und Zielen« (FABELLA, 184).

Diese – hier recht kurz umrissene – Aufgabe hat sich die EATWOT-Frauen-Kommission gestellt, deren Arbeitsweise sich in der vielschichtigen Konzeption der vorliegenden Aufsatzsammlung widerspiegelt: Neben einer Einleitung enthält das Buch drei Teile mit jeweils fünf bis sechs Artikeln, in denen Themen afrikanischer, asiatischer und lateinamerikanischer Frauen-Theologien behandelt werden. Erweitert und ergänzt werden die einzelnen Teile um die jeweilige Abschlußerklärung der kontinentalen Frauenkonferenzen (Afrika 1986, Asien 1985, Lateinamerika 1986), die Ergebnisse, Anfragen und Perspektiven der EATWOT-Frauen für ihren Kontinent bündeln. Dieses Vorgehen entspricht der Arbeitsweise der Frauen-Kommission, die zunächst auf lokaler, nationaler und kontinentaler Ebene gearbeitet hat, bevor sich die EATWOT-Frauen 1986 zu einer Interkontinentalen Frauenkonferenz in Oaxtepec/Mexiko getroffen haben. Die Schlußerklärung dieser Konferenz bildet den Abschluß des vorliegenden Sammelbandes. Bei der Auswahl der Beiträge für die drei Kontinente wurde Wert darauf gelegt, daß möglichst viele Länder mit ihren Theologinnen vertreten sind (16). Die Liste der Autorinnen am Ende des Buches bestätigt außerdem das Bestreben der EATWOT-Frauen, in diesem Sammelband ein ökumenisches Forum zu schaffen, wenngleich sie auch selbst beklagen, daß Beiträge von orthodoxen Christinnen fehlen (16). Inhaltlich orientieren sich die Artikel an den fünf großen, von der Frauen-Kommission vorgegebenen Themengebieten: Bibel, Christologie, Ekklesiologie, Spiritualität und Methodologie der Frauen-Theologie (15), wobei zu vermerken ist, daß nicht alle Themengebiete gleich stark vertreten sind. Durch die doppelte Strukturierung der Beiträge – geographisch und thematisch – bieten sich viele Arbeits- und Erkenntnismöglichkeiten für die LeserInnen. Leider ist bei der Konzeption des Buches auf eine genaue Datierung der einzelnen Artikel und auf über die Anmerkungen hinausgehende Literaturverzeichnisse, die das Weiterstudieren erleichtert hätten, verzichtet worden.

Aus den einzelnen Artikeln nun einige Inhalte, die mir beim Lesen bedeutsam erschienen: Zunächst stellt die Einleitung von FABELLA und ODUYOYE eine hilfreiche Anleitung zur Erarbeitung der Aufsatzsammlung dar, da sie Informationen zu den Autorinnen und Quellen liefert sowie anhand der fünf Themengebiete Schwerpunkte einiger Artikel herausstellt (13–22).

Besonders beachtenswert erscheint der methodologische Artikel von FABELLA (171–185). Sie betont, daß eine gemeinsame Methodologie als ein verbindendes Element kontextueller Theologien zu sehen sei. Als Ziel von Frauen-Theologien formuliert sie eine »Befreiung aller Männer und Frauen von allem, was sie innerlich und äußerlich behindert« (184).

Die ekklesiologischen Artikel zeigen neben vielen Gemeinsamkeiten auch kontinentspezifische Unterschiede. Während die afrikanischen Frauen in ihrem Kampf um eine gleichberechtigte Stellung in den Kirchen auf ihre Rolle in den traditionellen afrikanischen Religionen rekurrieren (EDET / EKEYA, 28ff), arbeiten asiatische Kirchenfrauen an einer Entmythologisierung der Dominanz der Männer und an einer Überwindung patriarchaler Strukturen in Gesellschaft und Kirche (TSE 156f). Die Lateinamerikanerin AQUINO weist auf eine Zweiteilung der Kirche hin: in eine Kirche, die die gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen widerspiegelt, und eine basisorientierte Kirche, die sich der Option für die Armen verpflichtet weiß (AQUINO 240f).

Daß die Frauen der Dritten Welt nicht nur etwas anderes zu sagen haben als die Männer der Dritten Welt, sondern auch als die Frauen der Ersten Welt, zeigt sich in den christologischen Beiträgen, in denen Jesus Christus als Erlöser aus unterdrückenden Strukturen erkannt wird. Aufgrund der prägenden Erfahrung als kolonisierte Menschen stehen so z.B. Anfragen an einen exklusiven männlichen Erlöser, wie sie von hiesigen Feministinnen gestellt werden, nicht im Vordergrund der Überlegungen (FABELLA, 179).

Problematisch erscheint mir bei einigen Artikeln allerdings, daß ein befreiendes Christentum »auf Kosten des Judentums« (S. Heschel) formuliert wird (z.B. SOUGA, 52, 60; TAPPA, 65f; OKURE, 92f, 99ff; JIN, 163). Hier müßte es aus meiner Sicht noch Diskussionen geben.

Insgesamt dokumentiert dieser gelungene Sammelband in beeindruckender Weise die Bedeutung der Arbeit der EATWOT-Theologinnen. Er zeigt zudem die Pluralität und Kontextualität theologischer Entwürfe auf und stellt für TheologInnen der Ersten Welt eine Herausforderung und ein Angebot zum Dialog dar.

Münster *Andrea Middelberg*

Hehrlein, Yacin: *Mission und Macht. Die politisch-religiöse Konfrontation zwischen dem Dominikanerorden in Peru und dem Vizekönig Francisco de Toledo (1569–1581)* (Walberberger Studien, Theologische Reihe, Bd. 16) Matthias-Grünewald-Verlag / Mainz 1992; 173 S.

Es ehrt die Dominikaner, daß sie in ihrer Walberberger Reihe eine Heidelberger Dissertation (bei Eike Wolgast) veröffentlichen, für die auf dem Umschlag mit den Worten geworben wird: »Der Streit ging zum Teil nur darum, *wer* die Indiobevölkerung ausbeuten durfte«, die Krone oder die Kirche. Allerdings ergibt sich auch aus der Untersuchung, daß die Dominikaner dabei eine leichtere Hand hatten als der Fiskus! Las Casas war noch nicht lange tot und sein Geist lebte unter seinen Ordensbrüdern in Peru weiter. In einem Traktat hatte er nicht weniger als die Rückgabe Perus an seine legitimen Monarchen gefordert, wenn auch unter der Oberhoheit eines spanischen »Kaisers«. Diese Gedanken waren in Peru so bekannt, daß in den sechziger Jahren Gerüchte über derartige Pläne der Krone umgingen. Der neue Vizekönig Pedro de Toledo, der in Peru endlich wirtschaftliche, politische und kirchliche Ordnung schaffen sollte, hatte also Grund zum Mißtrauen gegen die Dominikaner, die zudem eine einflußreiche Stellung in der peruanischen Kirche innehatten. Nicht nur der Erzbischof von Lima war einer der ihren. Toledo kam mit dem Auftrag, unter anderem das königliche Kirchenregiment zu forcieren, wobei er sich die Rivalität zwischen Welt- und Ordensgeistlichen um die Pfründen zunutze machen konnte. Ein dritter Konfliktpunkt ergab sich aus der vizeköniglichen Wirtschaftspolitik eines planmäßigen Abbaus der Silberminen, denn dazu wurde indianische Zwangsarbeit benötigt. Dem widersetzten sich die Dominikaner aber geschlossen – oder fast geschlossen. Denn nach neueren Forschungen ist der Verfasser der anonymen Denkschrift von Yucay, in der die Legitimität der Inkaherrschaft bestritten und diejenige der spanischen Könige verteidigt wird, bis hin zur heilsgeschichtlichen Begründung der Ausbeutung der Silberminen, ein Dominikaner, nämlich Fray García de Toledo, ein Vetter und Vertrauter des Vizekönigs, der mit diesem aus Spanien gekommen war. Und eben diesen Vetter konnte der Vizekönig 1577 auf nicht näher zu klärende Weise zum Provincial des Ordens wählen lassen, denn bis dahin hatte er den Orden gespalten und die Las-Casas-Anhänger zermürbt. HEHRLEIN kann drei Etappen dieses Weges schildern. Erstens die Entfernung der dominikanischen Seelsorger aus dem Bezirk Chucuito am Titicaca-See, der als besonders reich galt, unter schweren, aber unbewiesenen und weder beweisbaren noch widerlegbaren Vorwürfen der Ausbeutung und Bereicherung. Bezeichnenderweise erhöhte Toledo aber wenig später den Steuersatz der Provinz und die Zahl der von ihr für Potosi zu stellenden Zwangsarbeiter um jeweils 300 Prozent!

