F. LUDWIG kennt sich in der einschlägigen Literatur seines Themas aus, hat umfangreiche Archivstudien in England und Westafrika getrieben und auch entlegene Ressourcen nicht verschmäht. Er diskutiert seinen Gegenstand international und ökumenisch, wahrt den Subjektcharakter seines historischen Gegenübers und findet ein reifes und abgewogenes Urteil.

Birmingham

Werner Ustorff

Masson, Joseph: *Mystiques d'Asie. Approches et réflexions*, Desclée de Brouwer / Paris 1992; 297 S.

Der bekannte Professor der Gregoriana JOSEPH MASSON faßt mit dieser Einführung in die Mystik ein Stück seiner langjährigen Bemühungen um dieses Feld vergleichender Religionsforschung zusammen, wobei vermutlich zugleich verschiedene, zu unterschiedlichen Anlässen entstandene Ausarbeitungen zusammengeführt sind. Das dürfte sicher für Einleitung und Teil I gelten, die von unterschiedlichen Frageansätzen her von der Bedeutung der Mystik, ihren Verständnisweisen sowie den Einstellungen und Zugängen zu ihr handeln. Teil II–IV schreiten dann nacheinander den Hinduismus, den Buddhismus und – bei der Betonung Asiens im Titel des Buches zunächst eher unerwartet – den Islam ab. Es werden in leicht historisierender Weise die klassischen Gestalten der jeweiligen religiösen Erfahrungswelt bzw. Mystik vorgestellt, ohne jedoch die Entwicklungen in die Gegenwart hinein zu verfolgen. Die zeitgenössischen Erscheinungsformen kommen entsprechend leider nicht zur Sprache. Die Literaturhinweise beschränken sich auf französischsprachige Veröffentlichungen. Das Buch enthält aufs ganze keine neuen Einsichten, läßt sich aber als erste Einführung in das Feld empfehlen.

Bonn

Hans Waldenfels

Mesa, José M. de: *Maginhawa – den Gott des Heils erfahren. Theologische Inkulturation auf den Philippinen* (Theologie der Dritten Welt, Bd. 17) Herder / Freiburg–Basel–Wien 1992; 240 S.

Der Umstand, daß das Evangelium immer neu sprachliche Barrieren überschritten hat und sich im Kontext neuer Sprachen und Kulturen als Evangelium zu erkennen gibt, untermauert einerseits die grundlegende Kompatibilität des Evangeliums mit der Identität der betroffenen Menschen als auch sein Vermögen, im Kontext jeder Kultur als Evangelium eine kreative und kritische Wirkungsgeschichte anzustiften. JOSÉ DE MESA begreift die Aufgabe der Inkulturation im Sinne dieser Wechselbeziehung (Kap. 1, 15ff). Er legt einen Entwurf kontextueller Theologie vor, die Grundworte des Evangeliums auf das Welt- und Menschenverständnis bezieht, wie es im Tagalog, der philippinischen Nationalsprache seinen Niederschlag gefunden hat. Diese Sprache mit ihrem besonderen Welt- und Menschenverständnis liefert das Material, aber auch die Rahmenbedingungen (197ff), an denen eine neue Interpretation der christlichen Botschaft ihr Vermögen erweist, Anhalt am philippinischen Verständnis von Wirklichkeit zu gewinnen und dieses Verständnis im Sinne christlichen Glaubens schöpferisch zu erneuern (206ff).

Dabei geht es (Kap. 2, 44ff) nicht darum, ein zuvor schon Gewußtes nun fürsorglich für andere denkend zu übertragen. Der Verfasser vertritt als Grunderfordernis theologischer Arbeit am Inkulturationsprozeß das zunächst fällige, respektvoll wertschätzende, erforschende Hören: Erforderlich ist nicht nur eine emotionale Aufgeschlossenheit für die Grundwerte der Filipinokul-

tur, sondern auch Kompetenz in der Erschließung sprachlicher Zusammenhänge und der symbolisch vermittelten Sinngehalte der Sprachwelten (25ff). Dieser Zusammenhang sichert dem Verfasser durchgängig eine Nähe zur Alltagsreligion im philippinischen Kontext.

