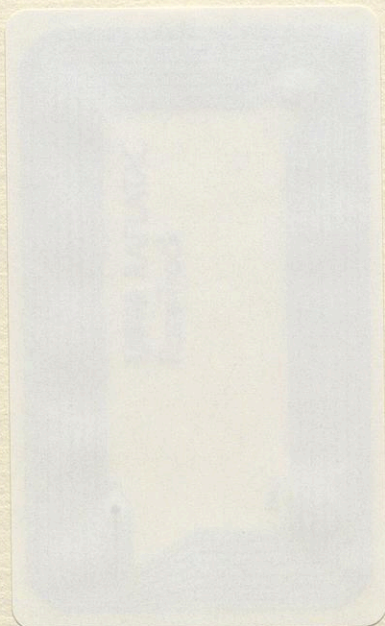




N12<522890617 021



ubTÜBINGEN



79
015
R
Zeitschrift für
Mission-
wissenschaft
und Religions-
wissenschaft

79. JAHRGANG · 1995 · HEFT 1

Editorial 1

KLAUS PIEPEL: Lerngemeinschaft Weltkirche. Zur pädagogischen
Konzeption von Lernprozessen in Partnerschaften
zwischen Christen in der Ersten und der Dritten Welt 3

THEODOR AHRENS: Christentum im Dialog der Kulturen. Eine westeuro-
päische Perspektive 27

Berichte:

x KATJA HEIDEMANN: Dritte nationale Tagung der Deutschen Sektion der
European Society of Women in Theological Research
(ESWTR) vom 23.-25. September 1994 in Gelnhausen 43

*Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft
und Religionswissenschaft im Akademischen Jahr 1993/94 51*

99
115
Buchbesprechungen 63



Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft

1911 begründet von Joseph Schmidlin

Herausgeber:

Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.

Redaktion: Prof. Dr. Giancarlo Collet (Münster)

in Zusammenarbeit mit den Professoren

Peter Antes (Hannover), Ludwig Bertsch SJ (Aachen/Frankfurt a.M.),

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

Hans Waldenfels SJ (Bonn/Düsseldorf)

und Dr. Basilius Doppelfeld OSB (Münsterschwarzach)

Redaktionssekretariat: Nikola Hollmann

Die *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (= ZMR) ist Organ des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen (IIMF). Sie erscheint vierteljährlich im Jahresgesamtumfang von 320 Seiten. Ladenpreise (jeweils zuzüglich Porto): DM 56,— je Jahrgang, für Studenten DM 44,80; Preis je Einzelheft DM 16,—, für Studenten DM 12,80 (im Inland incl. 7% MwSt.).

Der Verkaufspreis ist für Mitglieder des IIMF durch Mitgliedsbeitrag abgegolten. Zahlungen für das IIMF können überwiesen werden über PSA Köln, Konto-Nr. 81061-505 (Internationales Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen, Bonn 2) oder über Stadtparkasse Bonn, Konto-Nr. 25002874. Geschäftsstelle des IIMF: Albertus-Magnus-Straße 39, 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.

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

Gesamtherstellung: EOS Druck, D-86941 St. Ottilien

Satzherstellung: Der Tipp, Schreib-Service. Markus Schmitz, Heerdestr. 3, 48149 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Inhalt des 79. Jahrgangs ZMR 1995

Abhandlungen

AHRENS, THEODOR: Christentum im Dialog der Kulturen. Eine westeuropäische Perspektive . . .	27
BAUMANN, MARTIN: Analytische Rationalisten und romantische Sucher. Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland	207
FELDMANN, FELIX: Das Altgläubigentum, seine Struktur und sein Zustand heute	226
GRÜNDER, HORST: Rückwirkungen der deutschen Kolonialinaugurierung auf die Stellung der christlichen Mission in Kirche, Staat und Gesellschaft	120
HAHN, FERDINAND: Geschichte des Urchristentums als Missionsgeschichte	87
KOSCHORKE, KLAUS: Kirchengeschichte, Missionsgeschichte, transkontinentale Christentums-geschichte	134
LÖHR, GEBHARD: Das indische Gleichnis vom Elephanten und den Blinden und seine verschiedenen Deutungen	290
MEIER, JOHANNES: Nordwestdeutsche Jesuiten in den mexikanischen Missionen um 1750 . .	259
OKALLA, JOSEPH NDI: Kirchengeschichte und Missionsgeschichte: afrikanische Perspektiven	145
PIEPEL, KLAUS: Lerngemeinschaft Weltkirche. Zur pädagogischen Konzeption von Lernprozessen in Partnerschaften zwischen Christen in der Ersten und der Dritten Welt	3
RITTER, ADOLF MARTIN: Das Mittelalter als Zeitalter der Missionsgeschichte	97
RZEPKOWSKI, HORST: Einheimische christliche Kunst als Quelle der Missionsgeschichte . . .	161
SIEVERNICH, MICHAEL: Der unbewaffnete Prophet. Die <i>Brevísima relación de Las Casas</i> als »Fürstenspiegel«	193
WECKEL, LUDGER: Menschenrechtsverbrechen und Versöhnung. Zum Gebrauch des Versöhnungsbegriffs in Kirche und Theologie	305
WOLGAST, EIKE: Erasmus von Rotterdam über die Weltmission	111

Berichte

HEIDEMANNS, KATJA: Dritte nationale Tagung der Deutschen Sektion der European Society of Women in Theological Research (ESWTR) vom 23.-25. September 1994 in Gelnhausen . . .	43
---	----

Mitteilungen

Bibliographie der Werke Hans-Werner Gensichens	183
Laudatio für Hans-Werner Gensichen	83
Nachruf: Kurt Piskaty svd (1932-1995) . . .	240
Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1993/94	51