In der Theorie stand die Krone auf der Seite der Dominikaner und der Gegner der Zwangsarbeit, in der Praxis schlug sie sich durch ihr nützliches Schweigen auf die Seite von Toledos Arbeiterpolitik. Zweitens gelang es Toledo mit Hilfe von Audiencia-Richtern, die zugleich Hochschullehrer waren, und mittels großzügiger materieller Ausstattung, den Dominikanern die Universität Lima zu entwinden, für die die Kräfte des Ordens nicht ausgereicht hatten. Drittens

wußte er mit Hilfe seiner Klienten das bei seiner Ankunft errichtete Inquisitionstribunal im Sinne der königlichen Kirchenpolitik als Disziplinierungsinstrument einzusetzen, vor allem als einige Dominikaner sich als Anhänger einer dubiosen Visionärin entpuppten. Dabei hat sich Fray Francisco de la Cruz vom Lascasianer zum Verkünder einer chiliastischen, von Europa abgenabelten Kreolenkirche mit verheirateten Priestern, polygynen Laien und ewiger Encomienda der Indianer gewandelt. Er wurde verbrannt und der Widerstand der Dominikaner gegen die härtere Indianerpolitik ließ nach. Trotz einiger Ausrutscher (30: Synodalkonzilien, 35: örtliche Audiencias, 57: Capoche als Minenarbeiter u.a. mehr) handelt es sich um eine mustergültige Untersuchung eines begrenzten, aber zentralen Gegenstandes nach peruanischen, römischen und spanischen Archivalien und gedruckten Quellen.

Freiburg *Wolfgang Reinhard*

Herzog, Urs: *Geistliche Wohlredenheit. Die katholische Barockpredigt,* C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung / München 1991; 523 S.

Seit dem Schlaf des Eutychus während einer paulinischen Predigt in Troas (Apg 20,9) hat die Gestaltung und die Rezeption der Homilie bis in die Gegenwart vielfältige Wandlungen erfahren. Dabei verteilt sich das wissenschaftliche Interesse an der Geschichte der Predigt keineswegs linear: hat die Forschung beispielsweise von den mittelalterlichen Reden der großen Volks- und Missionsprediger nie absehen können, rückte die Barockpredigt erst in den letzten Jahrzehnten wieder in das Blickfeld wissenschaftlicher Bemühungen. Dies ist schon insofern bemerkenswert, weil im 17. Jahrhundert Predigten bzw. Predigtsammlungen einen ausladenden Platz in jeder Bibliothek einnahmen und in hoher Auflage gedruckt wurden. Zur Zeit des Barock gehörten die Predigten zweifellos zu den *Literae*, die gedruckten Predigten waren quasi »Bestseller« und die Prediger somit »Erfolgsautoren« (vgl. 349, Anm. 4). Da aufklärerische Geister die homiletischen Bibliotheken zerstörten oder deren Bücher als Brennmaterial abgaben und sogar mit den massiven Lederbänden zur Ars praedicandi Straßen sanierten (14), ist es schwierig, den Umfang der damaligen Predigtliteratur heute korrekt einzuschätzen.

Der Zürcher Literaturwissenschaftler URS HERZOG hat bei der Vorbereitung seines Bandes eine intensive Quellensuche und kritische Sichtung der Bestände durchgeführt und konnte nach diesen mühevollen Vorarbeiten mit seiner Monographie ein Werk vorlegen, das die Barockpredigt unter literarischen, theologischen, rhetorischen und kulturgeschichtlichen Aspekten darstellt.

Im ersten Kapitel untersucht der Verfasser die Predigt als Teil der »Literae« und zeigt den vielfältigen inneren Form- und Funktionszusammenhang von Predigt und Literatur auf. Den Ort der Verkündigung, die Kanzel, skizziert HERZOG in einem zweiten Teil, der anhand der Symbole und Bildprogramme einen ersten Zugang zur barocken Theologie der Verkündigung eröffnet. Der Hauptteil analysiert einerseits (Kap. 3) das Predigen als »englisch Werck« und andererseits (Kap. 4) die Predigt aus rhetorischer Perspektive. Das Schlußkapitel ist dem Predigthörer gewidmet und seiner Aufgabe, die Predigt zu »vollenden«.

Im gesamten Duktus des Buches wird immer wieder der Formenreichtum der barocken Predigtliteratur deutlich, und die damalige Vielzahl rhetorischer Figuren und ingeniöser Bilder lassen mit ihren Anagrammen, Chronogrammen, Emblemen, Etymologien etc. den Leser einen Einblick gewinnen in eine Epoche, deren Worte der Prediger oft – trotz mancher »geistlicher Donnerwetter« – von einer frommen, unbekümmerten Heiterkeit des Herzens künden. Letzteres könnte im Hinblick auf die gegenwärtig oft beschworene Krise der Predigt – die vielleicht cum grano salis ein locus communis gewisser Homiletiker sein mag, um die eigene Theorie glorreicher erscheinen zu lassen – manchem Prädikanten helfen, sein Predigtamt adäquater auszuüben,

da die rhetorische Trias docere, movere und delectare gerade um das Delektieren verkürzt scheint. Das Buch ist jedenfalls von einem Wissenschaftler geschrieben, dessen gelehrsame Darstellung dennoch mit Freude zu lesen ist.

Etwas geschmälert wird die ansonsten erfreuliche Lektüre durch die fehlende Reflexion der angewandten Methodik zu Beginn der Untersuchung und auf den Verzicht einer abschließenden Zusammenfassung. Unverständlich bleibt auch, warum bei dem heutigen Stande der Technologie und den nicht geringen Kosten des Buches die Anmerkungen (mit 124 kleingedruckten Seiten eine »barocke« Fülle) dem Haupttext nachgestellt wurden, wodurch die wissenschaftliche Arbeit erschwert wird. Die umfangreiche Bibliographie läßt erkennen, daß ein Literaturwissenschaftler am Werk war, dessen Auswahl neuerer theologisch-homiletischer Literatur offenbar eher kontingent als repräsentativ ist. Bei bestimmten Themen (z.B. Kanzel und Predigt) vermißt man einfach die einschlägigen Literaturhinweise. Das heißt aber keinesfalls, daß Theologen von URS HERZOG nichts lernen könnten. Im Gegenteil: Obgleich bei dem »derzeitigen Stand der Forschung ... die hohe Zeit der Ernte noch« (9) aussteht, legt HERZOG ein erstes Florilegium der verhallten Klänge, Bilder und Figuren der Barockpredigt vor, das uns erkennen läßt, auf welche Weise die Redner damals dem Gesetz von der Entropie in der Kybernetik – von dem auch das ekklesiale Sprechen nicht verschont bleibt – begegneten. Damit wird auch die Relevanz des Buches für das Fachgebiet dieser Zeitschrift deutlich: Der hermeneutische locus missionarischen Verkündens hat sich zunehmend verlagert von der Verkündigung über Jesus von Nazaret unter den Menschen, die noch nie etwas von ihm gehört haben, zu einer christlichen Verkündigung unter Menschen, denen Tradiertes neu verständlich zu machen ist. Die Tektonik der Homilie hat diesem Paradigmenwechsel Rechnung zu tragen, denn Bekanntes wird nicht durch Repetition des bereits immer schon Gewußten am besten verstanden, sondern beispielsweise durch überraschende Verfremdungen, die verdeckte Bindeglieder zwischen Tradition und Fortschritt erkennbar werden lassen. Der Blick auf die oftmals engagierten resp. derben Barockpredigten und der Vergleich mit einigen (gutgemeinten) Ansprachen der Gegenwart, die (mit verchromter Amtsstimme gesprochen) bisweilen in ihrer Unverbindlichkeit einer Standardkarikatur geistlichen Redens entsprechen und durch eine gänzlich fehlende »Bodenhaftung« charakterisiert sind, läßt zudem nach einem trefflichen Wortspiel von F. Schulz von Thun die Frage formulieren, ob nicht allzuviel an Friedlichkeit und Höflichkeit mancherorts zu »Fried-höflichkeit« geführt hat?