In Kapitel 3 (59ff) stellt sich DE MESA der Aufgabe, an Grundworten des Tagalog zu erschließen, was das Menschliche in Tagalog ausmacht (61ff). *Loob*, das innere Selbst, definiert den Kern des Personseins in Beziehung zu anderen. *Loob* findet seinen Ausdruck in einer Praxis gegenseitiger Erweise von Großzügigkeit und Anteilnahme. Die Auslegung des Namens Gottes in diesen Kontext der Gegenseitigkeit hinein erfolgt so, daß der biblische Gott als der geltend gemacht wird, dessen inneres Selbst in seiner Sorge um das Volk Ausdruck findet (68ff). So sehr die Geschichte der Taterweise seiner Treue Gottes innerem Selbst entspricht, so sehr entspricht sie dem inneren Selbst des Menschen als dem Bild und Gleichnis Gottes (vgl. Kap. 4, »Loob und Gebet«, 73ff), in dem der Verfasser die Komplementarität von Beten als Praxis des Loslassens und Sich-Einlassens auf diese Wirklichkeit verdeutlicht. Kapitel 5 (84ff) markiert mit der Institution der Ehe einen Ort für eine Praxis der Gegenseitigkeit, für geschuldete menschliche Solidarität, die ihre Grenze nicht an utilitaristischen Erwägungen findet (88ff).

Wie läßt sich im sprachlichen und kulturellen Kontext der Philippinen christlich von Heil reden (Kap. 6, 96ff)? Im Begriff *Ginhawa* findet der Verfasser ein facettenreiches Äquivalent mit hinreichend breitem Bedeutungsspielraum. *Ginhawa* meint das umfassende Wohlergehen des Menschen, biblisch gewendet als das umfassende Wohlergehen des Menschen in Gott. Das Wort hat einen genügend breiten Bedeutungsspielraum mit einer untersten und einer obersten Grenze. Die unterste Grenze: Heil muß als *Maginhawa* von historischen Menschen in ihrer Zeit an ihrem Ort, in der Bemühung, gemeinsam eine Lebenswelt aufzubauen, erfahren werden. Eine solche Bemühung kommt ohne Institutionen nicht aus (108).

Die oberste Grenze ist »tatsächlich keine Grenze« (109). Der von der philippinischen Kultur her pragmatisch bestimmte Heilsbegriff wird aufgegriffen. »Nur« in der Nachfolge Jesu erschließt sich den Armen und Gebeugten ein Leben in Fülle (113ff). Läuft Inkulturation also auf eine jesuanisch inspirierte Glückreligion hinaus? Vor diesem Mißverständnis schützt den Leser die Lektüre von Kapitel 7 zu der Frage, wie Auferstehung an Erfahrungen, wie sie durch die Tagalog-Sprache im philippinischen Kontext konditioniert sind, zur Geltung kommt (120ff). Hatte ein protestantischer Leser schon geargöhnt, DE MESA würde die Zentralität des Kreuzes marginalisieren, so überrascht er den Leser in Kapitel 7 zunächst mit dem Einsatz bei der Passion Jesu. Er widerlegt die neuerdings gern wiederholte Auffassung, das iberisch geprägte Volksschientum der Philippinen habe nur den leidenden Christus gekannt und darin eine Symbolisierung seiner Leidenssituation und eine Legitimierung seines Fatalismus gesehen. Das Material für die Widerlegung solcher Auffassungen gewinnt DE MESA in der Interpretation traditioneller Passionsspiele und anderer volksreligiöser Materialien. Das Thema Auferstehung hat in diesen Zusammenhängen eine wichtige Rolle gespielt. Auferstehung wird nicht supranaturalistisch, sondern als die In-Recht-Setzung des wegen seines Lebens für andere in Schande zu Tode gebrachten Jesus durch Gott interpretiert. Das dynamische Äquivalent für Tod und Auferstehung sind die philippinischen Begriffe für Sterben in Schande und In-Recht-Setzung durch Gott. Der Verfasser wagt einen direkten Bezug (113ff) zum Martyrium der christlichen Zeugen während des Marcos-Regimes und zur friedlichen Revolution von 1986 als der Rechtfertigung Jesu mit erfahrener In-Recht-Setzung der Armen. Die naheliegende Veranlassung, die enthusiastische Interpretation dieser politischen Wende im Lichte seitheriger Ereignisse zu überdenken, unterbleibt, bis in einem späteren Zusammenhang eine kritische Reflexion auf die destruktiven Folgen des Familismus auf den Philippinen folgt (193ff; besonders 218ff).