Besprechungen

AMIN, QASIM: Die Befreiung der Frau, Würzburg / Altenberge 1992 (Swietlik)	245
BAYLY, SUSAN: Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900, Cambridge 1992 (Gensichen) . .	63
BECK, HARTMUT (Hg.): Wege in die Welt. Reiseberichte aus 250 Jahren Brüdermission, Erlangen 1992 (Gründer)	64
BOCKWINKEL, JUAN: Steyler Indianermission in Paraguay 1910-1925, Nettetal 1992 (Meier) . .	65
CASPER, BERNHARD / SPARN, WALTER (Hg.): Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft, Freiburg 1992 (Stephenson)	66
CHEN, XIAOCHUN: Mission und Kolonialpolitik. Studie über die deutsche katholische Mission in Süd-Shandong, Hamburg 1992 (Gründer) . .	67
EGGENSPERGER, THOMAS / ENGEL, ULRICH / PESCH, OTTO HERMANN (Hg.): Versöhnung: Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhardt OP, Mainz 1991 (Seidler)	68
FIGL, JOHANN: Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universal-religiöser Bewegungen, Darmstadt 1993 (Stephenson)	313
FISCHER, HANS: Weiße und Wilde. Erste Kontakte und Anfänge der Mission, Berlin 1992 (Ahrens)	69
FLIETHMANN, THOMAS / LÜCKING-MICHEL, CLAUDIA (Hg.): Im Dienst der Armen: Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche, Münster 1992 (Kruip)	246
GENSICHEN, HANS-WERNER: Invitatio ad Fraternitatem. 75 Jahre Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (1918-1993), Münster-Hamburg 1993 (van der Heyden)	189

GERL, HANNA-BARBARA: Wider das Geistlose im Zeitgeist. 20 Essays zu Religion und Kultur, München 1992 (Heimbach-Steins)	70
GIBELLINI, ROSINO: Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995 (Blaser)	313
GOLVERS, NOEL: The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S.J. (Dillingen, 1687). Text, Translation, Notes and Commentaries, Nettetal 1993 (Camps)	71
GRABNER-HAIDER, ANTON: Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen, Graz-Wien-Köln 1993 (Waldenfels)	315
GRÖZINGER, ALBRECHT: Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multi-kulturellen Gesellschaft, München 1992 (Reuter)	247
GRÜNSCHLOß, ANDREAS: Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik, Göttingen 1994 (Waldenfels)	315
HEINRICHS, HANS-JÜRGEN: »Sprich deine eigene Sprache, Afrika!« Von der Négritude zur afrikanischen Literatur der Gegenwart, Berlin 1992 (Doppelfeld)	248
HUNTER, ALAN / RIMMINGTON, DON (eds.): All Under Heaven. Chinese Tradition and Christian Life in the People's Republic of China, Kampen 1992 (von Collani)	72
Jahrbuch für kontextuelle Theologien 93, Frankfurt 1993 (1994) (Waldenfels)	249
Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 1, Freiburg-Basel-Wien 1993 (Waldenfels)	250
Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 2, Freiburg-Basel-Wien 1994 (Waldenfels)	317
KHOURY, ADEL THEODOR / HAGEMANN, LUDWIG / HEINE, PETER: Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten, Freiburg-Basel-Wien 1991 (Antes)	73
KLOOTWIJK, EEUWOUT: Commitment and Openness. The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha, Zoetermeer 1992 (Gensichen)	74
KREISER, KLAUS / WIELANDT, ROTRAUD (Hg.): Lexikon der islamischen Welt, Stuttgart-Berlin-Köln 1992 (Antes)	250

LOPES, MARILIA DOS SANTOS: Afrika. Eine neue Welt in deutschen Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts, Stuttgart 1992 (Reinhard)	251
LUDWIG, FRIEDER: Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879–1918, Frankfurt 1992 (Ustorf)	75
MASSON, JOSEPH: Mystiques d'Asie. Approches et réflexions, Paris 1992 (Waldenfels)	76
MESA, JOSÉ M. DE: Maginhawa – den Gott des Heils erfahren. Theologische Inkulturation auf den Philippinen, Freiburg-Basel-Wien 1992 (Ahrens)	76
METTE, ADELHEID: Durch Entsagung zum Heil. Eine Anthologie aus der Literatur der Jaina, Zürich 1991 (L. Soni)	78
MEYER, MATTHIAS: Feuerbach und Zinzendorf, Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik, Hildesheim 1992 (Beck)	79
NEHRING, ANDREAS: Risho Kosei-Kai. Eine neubuddhistische Religion in Japan, Erlangen 1992 (Waldenfels)	252
PETIT-MONSIEUR, LAMARTINE: La coexistence de types religieux différents dans l'Haïtien contemporain, Immensee 1992 (Schiffers)	253
RITSCHL, DIETRICH / USTORF, WERNER: Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft, Stuttgart-Berlin-Köln 1994 (Heidemanns)	317
SCHAVAN, ANNETTE (Hg.): Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1994 (Waldenfels)	318
SIMATUPANG, TAHI BONAR: Gelebte Theologie in Indonesien. Zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen, Göttingen 1992 (Piskaty)	255
Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts, hg. von DAVID F. FORD, Paderborn 1993 (Neufeld)	319
USTORF, WERNER: Theologie im revolutionären Bremen 1848–1852. Die Aktualität Rudolph Dulons, Bonn 1992 (Gensichen)	190
YATES, TIMOTHY: Christian Mission in the Twentieth Century, Cambridge 1994 (Gensichen)	191

GK I 85



EDITORIAL

Ordenssynode

Immer wieder drehte sich auf der Synode »Über das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt« vom 2. bis 29. Oktober 1994 alles um das Stichwort »Offenheit«. Die Kritik, die Bischöfe redeten über, aber nicht mit den Orden, verliert ein wenig an Schärfe, wenn man auf die Beteiligten blickt: 348 Teilnehmerinnen und Teilnehmer sorgten dafür, daß diese Synode die zahlenmäßig bislang größte war. Von den 244 Bischöfen waren 114 Ordensmitglieder, dazu kamen 10 gewählte Vertreter der Ordensoberenkonferenz. Unter den 75 Auditores waren 48 Frauen, unter den 20 Experten acht. Hier war man gleichsam in letzter Minute dem Drängen der Ordensfrauen nachgekommen, die weit mehr als 80 Prozent der Ordensleute ausmachen und vertreten sein wollten. Zu den bisher genannten kamen noch neun geladene Gäste »aus der monastischen Tradition nichtkatholischer Kirchen«.