Münster *Thomas Reschke*

Knippenkötter, Anneliese (Hg.): *Ich will Zeugin der Hoffnung sein. Frauenleben in Lateinamerika*, Klens / Düsseldorf; Butzon & Bercker / Kevelaer 1992; 148 S.

Das zweite Frau & mutter-Taschenbuch, herausgegeben von der Redaktionsleiterin Anneliese Knippenkötter, verdankt sein Entstehen den persönlichen Erfahrungen der Herausgeberin in Begegnungen mit Lateinamerikanerinnen. Diesen Frauen »bei uns im Land Gehör zu verschaffen«, ist das Anliegen der von ihr zusammengestellten, vielfach bereits an anderer Stelle veröffentlichten Beiträge. Die leicht lesbare und ansprechend gestaltete Sammlung bietet einen guten Einblick in die Lebenswirklichkeit lateinamerikanischer Frauen, die zumeist selbst zu Wort kommen, und eignet sich als Einführung für Gesprächskreise, Unterricht etc. Umso ärgerlicher die unbedachte Wortwahl im Vorwort (die Entdeckung eines neuen Kontinentes durch Kolumbus) und v.a. die das alte Klischee aufleben lassende Aufteilung der Beiträge in Alltagsberichte lateinamerikanischer Frauen einerseits und von »Frauen, die Hoffnungszeichen setzen« – ge-

meint sind hier Europäerinnen, die als Sozialarbeiterinnen etc. in Lateinamerika arbeiten – andererseits.

Münster *Katja Heidemanns*

Nebel, Richard: *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko* (Supplementa Vol. 40) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft / Immensee 1992; 372 S.

1531, nur 10 Jahre nach der Eroberung von Mexiko-Tenochtitlan durch Hernán Cortés, erscheint Unsere Liebe Frau von Guadalupe dem armen Nahua-Indio Juan Diego auf dem Hügel Tepeyac. Das Bild der Virgen mit dem Mestizenantlitz im Umhang des Diego und ein Heilungswunder an dessen Onkel überzeugen den zögernden spanischen Bischof von Mexiko. Auf dem Hügel Tepeyac, der vorher das Heiligtum der Tonantzin Cihuacótl »Unsere verehrte Mutter Frau-Schlange« beherbergte, wird 1532 eine Marienkapelle errichtet. 150 Jahre lang strömen tausende Indios und Mestizen dorthin. 1682–1709 läßt der Bischof die große alte Basilika errichten und Diegos Gnadenbild dorthin übertragen. Während einer Pestepidemie wird die Virgen de Guadelupe Patronin von Mexiko-Stadt, 1746/47 von ganz Mexiko. Gegen die Spanier kämpfen Mexikaner unter dem Banner von Guadalupe im Unabhängigkeitskampf. Ähnliches geschieht 1784, weil die Virgen geholfen hat gegen die aufständischen Cataris-Indios. Päpste seit Benedikt XIV. (1754) fördern den Kult der Virgen de Guadalupe bis heute. Neben die alte, angeblich baufällige Basilika wird 1976 eine moderne Basilika gesetzt, die auf die Inkulturation der Indios baulich nicht die geringste Rücksicht nimmt. Trotzdem kommen jährlich 20 Millionen Pilger. Die Verehrung der Santa María Tonantzin de Guadalupe hat in Mexiko in der Tat ihre eigene, aufregende Geschichte (61–130).

Noch komplizierter wird diese Geschichte, geht man mit NEBEL dem Ortsnamen Guadalupe nach (29–60). Die Spur führt nach Spanien. Genauer ins Marienheiligtum Guadalupe in der Estremadura. Das Marienbild dort ist legendär uralt, wurde vor den Mauren versteckt, beim Sieg der Reconquista wiedergefunden. Nach dem Sieg gründet Alfons XI. 1340 die Abtei von Guadalupe. Sie war bis 1563 (Escorial) das religiös-politische Zentrum Spaniens. Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Pedro de Valdivia, Eroberer Mexikos, des Incareiches und Chiles und andere Conquistadoren beteten im Guadalupe der Estremadura.

Die Tradition der Verehrung Marias in der Estremadura verbindet den Sieg über die Heiden mit den Siegen der Eroberer Lateinamerikas. Die Tradition der Verehrung Mariens im Guadalupe von Mexiko aber verbindet in einer »eher europäischen Kirche« (74f) Maria synkretistisch (64–69 mit Anneliese Mönnich, 1969) mit Göttinnen altmexikanischer Religionen (81ff), den Indios und den Mestizen. Der Ortsname Guadalupe steht für zwei Marienbilder. Für das der Spanier, deren Christianisierung und später die Reconquista in Legenden mit Maria verbunden werden – für das der Indios, die den Kulturschock nach dem Sturz ihrer Götter überwanden, weil Maria einem von ihnen und dazu noch am heiligen Berg der Mutter des Menschengeschlechts Tonantzin erschienen ist.

Die beiden konfliktiv-alternativen Marienbilder bestimmen bis heute die Diskussion im kirchlichen bzw. nationalmexikanischen »Guadalupanismo« (205ff). Indignisten preisen die Frömmigkeit von Guadalupe als Selbstbehauptung der Mexikaner und ihrer Werte. Hispanisten rechnen mit dieser »kindlichen« Frömmigkeit, setzen dagegen aber den kulturellen und zivilisato-

rischen Fortschritt aus 500 Jahren Geschichte mit Spanien. Mexicanisten wie Octavio Paz setzen auf Mestizaje, auf eine Nation im Gespräch mit Europa (264f).

Fray Bernardino de Sahagún (1499–1590) und die Franziskaner von 1523–1550 in Mexiko, allesamt Kenner der toltekisch-aztekischen Religion, wollten zwar Indios und Mestizen zu Priestern weihen lassen, hielten aber den Synkretismus der Marienwallfahrtsorte für falsch. Sie wußten, daß die Indigenas in Maria auch ihre autochthonen Gottheiten verehrten (102ff). Heute aber fürchtet die »Guadalupe-Pädagogik« und deren Pastoral sich nicht vor Synkretismen. In Necaxa (Fallstudie 259–263) sprechen und leben Franziskanerinnen wie die Indios, setzen auf befreiende Identitätsfindung, die die nach der Legende Nahuatl sprechende Virgin dem Juan Diego vermittelte. Nur Pastoralagenten, die einzig den angeblich erwachsenen, reinen, europäischen Glauben gelten lassen, halten die Basisgemeinden der Guadalupe-Pädagogik für gefährlich.