Kapitel 8 befaßt sich mit einer theologischen Interpretation des Bahala-Komplexes, gewöhnlich übersetzt als »komme, was mag« oder »das ist Gottes Wille« (162), also einer Art fatalistischer Resignation mit gesamtgesellschaftlicher Verankerung. Im Bahala-Komplex sind vorchristliche Glaubensüberzeugungen mit bestimmten Interpretationen der Vorsehung Gottes aus christlicher

Tradition zusammengefloßen (Dein Wille geschieht; 167). Kurz, die Vorstellung, daß alles unabänderlich und vorherbestimmt ist, ursprünglich verankert in dem Gefühl kosmischer Verbundenheit und dem Wissen, daß das Morgen nicht viel anders sein dürfte als das Gestern, verliert angesichts der gesellschaftlichen Umbrüche ihre durchgängige Plausibilität (170ff). Auch die einfachen Leute sind nicht mehr einfach traditionsverhaftet. Sie sind pragmatisch, bleiben aber nicht resignativ (174).

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß der Bahala-Komplex nicht nur fatalistische Implikationen hatte. Bahala heißt auch: »Wir werden sehen, was zu tun ist, wenn die Zeit kommt« (177). Im Bahala-Sprachkomplex sieht der Autor ein sprachliches Reservoir angelegt, das das Vermögen zu überdauern speist und Kapazitäten für Initiativen speichert (178ff). In diesem Doppelaspekt liegt die theologische Bedeutung des Bahala-Komplexes. Dem Menschen ist zugleich zugemutet, initiativ zu werden und sich Gott zu überlassen. Dies zu unterscheiden und beieinander zu halten, ist nicht nur für die Ebene individueller Lebensführung, sondern auch für weitere gesellschaftliche Zusammenhänge von Bedeutung (182ff).

Noch einmal (Kap. 9, 193ff) stellt der Verfasser sich der spannungsvollen Beziehung philippinischer Alltagsreligiosität mit den Erfordernissen gesellschaftlichen Wandels. Die philippinische Religiosität, verankert in philippinischer Kultur und Weltanschauung, konditioniert menschliche Wahrnehmung und Erfahrungsmöglichkeiten (197ff) sowie theologische Interpretationsmöglichkeiten (199ff). Freilich erweist das Evangelium seine erneuerte Kraft nicht nur auf der Ebene der Lebensführung, sondern – und darauf zielt der Verfasser vor allem ab – auch darin, daß es herkömmlich sanktionierte Selbstverständlichkeiten verändert, kurz, das kulturelle Wertesystem beeinflusst (206ff). Der Verfasser betont die Notwendigkeit, bestehende Symbolsysteme zu verändern (206ff), und belegt diese Notwendigkeit mit einer kritischen Interpretation der Ideologie des Familismus und ihrer teilweise destruktiven Folgen in der philippinischen Gesellschaft. Angesichts der inadäquaten Antwort, die die Ideologie und Praxis des Familismus auf die Frage »wer ist mein Nächster heute« bietet, müssen weiterführende Antworten gefunden werden. Die Basisbewegungen stellen kulturelle Alternativen dar (223ff) und konfrontieren die Gesamtgesellschaft unausweichlich mit dem Erfordernis, alternative Wertvorstellungen, die dem Reich Gottes besser entsprechen, zu rezipieren. Darum geht es im letzten Kapitel (226ff). Der Triumph der Güte und der Menschenfreundlichkeit, die der Verfasser »zweifellos« in der Revolution des Volkes sieht, muß in einer Interaktion von Macht und Güte in Gang gehalten werden. Daß Macht und Güte sich gegenseitig fordern, Macht destruktiv wird, wenn die Güte fehlt, Güte gestaltlos, ohne daß Macht ihr zur Verwirklichung verhilft, weiß auch die philippinische Volkstradition. Die »im Grunde andere Bedeutung« der Macht und Güte Gottes muß doch auf dieses vorherlaufende Wissen immer bezogen werden, um sich in der Erfahrung der Menschen zu inkarnieren (235).

Hamburg

Theodor Ahrens

Mette, Adelheid: *Durch Entsagung zum Heil. Eine Anthologie aus der Literatur der Jaina* (Klassiker der östlichen Meditation – Spiritualität Indiens) Benziger / Zürich 1991; 195 S.

Die indische Religionsgemeinschaft der Jaina blickt auf eine sehr alte Tradition zurück. Sie sieht die Geschichte ihrer Religion getragen von 24 in großen zeitlichen Abständen aufeinanderfolgenden Lehrern. Sie werden »Jina« genannt, das heißt »Sieger«: Sie errangen den Sieg über die Leidenschaften und gewannen Freiheit und Erleuchtung. Von »Jina« stammt der Name ihrer Gläubigen, »Jaina«, ihre Religion ist der Jinismus oder auch Jainismus (adj.: jinistisch oder auch jainistisch). Die beiden letzten Jina, Pārśvanātha und Mahāvīra sind historische Gestalten. Mahāvīra war ein Zeitgenosse Buddhas und somit gibt es die Jaina mindestens seit zweieinhalb