Im Vorfeld der Synode tauchte die Erwartung auf, Bischöfe und Ordensleute be- gegneten sich mit einem gewissen Mißtrauen. Immerhin hatte es in Lateinamerika im Zuge dessen, was man Theologie der Befreiung nennt, Auseinandersetzungen zwischen beiden »Parteien« gegeben, waren Schlagworte wie »paralleles Lehramt« und »parallele Pastoral« entstanden. In der Synodenaula spielten diese Begriffe und dahinter stehende Befürchtungen kaum eine Rolle. Zwar wurde wiederholt der Gehorsam der Ordensleute gegenüber dem römischen Lehramt eingefordert; die schärfste Einlassung in dieser Hinsicht, die kein geringerer als der Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano in geschlif- fenem Latein vortrug, stieß allseits auf freundliche Nicht-Kommentierung, was wohl als Nicht-Beachtung interpretiert werden darf. Daß zu einer Synode versammelte Bischöfe ein »sentire cum ecclesia« wünschen, daß einzelne mit einzelnen Ordensleuten »Schwierigkeiten« haben, daß sie nicht glücklich sind, wenn die Ordenspolitik etwa in Versetzungsfragen andere Prioritäten hat als die diözesane – wer wollte diese zu allen Zeiten gegebene Spannung beschönigen oder verwerfen? Im nachsynodalen Prozeß wird vermutlich das Ende der 70er Jahre erschienene Dokument »Mutuae relationes«, das die Beziehungen von Bischöfen und Orden zum Thema hat, fort- bzw. umgeschrieben.

Nie in Frage gestellt wurde, daß das sich überraschend vielgestaltig und weit dar- stellende Ordensleben »existentieller Bestandteil« der Kirche ist. In diesem Zusammen- hang bleibt es aber eine wichtige Hausaufgabe aus der Synode, das so Anerkannte theologisch zu beschreiben und zu orten. Wie zu erfahren war, wünschen die Bischöfe in ihren dem Papst übergebenen Propositiones vom nachsynodalen Dokument und darüber hinaus von der Theologie eine stärkere Beschäftigung mit dem je Eigentlichen und mit der Beziehung von Tauf-Weihe und Ordens-Weihe.

Zu den »großen Themen« der Synode gehörte daneben die Debatte um die fundamen- tale Gleichheit der Ordensleute. Diese Gleichheit gilt nicht allein als Glaubwürdigkeits- moment heutigen Gemeinschaftslebens, sie ist gefordert aus der Hl. Schrift und aus den Gründungsscharismen der verschiedenen Orden. Prüfsteine dieser Gleichheit sind die Ordensbrüder und Ordensfrauen im Vergleich zu den Ordenspriestern. Man wird also

ab jetzt genau beobachten müssen, ob in Zukunft in Brüder/Priester-Gemeinschaften den Brüdern gleiche Leitungsaufgaben anvertraut werden können wie den Klerikern. Zu diesem Punkt wurden während der Synode nicht allein von Seiten der Franziskaner entsprechende Forderungen gestellt. Man darf erwarten, daß die Orden diese Frage unterhalb der Änderung des Kirchenrechtes entsprechend eigener Gesetzgebung lösen dürfen. Man wird in diesem Zusammenhang besonders auf das »Gründungscharisma« schauen müssen, das Befürworter wie Gegner einer Beteiligung der Brüder am Leitungssamt für ihre Zwecke instrumentalisieren können.

Genau zu beobachten gilt es auch, wie das äußerst positive Klima in der Synodenaula in der Frage der Gleichstellung der Ordensfrau in nachsynodaler Zeit greifen wird. Man kann in diesem Zusammenhang fragen, ob es Überzeugung war, politische Klugheit, selbstaufgelegtes Tabu, daß in der Synodenaula die Rede nie auf die Ordination der Frau kam. Was aber mit aller Deutlichkeit immer wieder gefordert wurde, war eine Beteiligung der Ordensfrauen an sämtlichen Überlegungs- und Entscheidungsprozessen auf allen Ebenen. »Hört die Stimme der Frau« brachte es eine englische Sprachgruppe auf den Punkt.

Weit verhaltener als das, was aus der Aula in die Öffentlichkeit drang, äußert sich die sogenannte Botschaft der Synode in diesem Zusammenhang: »Die Ordensfrauen müssen mehr zu den Beratungen und zur Erarbeitung von Entscheidungen in der Kirche hinzugezogen werden in den Situationen, die dies erfordern.« Eine solch sehr verschieden interpretierbare Einschränkung kann sich wohl nicht auf die Mehrheit der Synodenteilnehmer berufen.

Die mühsam-rasche Verfertigung und übereilte Verabschiedung des spürbar mehrschichtigen Textes der »Botschaft« läßt hoffen, daß ihr kein großes Gewicht zukommen wird. Man muß sehen, was die Kurie, was die einzelnen Bischöfe jetzt aus dem »Synodenklima« machen. Ehe der Blick sogleich argwöhnisch nach Rom geht, darf man auf die Ortsbischöfe schauen und nachsehen, inwieweit sie ihre diözesanrechtlich bestimmten Frauenorden vertrauensvoll in Eigenverantwortung, Selbstbestimmung und Gründungscharisma entlassen. Daß es auch Gemeinschaften geben soll, die gar nicht aus der bischöflichen Geborgenheit heraus möchten, mag nachdenklich stimmen.

Die Säkularinstitute und die reinen Brüderorden kamen sicherlich im Gesamt der Synode zu kurz. Die Propositiones fordern deshalb, daß gerade den Säkularinstituten im nachsynodalen Dokument eine breite Würdigung zuteil wird.

Ob die sogenannten neuen geistlichen Bewegungen eine Herausforderung, eine Konkurrenz oder eine Bereicherung für die Orden sind, darüber war man in Rom unterschiedlichster Meinung. Vorschnelle Beurteilungen wollte man auf jeden Fall vermeiden.

Bei aller vereinzelter Kritik an Äußerungen des Ordenslebens heute, insgesamt war die Synode ein Ja zur Vielfalt und zu Versuchen, Ordensleben zu verheutigen, wobei die drei klassischen evangelischen Räte nie zur Debatte standen. Ob die Synode bei aller Wertschätzung des Ordenslebens dessen bedrohliche Überalterung und damit dessen zunehmendes Verschwinden wirklich wahr und ernst genommen hat, darf bezweifelt werden.