Aus der konfliktiven, in ihrer nationalistischen Variante sogar gefährlichen Interpretationsgeschichte des Guadalupe-Ereignisses findet RICHARD NEBEL einen intelligenten Ausweg: Die ursprünglichen (und für NEBEL richtungweisenden) Leitlinien der Marienverehrung in Guadalupe-Mexiko eruiert er literarisch, kulturanthropologisch und religionswissenschaftlich im minutiös ausgelegten Teil II (131–202) der Arbeit. Dies geschieht anhand der Erscheinungs-Erzählung in der Náhuatl-Sprache »Nican Mopohua« des Luis Lasso de la Vega, die 1649 in Mexiko gedruckt wurde und mündliche Überlieferungen der historischen »Reihe nach wiedergibt« (136ff). Das altmexikanische Gedankengut (154) der Indio-Ersterzähler bleibt deutlich in der »Zwei-Welten-Erzählung« des Nican Mopohua. Christliches wird mexikanisch – Mexikanisches wird christlich (163–164). Ein Kabinettstück in NEBELS Interpretation ist das Glossar zu Werten und Göttern der Náhuatl-Sprache (188–200). Nur bei Seler 1960, Lehmann 1949, Garibay 1971, Léon Portilla 1980 und Siller 1960 findet sich Vergleichbares. NEBEL bietet darüber hinaus eine deutsche Übersetzung (136–150), die dem Original des Nican Mopuhua (Faksimile 280–292) verständnisvoll folgt. Im Text des Nican Mopuhua legt NEBEL mit Siller eine anthropologische Konzentration frei und einen dialogischen Prozeß zwischen mexikanischer und christlicher Religiosität (197–202).

Der Mexikanist und Missionstheologe RICHARD NEBEL arbeitet in diese seine zweite große Mexiko-Publikation den gesamten Forschungsstand zum Thema ein. Ein umfangreiches Sach- und Namensregister (341–353, 354–372), dazu die Quellen- und internationalen Literaturangaben (307–339) erleichtern die Nutzung dieses flüssig geschriebenen »Handbuches Guadalupe«.

Nicht recht entscheiden kann NEBEL die aktuelle Frage, worum es denn genauer gehen könnte, wenn er von der emanzipatorischen Botschaft von Guadalupe spricht (117f, 128–130, 197–200, 215–237). Obwohl NEBEL weiß, daß auch die aztekische Volksreligion soziopolitisch eng mit dem Leben der Menschen verknüpft war (62) und Kontext wie Wirkungsgeschichte von Guadalupe Vergleichbares zeigen (79–92, 105, 114–130, 250–252), weicht er den emanzipatorischen Forderungen der Pastoral und der Gesellschaftspolitik aus. Brasilianische und mexikanische Basisgemeinden werden zwar anerkennend genannt. Doch gegen die Intention des Anregers Eduardo A. Hoornaert (REB 1974, 524–545) flüchtet NEBEL in psychologisch-therapeutische Hilfen zur Identitätsfindung der Autochthonen (263, 265). Damit folgt er eher den tröstenden Bildern von Hans-Jürgen Prien (1985, 297) und Antonio González Dorado (1988) als den Intentionen der Franziskanerinnen in Necaxa (259–263).

Unklar bleibt auch, was NEBEL bei der Evangelisierung von Inkulturation hält (228–237). Ohne zu definieren, verwendet er statt dessen häufig Ausdrücke wie Transformation oder Transkulturation (17, 162, 168, 196, 199, 216, 233, 252, 263, 265). Dabei spricht im Text nichts dafür, NEBEL verfolge wie Philipp II., die frühen Franziskaner in Mexiko und das 1. Mexikanische Konzil von 1555 (73f) bloß eine Verkündigung in den Sprachen der Eingeborenen. NEBEL will schon den Austausch der Kulturen, diesen aber nicht als Synkretismus (64, 67,

92), sondern so, daß eine »unbestimmbare Identität in eine bestimmbare« transformiert wird (265). Intendiert wird dabei ein psychologischer Ausweg aus der Melancholie von Mexikanern, die nicht wissen, ob sie Europäer oder Mexikaner sind (165). Mit dieser psychologischen Nachhilfe ist die in Santo Domíngo 1992 formulierte Inkulturation des Evangeliums noch nicht in Sicht, sondern eher ein Mexikaner, den man als Missionar mit eigenem Selbstbewußtsein in anderen Ländern Lateinamerikas nicht versteht, selten akzeptiert.

Vergeblich sucht man bei NEBEL schließlich einen Bericht über die Erfahrungen der »Misioneros de Guadalupe«. Diese arbeiten nicht nur in Mexiko, sondern auch in anderen Ländern Lateinamerikas und in Korea. Deshalb wissen sie, daß Mexikanismus keine Missionsmethode ist.

Aachen *Norbert Schiffers*

Neckebrouck, Valeer (Hg.): *Het christendom en de conquista 1492–1992* (Annua Nuntia Lovaniensia XXXV) Leuven University Press; Uitgeverij Peeters / Leuven–Louvain 1992; 200 S.

Das Lateinamerika-Institut der Universität Löwen hat am 27./28. Januar 1992 ein Colloquium veranstaltet, das dem Gedenken der Entdeckung Amerikas durch Christoph Columbus galt. Der Herausgeber nimmt Bezug auf den zeitgenössischen Chronisten López de Gómara, der die Entdeckung der Neuen Welt als das hervorragendste Ereignis der Weltgeschichte seit der Ankunft des Messias auf Erden bezeichnet. So sehr alles, was in dem halben Jahrtausend danach geschah, nicht bezweifelt werden kann, ist doch keine Einstimmigkeit in der Beurteilung der Tatsachen festzustellen. Die einen möchten aus der 500. Wiederkehr des 12. Oktober 1492 ein festliches Jubiläum veranstalten, andere wollen Trauerkundgebungen, Bußfahrten und Protestmärsche. Der Verfasser der Einleitung verweist auf Versuche, Columbus zur Ehre der Altäre zu erheben, weiß aber auch von gegenteiligen Beurteilungen, die den genuesischen Seefahrer mit Adolf Hitler vergleichen (9).

Da die Entdeckung Amerikas auch der Beginn der Evangelisierung der Neuen Welt ist, muß das Jahr 1992 auch als Gelegenheit zur Rückschau, zur Beurteilung und Wertung betrachtet werden. Dieser Aufgabe sollte das Colloquium der Theologischen Fakultät Löwen dienen, und zwar als ein interdisziplinäres Unternehmen, an dem Gelehrte aus Amerika, Afrika und Europa teilnehmen und aus der Sicht ihrer Wissenschaft beitragen sollten. Das Ergebnis der theologischen, missiologischen, geschichtlichen, kultur-anthropologischen, wirtschaftlichen und literaturwissenschaftlichen Referate ist unterschiedlich und wirft fast immer mehr Fragen als Antworten auf. Es ist unmöglich, in einer Rezension die Ergebnisse zu würdigen und sich ein Urteil zu bilden, ob das lateinamerikanische Christentum in der Lage sein wird, auf die vielfältigen Probleme einzugehen und sie mit Optimismus und Hoffnung aufzugreifen.

Bergisch Gladbach *Josef Glazik*

Ockenfels, Wolfgang: *Kolonialethik: Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik* (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 32) Schöningh / Paderborn 1992; 151 S.