GK I 85

LERNGEMEINSCHAFT WELTKIRCHE

Zur pädagogischen Konzeption von Lernprozessen in Partnerschaften zwischen Christen in der Ersten und der Dritten Welt

von Klaus Piepel

»Das Miteinander, zu dem wir als Kirche gerufen sind, kann im ausgehenden 20. Jahrhundert nicht mehr an den Grenzen eines Bistums, eines Landes oder eines Kontinentes zu Ende sein. Es ist weltweit, oder es existiert nicht. Miteinander sind wir aber nicht für uns selber Kirche, sondern für die Welt. Ihre Umgestaltung aus dem Geist Jesu Christi ist uns zur Aufgabe gemacht. Das ist eine Aufgabe, die drängt und die die Zusammenarbeit aller Christen und aller Menschen guten Willens erfordert.«¹ Diese programmatischen Gedanken über die universale Sendung der Kirche in der Welt trug der Freiburger Domkapitular W. Zwingmann im September 1990 auf einem Symposium der Sozialkommission der peruanischen Bischofskonferenz vor. Sein Vortrag war aber mehr als nur einer von vielen Beiträgen zum Konferenzthema »Sozialpastoral: Solidarität und Verbundenheit zwischen den Ortskirchen«. Zwingmann war von der peruanischen Kirche eingeladen worden, die Perspektive der Erzdiözese Freiburg als Standpunkt einer zwar weit entfernten, aber doch eng verbundenen Schwesterkirche in das Symposium einzubringen. Seit 1986 bemühen sich Gemeinden, Gruppen und Verbände in der Erzdiözese Freiburg und in Peru um die Entwicklung partnerschaftlicher Beziehungen, an die hohe Erwartungen geknüpft werden. »Ich hoffe«, so Zwingmann, »daß diese Partnerschaft uns verändern wird, daß sie uns hilft, mehr und intensiver Kirche zu sein.«²

Solche Partnerschaften zwischen Kirchen im Norden und im Süden sind keine neue Erscheinung;³ ihre rapide Verbreitung in den achtziger Jahren stellt jedoch nach Auffassung des Pastoraltheologen J. Sayer einen neuen Trend im Leben unserer Kirche

¹ WOLFGANG ZWINGMANN, »Sozialpastoral: Solidarität und Verbundenheit zwischen den Ortskirchen. Vortrag auf einem Symposium der Sozialkommission der Peruanischen Bischofskonferenz zum Thema Sozialpastoral und Evangelisierung vom 3.-7.9.1990 in Lima«, in: *Erzbistum Freiburg Informationen* (1990) H.4, 16-22, 22.

² Ebd., 19.

³ Explizit »partnerschaftliche« Beziehungen zu Ortskirchen der Dritten Welt, die sich von den traditionellen, überwiegend von einseitiger Hilfe geprägten Partnerschaften unterscheiden, entwickeln sich in der katholischen Kirche Deutschland ungefähr seit Ende der sechziger Jahre. Einen »Boom« erlebten derartige Beziehungen auf Gemeinde-, Verbands- und Diözesanebene jedoch erst seit Anfang der achtziger Jahre.

dar. Angesichts der wachsenden Zahl solcher Partnerschaften hält er es »nicht mehr (für) unangemessen, von einer neuen gemeindlichen Bewegung zu sprechen«.⁴

Neben den jährlichen Spenden- und Informationskampagnen der weltkirchlichen Hilfswerke und den Aktionen des Fairen Handels (Gepa/TransFair) sind Austausch und Projektförderung im Rahmen direkter Kontakte zwischen Gruppen bzw. Gemeinden im Norden und im Süden eine zentrale Handlungsform weltkirchlicher und entwicklungspolitischer Solidarität geworden. Mit diesen unmittelbaren Beziehungen zu Partnern in anderen Ländern und Kulturen verbindet sich die Hoffnung, die globale Entwicklungsproblematik konkret nachvollziehen und die Weltkirche exemplarisch erfahren zu können. Die unmittelbare Beziehung soll zugleich eine kontinuierliche Handlungsperspektive der Solidarität und Kommunikation eröffnen. In bewußter Absetzung von einer traditionellen, eher paternalistischen Missions- und Hilfspraxis werden diese Beziehungen programmatisch als »Partnerschaften« bezeichnet, die durch einen gleichberechtigten Dialog wechselseitige Lernprozesse ermöglichen sollen.

Im Kontrast zu diesem weitreichenden Anspruch erwecken jedoch viele solcher »Partnerschaften« den Eindruck, im Kern lediglich »Finanzierungsmodelle für Projekte in Entwicklungsländern«⁵ zu sein, in denen die immer wieder geforderte »interkulturelle Kommunikation« praktisch nur eine untergeordnete Rolle spielt. Dieses Defizit ist nicht nur einer weit verbreiteten Unterschätzung der Schwierigkeiten interkultureller Kommunikation geschuldet, sondern auch Folge des Mangels einer pädagogischen und pastoral-theologischen Konzeption weltkirchlicher und entwicklungspolitischer Solidaritätsarbeit,⁶ insbesondere für die vielfältigen interkulturellen Beziehungen zwischen christlichen Gruppen und Gemeinden aus verschiedenen Ländern und Kontinenten.

Wenngleich die Kommunikation zwischen Christen und Kirchen in der Ersten und in der Dritten Welt in der Missionswissenschaft und in der praktischen Theologie gelegentlich in den letzten Jahren wissenschaftlich reflektiert werden,⁷ haben die zwischenkirchlichen Partnerschaften an der Kirchenbasis in beiden Disziplinen bisher kaum

⁴ JOSEF SAYER, »... wie Christus die Kirche liebte und sich hingab für sie«. *Pfarreipartnerschaften aus der Sicht einer peruanischen Gemeinde*, Lares/Cuzco, Peru 1990, 1 (dreiseitiges Manuskript).

⁵ DIETER KOCK, »Partnerschaften – der Gerechtigkeit auf der Spur. Ein Thema der Erwachsenenbildung«, in: M. SCHIBILSKY / U. SCHLÜTER / H.-G. STOBBE (Hg.), *Gerechtigkeit. Frieden. Bewahrung der Schöpfung. Ein Werkbuch für die Gemeinde*, Düsseldorf 1990, 88–96, 89.