Der Trierer Sozialethiker WOLFGANG OCKENFELS folgt in seinem »Büchlein«, wie er selbst schreibt (6), »den Spuren der großen kolonialethischen Arbeit Joseph Höffners« (Christentum und

Menschenwürde, Trier 1947). Tatsächlich geht er im Mittelteil seiner Veröffentlichung kaum über eine zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse Höffners hinaus. Auf die Werke anderer deutschsprachiger Autoren wird meist nur in toto verwiesen. Eine Auseinandersetzung mit den im Vorfeld des 500-Jahr-Gedenkens v.a. in Lateinamerika und Spanien publizierten neuesten Arbeiten fehlt ebenso wie eine Berücksichtigung der Ergebnisse der großen Zahl wissenschaftlicher Kongresse, die in diesem Zusammenhang seit ca. 1985 stattfanden. Trotzdem fordern die einleitenden Abschnitte, aus denen ein Teil (30–36) auch als Vorabdruck im Rheinischen Merkur (11.09.1992) erschienen war, sowie die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie und der Sozialverkündigung der Kirche in den beiden letzten Kapiteln zu einer kritischen Stellungnahme heraus.

WOLFGANG OCKENFELS beginnt sein Buch »Kolonialethik« mit der Bemerkung: »Geschichtsbewußte Rheinländer verübeln es den alten Römern, den später auftauchenden Franzosen und auch den Preußen nicht, von ihnen in verschiedener Weise kolonisiert worden zu sein, und kommen kaum auf die Idee, ihr geschichtliches Werden oder gar dessen Ergebnis unter rein moralischem Aspekt zu betrachten« (10). Eine solche Auffassung übersieht mehrere Aspekte, die den Vergleich problematisch machen. Die römische Herrschaft ging nicht mit einer fast totalen Zerstörung der einheimischen Religionen und Kulturen einher. Sie hatte keine, wie OCKENFELS es nennt, »sogenannte ›demographische Katastrophe‹« (15) zur Folge. Aber vor allem leben die Indios in den lateinamerikanischen Ländern im Gegensatz zu den Rheinländern noch heute in einer »kolonialen« Situation: extreme Armut, wirtschaftliche Ausbeutung, brutale Menschenrechtsverletzungen, rassistische Diskriminierung, beschleunigte Kulturzerstörung und Bedrohung ihrer Sprachen. Die »Reste einer anscheinend gelungenen Kolonisierung«, die die Bewohner Triers »nostalgisch pflegen« (10) sind eben die Ruinen des inzwischen selbst von der Geschichte überrollten ehemaligen Siegers, während die (ebenfalls nostalgisch gepflegten) Ruinen des Templo Mayor am Zócalo von Mexiko-Stadt die Überreste der Besiegten sind, deren Nachfahren noch heute am Rande der mexikanischen Gesellschaft leben. Die Symbole des Kolonisators, Kathedrale und Nationalpalast, sind trotz ihres hohen Alters noch in Funktion.

Der zitierte erste Satz des Buches steht nicht nur für den polemischen Stil des Verfassers, der dabei häufig zu hinkenden Vergleichen greift (etwa zwischen dem Germanenkult der Nationalsozialisten und dem in der »Dritten Welt« zu beobachtenden »ethnic revival«), sondern auch für dessen mangelnde Fähigkeit und Bereitschaft, Geschichte und aktuelle Situation Lateinamerikas aus der Perspektive der Ärmsten wahrzunehmen. Daß in Lateinamerika in der Auseinandersetzung mit den geplanten 500-Jahr-Feierlichkeiten tatsächlich eine indianische Bewegung entstanden ist, die eine neue Sicht der Geschichte aus dem Blickwinkel der Opfer einklagt und daraus konkrete ethische Forderungen zur Abschaffung von Ausbeutung und Rassismus ableitet – die bekannteste Repräsentantin ist die Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menchú – wird von OCKENFELS nicht wahrgenommen. Die Rückbesinnung auf die eigene Kultur und Geschichte hilft den »indígenas« zur Überwindung eines jahrhundertelang eingeimpften Minderwertigkeitskomplexes und verleiht das nötige Selbstbewußtsein, um überhaupt einen Kampf für die Achtung der Menschenrechte zu führen. Dabei trägt dies offenbar nicht zur Zersplitterung der Bewegungen der Armen bei, sondern fördert im Gegenteil die Solidarität von indianischen, schwarzen und mestizischen Gruppen der Armen, wie es auch im Namen der Gegenkampagne »500 Jahre indianischer, schwarzer und allgemeiner Volkswiderstand« zum Ausdruck kommt. Statt dessen unterstellt OCKENFELS, der nur diejenigen Europäer im Auge hat, die sich mit den indianischen Widerstandsbewegungen solidarisch fühlen, den vielfältigen Bemühungen um die Aufarbeitung der moralischen Last der Geschichte Europas und der Katholischen Kirche krankhafte und eigensüchtige Motive: »Selbsternannte Anwälte der Ausgerotteten, Entrechteten und Erniedrigten äußern sich im Gestus prophetischer Verdammungsurteile. Diese Attitüde findet sich nicht bei

seriösen Historikern, die bei ihren Forschungen und Erklärungen immer noch ein fundamentum in re im Auge haben, sondern hauptsächlich bei Politikern, Journalisten und Kirchenleuten, die von ihrer ›Kompetenz der Betroffenheit‹ einen ausführlichen Gebrauch machen. Dem antikolonialistischen Geschichtsthema widmen sich nun vor allem die nach dem Verfall der sozialistischen Utopie heimat- und sprachlos gewordenen Intellektuellen, die sich in kreativer Moralität unabhängig erklären von historischen Nachweisen« (30–31). Anstatt sich der notwendigen Auseinandersetzung mit den Schattenseiten der Geschichte wirklich zu stellen, bei der es ja nicht um die Feststellung bestimmter historischer Fakten, sondern um deren moralische Bedeutung für die heute Lebenden geht (das wäre das richtige »fundamentum in re«!), nimmt OCKENFELS Zuflucht zu apologetischen Ausweichmanövern. Er fragt, warum man sich nicht mit den Opfern der Französischen und der Russischen Revolution beschäftige (32) oder ob etwa die Indianer im Gebiet der heutigen USA humaner behandelt worden wären (34). Er unterstellt den Gegnern der 500-Jahr-Feier ideologisch verblendeten Marxismus und einen pauschalen Antiklerikalismus, der auch von Christen unterstützt werde, die von einer »Lust am schlechten Gewissen« gepackt würden (35–36). Schließlich vermutet er in der Anklage der zerstörenden Wirkungen von Entdeckung und Eroberung den Versuch einer Ehrenrettung der Moderne (37–38), wo diese Ankläger (z.B. Tzvetan Todorov) ihren Protest doch als Selbstkritik der Moderne verstehen wollen.

Auch dort, wo OCKENFELS sich nicht nur polemisch, sondern systematisch mit der Frage »moralischer Geschichtsurteile« befaßt, wird er der Problematik nicht gerecht. Er will dafür nur Normen zulassen, die zum Zeitpunkt der Tat Geltung hatten und läuft dadurch in die offenen Arme eines von ihm selbst eingestandenen moralischen Relativismus: »Wenn Kannibalen und Menschenopfer das Recht haben, aus ihrer eigenen Perspektive beurteilt zu werden, kann man Columbus und seinen Nachfolgern nicht verübeln, sich nach den Maßstäben ihrer Zeit verhalten zu haben« (41). Zwar ist die Einordnung aller Taten in ihren jeweiligen historischen Kontext zu deren *Verstehen* notwendig. OCKENFELS übersieht aber, daß es bei *moralischen* Geschichtsurteilen nicht um die persönliche Schuld *damaliger* Täter geht, sondern um die historische Identität von uns Heutigen, die in der unausweichlichen Deutung ihres geschichtlichen Herkommens einem moralischen Urteilen auf der Basis gegenwärtiger Maßstäbe gar nicht ausweichen können, wenn sie sich nicht dem Verdacht aussetzen wollen, unsensibel und gleichgültig heutigem Leiden gegenüberzustehen, das die Betroffenen selbst oft genug in einer Kontinuität zum Leiden ihrer Vorfahren begreifen. OCKENFELS bestreitet grundsätzlich, daß Kategorien wie »Autonomie und Emanzipation« für ein moralisches Geschichtsurteil oder als universelle Norm taugten, weil sie »spezifisch europäischer Prägung« seien (44). Warum dann aber ausgerechnet die Anknüpfung an die spanische Kolonialethik des 16. Jahrhunderts aussichtsreicher sein soll, die »uns auch heute noch zu moralischen Urteilen über eine Epoche« legitimiere (44f), bleibt schleierhaft.

Während OCKENFELS auf S. 39 im Zusammenhang der Debatten um die Deutung von 500 Jahren Geschichte Lateinamerikas den pädagogischen Nutzen der Geschichte bezweifelt, fordert er in den letzten Kapiteln seines Buches lateinamerikanische Christen dazu auf, aus den in Europa im 19. Jahrhundert gemachten Erfahrungen mit der sozialen Frage zu lernen (105). Aber »leider ist die Katholische Soziallehre und Sozialbewegung in Lateinamerika noch weitgehend unbekannt, so daß eine theologische Bewegung mit revolutionärem Pathos in dieses Vakuum eindringen konnte« (105). Auch hier wird die Gegenwart Lateinamerikas nur aus europäischer Perspektive und von unseren eigenen historischen Erfahrungen aus wahrgenommen. Daß lateinamerikanische Christen selbst historische Erfahrungen gemacht haben, die sie dazu brachten, nicht immer nur nach Europa zu blicken, sondern selbstbewußt eine Theologie und eine Sozialethik aus den Herausforderungen ihrer Situation heraus zu entwickeln, kommt gar nicht erst in

den Blick. Tatsächlich hat die kirchliche Sozialverkündigung von *Rerum Novarum* bis *Populorum Progressio* (deren zentrale Aussagen OCKENFELS freilich stark relativiert: 131–135) in Lateinamerika sehr wohl eine Rolle gespielt (vgl. 106); es gab in den 50er und 60er Jahren durchaus auch eine »sozialkatholische Bewegung« (vgl. 107), die sich von der Soziallehre inspirieren ließ. Und sind nicht die lateinamerikanischen Basisgemeinden eine legitime Form eines um soziale Belange bemühten Katholizismus, wenn auch in anderer Gestalt als unser inzwischen auch nicht mehr ganz so vitales katholisches Verbandswesen hierzulande? OCKENFELS meint selbst, die kirchliche Sozialbewegung in Europa lasse sich als »Basisbewegung ›von unten‹« interpretieren (107) – wieso dann nicht umgekehrt Basisgemeinden und Befreiungstheologie als kirchliche Sozialbewegung, deren mangelnde »Präsens« (sic!) in Lateinamerika er bedauert (107)? Anders als die meisten katholischen Sozialethiker in Deutschland haben lateinamerikanische Christen die Anstöße des Konzils und der durch die französische »Nouvelle Théologie« vermittelten »Theologie der Entwicklung« (Lebret) frühzeitig aufgegriffen und deshalb konsequent die eigene Lage ernst zu nehmen gelernt (vgl. 110). Da dieser Kontext damals überwiegend von menschenverachtenden Militärdiktaturen gekennzeichnet war, die sich nur durch die massive Unterstützung seitens ausländischer wirtschaftlicher Interesssen an der Macht halten konnten, war es nicht verwunderlich, daß mehr und mehr Christen eine kontinuierliche, in kleinen Schritten zu vollziehende »Entwicklung« für unrealistisch halten mußten, statt dessen jedoch eine »Befreiung« forderten, die nicht nur an den Symptomen kurieren, sondern endlich auch die verursachenden Strukturen verändern sollte. Der Aufbruch im Konzil und dieser spezifische Kontext waren für die Befreiungstheologie weit wichtiger als die Einflüsse seitens der »Politischen Theologie« eines Johann Baptist Metz oder der »Theologie der Revolution« eines Richard Shaull (vgl. 120). Über diesen Entstehungszusammenhang der 60er Jahre hinaus hat aber die in sich heterogene Strömung befreiungstheologischer Ansätze bis heute nicht aufgehört, aus neuen Erfahrungen zu lernen, sich auf neue historische Situationen zu beziehen, neue Herausforderungen aufzunehmen. Die von ihren Gegnern als Karikatur entworfene, marxistisch unterwanderte, am Dependenzparadigma klebende, revolutionäre Gewalt verherrlichende Befreiungstheologie (vgl. 106–125) hatte noch nie ein Pendant in der kirchlichen Wirklichkeit Lateinamerikas. Nachdem seit den 80er Jahren Befreiungstheologen zunehmend neben den weiterhin wichtigen externen Faktoren auch die Verantwortung der nationalen Eliten für die immer noch wachsende Armut wahrnehmen, nachdem sie sehr viel differenzierter unter den Armen Gruppen mit unterschiedlichen Interessen und Problemen ausfindig machen (campesinos, »indígenas«, Frauen), nachdem sie die Bedeutung der ökologischen Problematik aufgegriffen und, weit entfernt von staatssozialistischen Modellen, die Relevanz zivilgesellschaftlicher Kommunikation und formaler Demokratie erkannt haben, besteht erst recht kein Grund mehr, an einem solchen Zerrbild festzuhalten. Aber offenbar haben ideologisch besetzte antikommunistische Einstellungen eine längere Zerfallszeit als der Kommunismus selbst.

Im Zusammenhang des Konzepts einer Hilfe zur Selbsthilfe kommt OCKENFELS am Schluß seiner Veröffentlichung überraschenderweise zu Aussagen, deren Nähe zu befreiungstheologischem Gedankengut beträchtlich ist, auch wenn dies dem Verfasser selbst vielleicht nicht bewußt war: »Die grundlegende Änderung ungerechter und entwicklungshemmender sozialer und wirtschaftlicher Verhältnisse ist oft nur möglich, wenn diejenigen, die unter ihnen zu leiden haben, sich in Selbsthilfegruppen und Bewegungen zusammenschließen und die notwendigen Änderungen in die eigene Hand nehmen. Die Förderung solcher Selbsthilfebewegungen, etwa der Landarbeiter oder der Menschen in den Elendsvierteln der großen Städte, gehören zu den vorrangigen Aufgaben der kirchlichen Entwicklungsarbeit« (138). Wenn man dies so betont, muß man die Selbsthilfegruppen jedoch auch dann ernst nehmen, wenn sie auf Grund ihrer Lerngeschichte zu Schlußfolgerungen gelangen, die unserem eigenen Weltbild oder unseren eigenen

Interessen als Bewohner der Wohlstandsinsel »Erste Welt« vielleicht unbequem werden könnten. Die notwendige Solidarität mit den Selbsthilfebewegungen der Armen in der »Dritten Welt« darf nicht unkritisch sein, sie darf erst recht nicht eigene enttäuschte Hoffnungen und Utopien auf die Armen in anderen Erdteilen projizieren. Aber sie sollte jedenfalls darauf verzichten, sie ohne differenzierte Wahrnehmung ihrer schwierigen und oft genug dramatischen Situation, ohne Achtung ihrer Würde als lernfähige Subjekte vorschnell als ideologisch verblendet zu denunzieren.

Würzburg *Gerhard Kruip*

Pirotte, Jean / Derroitte, Henri (éd.): *Églises et Santé dans le Tiers Monde, hier et aujourd'hui* (Studies in Christian Mission vol. 5) Brill / Leiden 1991; XXI u. 176 S.