⁶ Der programmatische Synodenbeschluß »Der Beitrag der katholischen Kirche zu Entwicklung und Frieden« (1975) und das ebenso wichtige Dokument der Deutschen Kommission Justitia et Pax, *Gerechtigkeit für alle*, Bonn 1991, enthalten leider zu wenig pädagogische bzw. pastoraltheologische Überlegungen zu ihrer Umsetzung.

⁷ Exemplarisch sei hingewiesen auf folgende Beiträge: ADOLF EXELER, »Wege zu einer vergleichenden Pastoral«, in: L. BERTSCH / F. SCHLÖSSER (Hg.), *Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa*, Freiburg–Basel–Wien 1981, 92–121; PETER EICHER / NORBERT METTE (Hg.), *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, Düsseldorf 1989; DIETMAR KLOSE, *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche. Dialog der Kirchen der Ersten und der Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche?* Zürich–Einsiedeln–Köln 1984; JOSEF SAYER / ALBERT BIESINGER, *Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen*, München 1988; GIANCARLO COLLET, »Mission und Kommunikation. Zum Beitrag von Missionswissenschaft für die Gegenwartigkeit der Theologie«, in: *ZMR* 70(1990) 1–18; HEINRICH FRIES, »Katholische Missionswissenschaft in neuer Gestalt«, in: *StZ* 208 (1986) 755–764; RICHARD SCHLÜTER, »Dem Fremden begegnen – eine (religions-)pädagogische Problemanzeige«, in: DERS. (Hg.), *Ökumenisches und interkulturelles Lernen – eine theologische und pädagogische Herausforderung*, Paderborn 1994, 27–53.

Aufmerksamkeit erlangt. Die praktische Vermittlung des weltkirchlichen Horizontes als einer unverzichtbaren Dimension christlicher Identitätsbildung heute, die pädagogischen Prozesse zur Einübung und Wahrnehmung entwicklungspolitischer und weltkirchlicher Verantwortung sind sowohl praktisch-theologische wie auch missionswissenschaftliche Randthemen.

Die »Weltkirche« bleibt – wie auch andere globale Kategorien (z.B. »Eine Welt«) – solange eine abstrakte, für den Glauben und die Praxis der Christen weitgehend irrelevante Größe, solange sie nicht in Personen, Bildern, Erlebnissen und Erfahrungen konkret wird. Gerade dies können »Partnerschaften« leisten. Die folgenden Überlegungen wollen deshalb in komprimierter Form⁸ einige Überlegungen zur ekklesiologischen Einordnung und pädagogischen Konzeption zwischenkirchlicher Kommunikations- und Lernprozesse in Partnerschaften vorstellen.

Lerngemeinschaft Weltkirche

Die Kirche begründet ihre Existenz aus ihrem Auftrag, das in Jesus Christus vermittelte Heil Gottes den Menschen zu verkündigen und in ihrem Handeln konkret erfahrbar werden zu lassen. Damit diese Verkündigung und ihr Handeln für die Adressaten bedeutsam werden, muß die Kirche eine Gemeinschaft sein, in der immer wieder neue Verständigung über den konkreten Sinn der biblischen Offenbarung und der kirchlichen Tradition im Blick auf die Angesprochenen und deren Lebenssituation gesucht wird.⁹ So notwendig diese konkrete Übersetzung der christlichen Botschaft ist, so darf dieses Bemühen um »Kontextualität« und damit Relevanz des Evangeliums nicht einem neuen Provinzialismus Vorschub leisten, der die globalen Herausforderungen der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung und den globalen Horizont der Weltkirche ausblendet. Ein Christentum, das Gegenwärtigkeit und Relevanz durch die Wahrnehmung und Deutung der »Zeichen der Zeit« (GS 4) gewinnen will, muß sich als eine weltweite, ökumenische »Lerngemeinschaft« verstehen, die das Potential an Überlegungen und Erfahrungen in der Weltkirche bzw. in der Ökumene in der Suche nach tragfähigen Formen christlicher Existenz heute nutzt.¹⁰

Die ekklesiologische Deutung der Weltkirche als »Lerngemeinschaft« wird aber nicht nur durch die Notwendigkeit der Kirche, Antworten auf die globalen Herausforderungen zu finden, begründet, sondern auch durch das Verständnis der Weltkirche als einer Gemeinschaft von Ortskirchen in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanums. Solange die Katholizität des Glaubens und der Kirche im Sinne uniformer, römisch-katholischer Ausrichtung der zentralen kirchlichen Handlungsvollzüge in allen

⁸ Dieser Artikel basiert auf meiner Arbeit: KLAUS PIEPEL, *Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt* (Misereor-Dialog, 9) Aachen 1993.

⁹ Zur ekklesiologischen Interpretation der Kirche als »Verständigungsgemeinschaft« vgl. HANS ZIRKER, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984, 126ff.

¹⁰ Vgl. WOLFRAM WEISSE, »Ökumenisches Lernen: Möglichkeiten und Grenzen einer neueren pädagogischen Dimension«, in: *ÖR* 38 (1989) 181–199.

Kulturregionen der Erde verstanden und praktiziert wurde, kam es vor allem auf die Funktionsfähigkeit der Kommunikation zwischen der römischen Zentrale und den einzelnen Ortskirchen an. Mit der zunehmenden Einsicht in die Grenzen des »Exportes« des Christentums in seiner abendländischen Gestalt in vielen Missionsgebieten und in die Bedeutung des kulturellen Kontextes der Adressaten der christlichen Verkündigung für die Pastoral und Theologie (Inkulturation des Christentums) gewann die neutestamentliche und altkirchliche Sichtweise der Universalkirche als einer *communio ecclesiarum*, als einer Gemeinschaft vielgestaltiger Ortskirchen an Bedeutung. In dieser Gemeinschaft zeigt – so Lumen Gentium – »die einträchtige Vielfalt der Ortskirchen ... in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche« (LG 23). In der *communio ecclesiarum* verbürgt sich die Katholizität der Kirche nicht nur durch diachrone Treue zur biblischen Offenbarung und kirchlichen Tradition, sondern ebenso durch synchrone Kommunikation der vielen verschiedenen Ortskirchen untereinander (vgl. LG 13). »Katholisch sein heißt ...«, so J. Ratzinger kurz nach dem Konzil, »in Querverbindungen (zu) stehen. Es bedeutet, einander in Nöten zu helfen; es bedeutet, von dem Guten des anderen zu lernen und das eigene Gute freigiebig auszuteilen; es bedeutet den Versuch, sich gegenseitig kennenzulernen, einander zu verstehen und gelten zu lassen.«¹¹ Die Weltkirche muß sich deshalb als eine Kommunikations- und Lerngemeinschaft ausbilden, will sie ihrer Sendung treu bleiben.