In 1889 the Belgian missionary Father Damian De Veuster died after serving a leprosy colony on the Hawaian island of Molokai since 1874. Among the celebrations honoring this great man a very special one was organised by the Centre Vincent Lebbe of the French University of Louvain-la-Neuve as a conference on past and present of missionary health-care. PIROTTE and DERROITTE edited the results of this conference in a book with 10 French and 2 English contributions and two conclusions, both in French. Most contributions present case-studies of organizations, persons or areas. Nearly all these studies concentrate on Africa. Only the study of PROMPER on Conrardy brings us to Hawai and China, where the former assistant to De Veuster founded the first leprosy colony. In a historical survey JEAN PIROTTE sketches a broader line, while HOUTART presents a general perspective from his sociological data. Until recently the traditional health-care was not valued positively in missionary circles. Even in this book the medical doctor PEERENBOOM (173–174) and the theologian PALSTERMAN (175–176) utter their reservations with regard to the usefullness of this traditional health-care for medical assistance and theology. Therefore the contribution by GERRIE TER HAAR on the healing ministry of Archbishop Milingo of Zambia is a very important one: on the base of Milingo's theology of evil and his practice of healing he concludes to an African theology of liberation with a central role for a more or less christianised traditional healing.

Leiden *Karel Steenbrink*

Sievernich, Michael / Camps, Arnulf / Müller, Andreas / Senner, Walter (Hg.): *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika,* Matthias-Grünewald-Verlag / Mainz 1992; 486 S.

Die Herausgeber halten im Vorwort fest, daß sie mit diesem Band über Gegenwart und Abwesenheit des Glaubens in Lateinamerika »Rechenschaft ablegen« möchten, aber auch darüber, »ob und wie die Orden ihrer Aufgabe der Inkulturation des christlichen Glaubens im jeweiligen historischen Augenblick nachgekommen sind« (9). Um diese Ziele zu erreichen, wollen sie »die Geschichte und die Quellen sprechen lassen« (10), die – »historisch, theologisch und anthropologisch fundiert« – interpretiert werden sollen. Weiter wollen sie den Dialog zwischen den europäischen und lateinamerikanischen Kirchen und Theologien fördern. Dazu soll die Mischung

von Autoren (eine Autorin ist auch dabei) aus Lateinamerika (11), den Philippinen (1), Spanien (1), aus dem deutschsprachigen Raum (7) und schließlich aus den Niederlanden (1) beitragen. Unter besonderer Berücksichtigung des Wirkens von Franziskanern, Dominikanern und Jesuiten (besonders das Fehlen von Beiträgen über die Augustiner ist bedauerlich, da diese auch zu den Säulen der Ordensmission in Lateinamerika zählen) werden dann die Beiträge thematisch folgendermaßen geordnet: I. Überblick (JOHANNES MEIER), II. Spiritualität (MARIA CARMELITA DE FREITAS FI und MARIANO ERRASTI OFM), III. Prophetie (MICHAEL SIEVERNICH SJ und ISACIO PÉREZ FERNÁNDEZ OP), IV. Recht und Politik (SANTIAGO RODRÍGUEZ LÓPEZ OP, WALTER SENNER OP, EDUARDO CÁRDENAS SJ, HUGO FRAGOSO OFM), V. Mission (PAULO SUESS, GIANCARLO COLLET, RICHARD NEBEL, ROLANDO V. DE LA ROSA OP), VI. Kultur (MANUEL M. MARZAL SJ, JAKOB BAUMGARTNER SMB, ARNULF CAMPS OFM), VII. Utopie (MARIO CAYOTA, BARTOMEU MELIÀ SJ), VIII. Rückblick und Ausblick (LEONARDO BOFF, HANS WALDENFELS SJ). Ein Anhang (IX.) mit vier Karten, fünf Graphiken, zwei Dokumenten und einer Auswahlbibliographie rundet den Band ab. Leider fehlt ein Register (Bibelstellen-, Sach- und Personenregister), das die in der Natur der Sache liegenden Wiederholungen (viele Autoren befassen sich unter unterschiedlichen Titeln letztlich doch mit demselben Thema) erfassen und somit Lektüre und wissenschaftliche Auswertung wesentlich hätte erleichtern können. Auch wenn entgegen der Absichtserklärung der Herausgeber nicht alle Beiträge »historisch, theologisch und anthropologisch fundiert« sind, und der Band manchmal wie ein Kaleidoskop anmutet, gehört er zu den wenigen deutschsprachigen Werken, die im Sog des Quinto Centenario erschienen sind und dennoch darüber hinaus lesenswert bleiben werden. Auch hätte der Band eine bessere editorische Aufmachung (festen Einband, größeren Schriftgrad) durchaus verdient.

Einige Beiträge sollen nun aus der Sicht des Rezensenten besonders hervorgehoben werden: So der informative kirchengeschichtliche Überblick über »Die Orden in Lateinamerika« von JOHANNES MEIER, obwohl er im wesentlichen dem befreiungstheologischen Konzept von CEHILA (der *Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina*) folgt und andere Sichtweisen nicht genügend zur Geltung kommen läßt; die von MICHAEL SIEVERNICH mit der bei ihm üblichen Sachkenntnis vorgenommene Erörterung der »Anfänge prophetischer Theologie« im Anschluß an die Predigt von Antonio de Montesinos (1511, die im Inhaltsverzeichnis angebene Jahreszahl 1551 dürfte wohl ein Druckfehler sein), dessen Aufdeckung des Unrechts im Namen der evangelischen Wahrheit die Zunge löste, »damit sie Stimme des Gewissens werden kann« (98); die Hervorhebung der Rolle von Las Casas und den anderen Bettelmönchen während der sogenannten »Goldenen Zeit« (bis 1561, sie fällt wesentlich mit der vortridentinischen Reform und der Regierung Karls V. zusammen) der Missionierung Lateinamerikas durch den leidenschaftlichen Lascasisten ISACIO PÉREZ FERNÁNDEZ (übrigens ist dieser Beitrag wohl die Übersetzung des gleichnamigen spanischen Aufsatzes in: Actas del II Congreso Internacional sobre Los Dominicos y el Nuevo Mundo, hg. v. José Barrado, Salamanca 1989, 137–156; dieser Erstveröffentlichungsnachweis hätte angemerkt werden sollen!); die Darstellung der breiten Wirkungsgeschichte von Vitoria durch seine zahlreichen in Lateinamerika tätigen Schüler, die SANTIAGO RODRÍGUEZ LÓPEZ und WALTER SENNER gemeinsam vornehmen; die in der Parteilichkeit für die Opfer sehr engagierten, wenn auch manchmal mit verzerrenden Zuspitzungen versehenen Beiträge von PAULO SUESS und GIANCARLO COLLET zur verhängnisvollen Rolle des Zwangs und der Habsucht bei der Evangelisierung. Warum SUESS mit Sahagún, Acosta und anderen, die, wenn auch in katechetischer Absicht, jahrelang mühsam enthnographisches Material über die indianischen Kulturen gesammelt haben, so kritisch umgeht, während er die machiavellistischen Berichte des Kolumbus aus der ersten Reise, in denen dieser, wohl um bei den Katholischen Königen mit der Aussicht auf eine leichte Missionierung weitere Investitionen in sein Entdekkungsprojekt zu ›erpressen‹, die Indios nach einer flüchtigen Begegnung quasi als »anonyme

Christen« darstellt (213), für eine äußerst zuverlässige Quelle über indianische Religionen hält, ist dem Rezensenten schleierhaft. Ein Quellenumgang, der hyperkritisch ablehnt, was einem nicht ins Konzept paßt, und unkritisch aufnimmt, was die eigenen Thesen zu untermauern scheint, ist nicht sehr wissenschaftlich. Man wird jedoch SUESS, wie einst Las Casas, zugute halten, daß er von Leidenschaft für die heutigen Indios entflammt ist, deren Beschützer er geworden ist. Ebenfalls rätselhaft erscheint dem Rezensenten der Satz von COLLET, die dogmatische Aussage »außerhalb der Kirche kein Heil« sei in dem Sinne verstanden worden, »daß außerhalb der iberischen Christenheit keine Rettung möglich schien« (228). Als ob das iberische Christentum eine neue Religion gewesen wäre! Man kann den Missionaren im Herrschaftsbereich der iberischen Monarchien zwar vorwerfen, mit der ehrenwerten Ausnahme von Las Casas die Theologie der abendländischen ›ecclesia militans‹ ernst genommen zu haben, aber niemals, eine sich von dieser Theologie des orbis christianus verselbständigende ›iberische Christenheit‹ errichten zu wollen! RICHARD NEBEL liefert uns einen informativen wie affirmativen Überblick über die ersten »Missionskatechismen«, besonders in Neuspanien, die bei aller Fremdheit zwischen der darin vorkommenden und der heute üblichen Theologie doch zu den wertvollsten Inkulturationsversuchen in der Missionsgeschichte Lateinamerikas gehören. Daß dies auch der Kritik unterzogen werden sollte, zeigt der Beitrag von JAKOB BAUMGARTNER über die »Evangelisierung in indianischen Sprachen«: Die Anerkennung der enormen sprachlichen Leistungen der Ordensleute in Neuspanien und anderswo, die in mancher Hinsicht beispiellos sind, macht ihn nicht blind für »die Unvollkommenheit allen menschlichen Tuns«, die auch ihnen anhaftet (347), sofern die Missionare ihre sprachlichen Kenntnisse nicht zuletzt dazu verwendet haben, die Indios von den ›bösen‹ Spaniern zu isolieren und in paternalistischer mönchischer Abhängigkeit zu halten entgegen dem Bestreben der Indios selbst nach einer Anpassung an die fortschreitende allgemeine Entwicklung. MANUEL M. MARZAL macht in seinem meisterlichen Beitrag über »Kulturanthropologie und Mission« klar, daß die Kulturanthropologie ihre eigentliche Geburtsstunde nicht im 19., sondern vielmehr im 16. Jahrhundert hatte, denn nicht wenige iberische Missionare handelten, wenn auch zumeist angetrieben von katechetischen Interessen, »als wirkliche Anthropologen« (293). ARNULF CAMPS' Reflexion über die »Begegnung mit indianischen Religionen« in der Kolonialzeit ist in Wirklichkeit ein Plädoyer für die ›religión yuxtapuesta‹, für das Nebeneinander von indianischer und christlicher Religiosität, das sich nach der ersten Missionswelle überall einstellte. Es fehlt nicht die stereotype Anprangerung der »völlig antisynkretistischen, geradezu integralistischen Einstellung« (354) der Spanier, als ob dies in anderen christlichen Völkern des damaligen Europa oder bei den heutigen fundamentalistischen Sekten, die in Lateinamerika tätig sind, anders wäre. Es fehlen noch vergleichende Studien über den Ikonoklasmus der katholischen Missionare in der Neuen Welt gegenüber den heidnischen ›Huacas‹ und dem der protestantischen Eiferer in der Alten Welt (etwa in England und in den Niederlanden) gegenüber den katholischen Heiligenbildern. Vielleicht würden wir dann erfahren, daß hier wie dort derselbe fundamentalistische Geist am Werk war, der am Aufgang der Neuzeit das ganze abendländische Christentum, und nicht bloß die sog. ›iberische Christenheit‹ erfaßt hatte, und deren Spuren in der Alten Welt weit grausamer waren als in der Neuen. Der Synkretismus ist wohl seit dem Aufkommen des Christentums eine ungelöste Hausaufgabe christlicher Theologie: Einerseits ist das Christentum der Form nach in Liturgie, Riten und Volksfrömmigkeit durch und durch synkretistisch; andererseits gilt aber, daß dieser Kultursynkretismus uns von der Aufgabe nicht dispensiert, inhaltlich exklusiv zu sein gegenüber jedem Polytheismus und Götzendienst. Dies klarzumachen wird angesichts der vielfach geäußerten offenen oder versteckten Plädoyers für die synkretistische ›religión yuxtapuesta‹ eine der wichtigsten fundamentaltheologischen Aufgaben der Gegenwart sein. Der anerkannte Experte BARTOMEU MELIÀ berichtet über Leistungen und Grenzen der Guaranímission in der vor Encomenderos geschützten Reduktionen,

die bei allen Mängeln doch mehr der verwirklichten Utopie eines »glücklichen Christentums« (425) als dem von manchen europäischen Kirchenhistorikern wie Michel Clévenot apostrophierten ›geistlichen Konzentrationslager‹ ähnelten. Der Band ist in manchem Beitrag von einem Überschuß des Utopischen gekennzeichnet: Schon im Vorwort wird die Hoffnung von Ignacio Ellacuría SJ bekräftigt, »daß in Zukunft in Lateinamerika ›eine Neue Welt‹ entstehen möge, die keine Wiederholung der ›Alten Welt‹ darstellt, sondern wirklich neu und eins ist« (12). Besonders die Beiträge von MARIO CAYOTA und LEONARDO BOFF geben dieser Hoffnung Ausdruck, ohne zu bedenken, daß diese permanente Sehnsucht nach dem Neuen und Reinen in Abkehr vom alten und verdorbenen Europa einer der Gründe war, warum viele Ordensleute in der lateinamerikanischen Christentumsgeschichte letztlich der »chiliastischen Versuchung« erlagen, daß der fromme Zweck die Mittel heilige. Wäre dieses theologisch zentrale Thema nicht einer gesonderten Untersuchung wert gewesen? Oder soll Lateinamerika auch im dritten Millennium »ein Land der Sehnsucht für alle« bleiben, »welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt« (Hegel)?

Alles in allem stellt der Band in manchen Beiträgen eine sachliche quellenbezogene wissenschaftliche Reflexion über den Weg des Christentums in Lateinamerika dar, der von Anfang an nicht so finster war, wie die kontroverstheologischen Gegner des (iberischen) Katholizismus gerne hätten, aber auch nicht so hell, wie dessen Apologeten meinen: Das Christentum ist in die Neue Welt in irdischen – ›iberischen‹, wenn man so will: welches Christentum hätten Spanier und Portugiesen verkündigen sollen als das, was die Frommen unter ihnen auch ehrlich zu leben versuchten? – tönernen Gefässen getragen worden, so aber durchaus! Das Christentum und die Christen in der Neuen Welt waren nicht besser als in der Alten; diejenigen, die den politischen status quo in Staat und Kirche rechtfertigten und solche, die neue befreiende Wege suchten, standen damals (ist es denn heute wirklich anders?) unter Berufung auf das jeweilige Gewissen und die je verschieden akzentuierte theologische Tradition einander gegenüber, und die Indios wurden von beiden Richtungen beeinflußt. Der Rezensent stimmt gerne HANS WALDENFELS zu, der im Quinto Centenario vor allem Anlaß für ein neues – aus der Kraft des selbstkritischen Gedenkens entstandenes – »Miteinander der Kontinente« sieht und abschließend anmerkt, die Christen bräuchten sich der befreienden Botschaft des Christentums heute nicht zu schämen – »weder in Lateinamerika noch in Europa«. Um dieses Miteinander zu verwirklichen, werden wir allerdings in der Forschung manche Fragen ideologiefreier, gründlicher, kontinenten-, länder- und konfessionsvergleichender zu untersuchen haben, als dies bisher vielfach der Fall war.

Berlin *Mariano Delgado*

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Giancarlo Collet, Am Wittkamp 4, 48351 Everswinkel;

Dr. Lutz Drescher, Nowon Ku, Kongnung Dong 598–4, Seoul 139–240, Südkorea;

Prof. Dr. Hartmut Zinser, Milowstr. 6, 14195 Berlin.