Denn eine Ortskirche verliert ihre Katholizität, wenn sie sich in ihrem Leben und Glauben von den übrigen (Orts-)Kirchen abkapselt, sich nicht in Kommunikation mit anderen Kirchen und Theologien darum bemüht, den Sinn des Evangeliums für sich selber besser und tiefer zu verstehen.¹² Dies gilt nicht nur für die Ebene der Diözese, sondern in analoger Weise auch für jede einzelne Gemeinde, die ihren missionarischen Auftrag nur erfüllen kann »im lebendigen Austausch mit anderen Gemeinden und in Verbindung mit der Gesamtkirche«,¹³ wie die Würzburger Synode in ihrem Beschluß zu den pastoralen Strukturen der katholischen Kirche in Deutschland festgestellt hat. Die zunehmende weltkirchliche Kommunikation auf allen Ebenen (Kirchenleitungen, Theologie, Hilfswerke, Diözesen, Verbände, Gemeinden, Gruppen und engagierte einzelne) kann deshalb als hoffnungsvolles Zeichen dafür gewertet werden, daß die »Lerngemeinschaft Weltkirche« ... im Entstehen ist.¹⁴

Die im Ökumenischen Weltrat der Kirchen zusammengeschlossenen protestantischen und orthodoxen Kirchen haben in ihrem Bemühen um theologische Verständigung und Einheit zwangsläufig viel früher als die katholische Kirche die Bedeutung von Kommunikations- und Lernprozessen untereinander erkannt und ihren Mangel selbstkritisch

¹¹ JOSEPH RATZINGER, »Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe«, in: *Concilium* 1 (1965) 16–29, 22.

¹² Vgl. GIANCARLO COLLET, *Mission und Kommunikation*, 9.

¹³ »Beschluß Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland«, in: LUDWIG BERTSCH u.a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg–Basel–Wien 1978, 688–710, 690.

¹⁴ DIETMAR KLOSE, *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche*, 320. Klose verwendet den Terminus »Lerngemeinschaft Weltkirche« m.W. zum ersten Mal, ohne den Begriff näher zu explizieren.

thematisiert.¹⁵ Seit der Weltmissionskonferenz in Whitby/Kanada (1947) standen in der ökumenischen Bewegung die Strukturen der Missionsarbeit, später dann auch die zwischenkirchliche Hilfe und die damit verbundenen Entscheidungsvollmachten über den Einsatz von Personal und Geld im Zentrum einer kritischen Debatte zwischen den vergleichsweise materiell reichen Kirchen des Nordens und den armen Kirchen des Südens. Wesentliches Ziel dieser kritischen Reflexion der zwischenkirchlichen Beziehungen war und ist die Überwindung der traditionellen Geber-Empfänger-Strukturen zwischen Nord und Süd zugunsten eines gleichberechtigten, partnerschaftlichen Verhältnisses, in dem die Kirchen des Nordens und des Südens, des Ostens und des Westens das, was sie haben (spirituelle und theologische Erfahrungen und Traditionen, Personal, Geld, politischen Einfluß ...), miteinander teilen.¹⁶

Einen vorläufigen Höhepunkt in diesem Bemühen, mehr Gleichberechtigung zwischen den unterschiedlichen Mitgliedskirchen des ÖRK zu ermöglichen, stellte die VI. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Vancouver/Kanada (1983) dar. In seinem Rechenschaftsbericht erläuterte Generalsekretär P. Potter die zentrale Bedeutung wechselseitiger Lernprozesse für die Entwicklung unter den Kirchen der Ökumene. Seine These, »daß die Kirchen eine Gemeinschaft von Lernenden«¹⁷ sind, war Ausdruck einer seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung gewachsenen theologischen Einsicht in die konstitutive Bedeutung des Lernens für jede einzelne Kirche und ihrer Gemeinschaft untereinander. Der Weltrat der Kirchen bestimmte als grundlegende Ziele der Lerngemeinschaft der Kirchen

- »einander zu helfen, an Jesus Christus als die Quelle des Lebens zu glauben und im Glauben als Christen zu wachsen;
- gemeinsam zu entdecken, daß Gott uns *eine* Welt gegeben hat;
- uns am Kampf für Gerechtigkeit und Frieden auf der ganzen Welt zu beteiligen;
- Gemeinschaften anzugehören, die prophetisches Zeugnis ablegen
- und unser Ringen auf Ortsebene mit weltweiter Perspektive zu verbinden.«¹⁸

Der Horizont (zwischen)kirchlicher Lernprozesse ist demnach weiter gespannt als die Gemeinschaft der beteiligten Kirchen – er umfaßt notwendig auch die kulturellen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen, die sich auf dem Weg zur »Einen Welt« stellen. »Nur die Bestimmung der Kirche als ökumenische Lerngemeinschaft«, so der evangelische Religionspädagoge K.-E. Nipkow, »bewahrt sie vor

¹⁵ Vgl. die entsprechenden Ausführungen in meiner o.a. Arbeit, 106–128.

¹⁶ Die Hindernisse und Chancen auf dem Weg zu einem partnerschaftlichen Verhältnis der Mitgliedskirchen des ÖRK untereinander wurden im Rahmen des Studien- und Konsultationsprozesses »Ökumenisches Miteinanderteilen von Ressourcen« (1976–1987) intensiv diskutiert. Die wichtigsten Ergebnisse der abschließenden Studienkonferenz in El Escorial/Spanien (1987) wurden in dem vom KONRAD RAISER herausgegebenen Beiheft Nr. 57 der Ökumenischen Rundschau: *Ökumenische Diakonie – eine Option für das Leben* (1988) veröffentlicht.

¹⁷ PHILIP POTTER, »Bericht des Generalsekretärs«, in: WALTER MÜLLER-RÖMHELD (Hg.), *Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der sechsten Vollversammlung des ÖRK 24.7.–10.8.1983 in Vancouver/Kanada*, Frankfurt 1983, 213–226, 218.

¹⁸ »Bericht der Fachgruppe 7 »Lernen in Gemeinschaft«, in: WALTER MÜLLER-RÖMHELD (Hg.), *Bericht aus Vancouver 1983*, 119–129, 120.

selbstgenügsamem Gemeinschaft-Lernen und Gemeinschaft-Haben.«¹⁹ Diese Orientierung ist für Partnerschaften zwischen Christen verschiedener Länder und Kulturen von zentraler Bedeutung, laufen diese Beziehungen doch häufig Gefahr, sich selbst binnenkirchlich und auf die konkrete Beziehung zwischen den Partnern zu begrenzen.

Ökumenische Didaktik

Die Bestimmung der Weltkirche als »Lerngemeinschaft« bietet eine ekklesiologische Basis für zwischenkirchliche Kommunikations- und Lernprozesse. »Lerngemeinschaft Weltkirche« ist jedoch weithin eine programmatische Kurzformel, die mehr uneingelöste Forderung denn gelebte kirchliche Praxis ist.²⁰ Konkret wird die Weltkirche als »Lerngemeinschaft« jedoch in zunehmendem Maße durch partnerschaftliche Beziehungen zwischen christlichen Gruppen und Gemeinden aus verschiedenen Ländern und Kulturen. Solche »Partnerschaften« können ohne Übertreibung als eine zunehmend bedeutsame Sozialform der »Lerngemeinschaft Weltkirche« an der Basis der Ortskirchen verstanden werden.

Die Kommunikations- und Lernprozesse in solchen »Partnerschaften« entwickeln sich bis jetzt weitgehend experimentell. Es handelt sich um ein »learning by doing«, das sich bestenfalls an den Erfahrungen ähnlicher Partnerschaftsbeziehungen orientiert, jedoch nur in sehr begrenztem Maße auf adäquate Lerntheorien bzw. Didaktiken interkulturellen Lernens zurückgreifen kann.

Die Forderung, von den sogenannten »jungen Kirchen« der Dritten Welt zu lernen, und die Weckung entsprechender Hoffnungen auf Impulse für die eigene persönliche und kirchliche Praxis sind zwar schon seit etwa fünfundzwanzig Jahren ein fester Bestandteil kirchlicher Verkündigung zum Thema »Weltkirche« (z.B. anlässlich der Weltmissionssonntage), die pädagogischen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen solcher Lernprozesse werden jedoch kaum angesprochen und reflektiert. Die Forderung nach Austausch und Lernen in der Weltkirche bleibt damit weitgehend abstrakt und in einem schlechten – weil wenig hilfreichen – Sinne nur appellativ. Damit die traditionell paternalistischen Beziehungen der Mission (als einseitiger Kommunikation) und Hilfe (mit einer klaren Rollenverteilung zwischen Gebern und Empfängern) wirklich »partnerschaftlich« werden können und dem damit formulierten Anspruch wechselseitiger, gleichberechtigter Kommunikation in einem umfassenden Sinne entsprechen, bedarf es einer spezifischen Didaktik solcher zwischenkirchlicher Kommunikations- und Lernprozesse.

Der ökumenische Theologe E. Lange hat bereits Anfang der siebziger Jahre das »parochiale Gewissen« der Christen als das entscheidende Hindernis für die adäquate Wahrnehmung christlicher Verantwortung und des kirchlichen Auftrages in der uni-

¹⁹ KARL-ERNST NIPKOW, »Verantwortung für die Kinder und ökumenisches Lernen. Pädagogische Schwerpunkte in Vancouver«, in: ÖR 33 (1984) 87-97, 94f.

²⁰ Vgl. WOLFRAM WEISSE, *Ökumenisches Lernen*, 183.

versal gewordenen Welt bezeichnet. In seinen Grundsatzüberlegungen zur Zukunft der Ökumenischen Bewegung beklagt er das Fehlen einer »ökumenischen Didaktik« als einer Theorie und Methode »für das Erlernen des Welthorizontes, in dem allein die Kirche heute Kirche sein, das Christentum an der Zeit sein kann.«²¹ Die Durchbrechung der parochial begrenzten Wahrnehmungs-, Verantwortungs- und Handlungsmuster der Christen hin auf den universal-kirchlichen und darüber hinausgehend den weltgesellschaftlichen (Problem-)Horizont formulierte Lange als pädagogische Herausforderung für die Konzeption einer »ökumenischen Didaktik«.

Zwischenkirchliche Partnerschaften, die sich über die rein binnenkirchliche Kommunikation hinaus den Herausforderungen und Konflikten im Spannungsfeld zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden stellen, sind ein Handlungsfeld, in denen das »parochiale Gewissen« praktisch entgrenzt, christliche Existenz in einem umfassenden, ökumenischen Horizont konkret erfahrbar wird. Die entsprechende Handlungstheorie für die Annäherung an das Ideal »partnerschaftlicher Beziehungen« im Kontext des von Machtgefälle und Konflikten bestimmten Nord-Süd-Verhältnisses wird hier – in Anlehnung an Langes Postulat – als »ökumenische Didaktik«²² bezeichnet.

Das Profil dieser Didaktik wird durch die Merkmale des Handlungsfeldes »zwischenkirchliche Partnerschaften« bestimmt, nämlich durch

- den globalen (Problem)Horizont,
- die unterschiedliche kulturelle Herkunft der Lernsubjekte und die daraus resultierenden Herausforderungen interkultureller Kommunikation,
- die prinzipielle inhaltliche Offenheit des Kommunikations- und Lernprozesses und
- die grundsätzlich allen Beteiligten mögliche Beeinflussung des Lernprozesses, damit der soziale Prozeß und seine (normative) Interpretation als »Partnerschaft« nicht selbstwidersprüchlich werden.

Wesentliche Anregungen erhält die »ökumenische Didaktik« von den pädagogischen Konzeptionen des entwicklungspolitischen, interkulturellen und ökumenischen Lernens, die sich – in unterschiedlicher Perspektive und Akzentsetzung – als Wege zum »Erlernen des Welthorizontes« verstehen. In Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt geht es um

- *entwicklungspolitisches Lernen*, weil der Versuch, »partnerschaftliche« Beziehungen zwischen Nord und Süd aufzubauen grundsätzlich den Kontext der ungleichen Macht- und Ressourcenverteilung zu berücksichtigen hat, der Einsatz für »Partnerschaft« sich deshalb als Einsatz für Gerechtigkeit bewähren muß,
- *interkulturelles Lernen*, das die Fremdheit der allzu oft und schnell als »Partner« vereinnahmten und verharmlosten Anderen als produktive Herausforderung der eigenen Identität annimmt, und um

²¹ ERNST LANGE, *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit*, Stuttgart-Berlin 1972, 197.

²² »Ökumenische Didaktik« muß als eine Handlungstheorie verstanden werden, die das praktische »Erlernen des Welthorizontes« in verschiedenen Handlungsfeldern (z.B. Studienreisen, Austauschprogrammen, schulischem Unterricht, außerschulischer Bildungsarbeit etc.) orientiert; zwischenkirchliche Partnerschaften sind somit ein wichtiges, aber doch nicht ausschließliches Handlungsfeld ökumenischer Didaktik.

– *ökumenisches Lernen*, das bei aller Unterschiedlichkeit der Lebenssituation und Kultur der Beteiligten eine gemeinsame normative Basis in der christlichen Tradition findet und Ausdruck einer gemeinsamen Suche nach einer glaubwürdigen christlichen Präsenz in der Welt von heute ist.²³

Mit diesen verschiedenen Konzepten teilt die ökumenische Didaktik eine kritische Distanz zu einem Verständnis von »Lernen«, das sich auf die Vermittlung und den Erwerb von Wissen beschränkt. Denn die nachhaltig wirksame, in Einstellungs- und Verhaltensveränderungen sichtbare Öffnung für den ökumenischen Horizont, für die Weltkirche als Raum der Inspiration und Provokation gelingt nicht in erster Linie durch die Vermittlung neuer Informationen (so wichtig diese auch bleiben), sondern in der »Aufschließung« der Menschen für neue Erfahrungen, die in Kopf und Herz einen »Eindruck« hinterlassen. Lange hat die »parochiale Gefangenschaft des christlichen Gewissens« als die zentrale Barriere für ein ökumenisch aufgeschlossenes Christentum erkannt: »Es geht nicht um eine Informationslücke, sondern um ein Defizit an Gewissensfreiheit. Die Lernfähigkeit und die Lernbereitschaft der Menschen hängt an der Struktur ihres Gewissens. Ehe die Frage beantwortet werden kann, wie neue Erfahrungen verarbeitet werden können, muß dafür gesorgt werden, daß sie überhaupt gemacht werden können, gewissensmäßig gemacht werden dürfen, daß die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität und Integrität sie nicht von vornherein ausschließt.«²⁴

»Lernen in Partnerschaften« muß deshalb als ein Prozeß verstanden werden, der die beteiligten Personen in umfassender Weise herausfordert, der ihre eigene Identität betrifft und diese für Veränderungen in der Begegnung mit den Partnern öffnet. In »Partnerschaften« zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt steht deshalb die Identität, das eigene und das fremde Selbstverständnis im Glauben, Denken und Handeln »auf dem Spiel«.

Balancierte Identität

Wird »Lernen« somit als ein tiefgreifender Prozeß der Veränderung bzw. (Neu)Bildung von »Identität« in Kommunikation mit den Partnern verstanden, erfordert die ökumenische Didaktik eine identitätstheoretische Grundlegung, um die erforderlichen Qualifikationen für den interkulturellen Lernprozeß bestimmen zu können. Hier wird die Identitätstheorie des *symbolischen Interaktionismus* zugrunde gelegt, weil in dieser Theorie Identität nicht als (unveränderlicher) Besitz, sondern als Ergebnis immer wieder neu zu leistender Anstrengungen des Individuums in Interaktion mit anderen verstanden wird.²⁵ In seinen sozialen Beziehungen muß jeder Mensch sich immer wieder neu – unter Berücksichtigung seines Gegenübers und des Kommunikationskontextes – darstellen, auf die (vermuteten) Erwartungen seines Partners eingehen und

²³ Einen Überblick über diese Konzeptionen bietet meine o.a. Arbeit, 176–213.

²⁴ ERNST LANGE, *Die ökumenische Utopie*, 198.

²⁵ Die folgenden Ausführungen beziehen sich im wesentlichen auf: LOTHAR KRAPPMANN, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart 1975.

sich zugleich auch davon abgrenzen, damit Interaktion möglich wird und er zugleich in seiner unverwechselbaren Besonderheit zur Geltung kommen kann. Die Balance zwischen dem »Eigenen« und dem »Fremden« immer wieder neu zu finden, ist der Weg, eigene »Identität« zu entwickeln und auszudrücken. Die Verschiedenheit der Erwartungen und handlungsleitenden Normen, die prinzipiell jede Interaktion bestimmt, in interkulturellen Beziehungen jedoch verstärkt auftritt, wird nicht als »Störung« des Kommunikationsprozesses verstanden, sondern als unabdingbare Voraussetzung von Identitätsbildung, d.h. von umfassenden Lernprozessen.

Grundqualifikationen für eine gelingende soziale Interaktion als Medium wechselseitiger Identitätsbildung, d.h. für solche wechselseitigen Lernprozesse, können hier nur kurz skizziert werden.

Die Fähigkeit zur *Rollendistanz* bezeichnet die Fähigkeit des Individuums, »sowohl innerhalb seiner Rollen als auch zwischen den verschiedenen Rollenbeziehungen Inkonsistenzen nicht nur zu ertragen, sondern sie kreativ als Individualisierungschancen nutzen zu können, was die Fähigkeit zur Teilnahme des Subjektes an ambivalente Impulse erschließenden Interaktionen voraussetzt.«²⁶ Im interkulturellen Lernprozeß bedeutet »Rollendistanz« die Fähigkeit, in »Distanz zu sich selbst« zu treten, d.h. seine eigenen Ansichten und Handlungsmuster als soziokulturell bestimmt und damit eben relativ zu erkennen. Ohne die Fähigkeit zu einer solchen Selbst-Relativierung werden anderskulturelle Impulse nicht als mögliche Bereicherung erkannt, sondern wirken bedrohlich, werden abgewehrt und dienen eher der Bestätigung vorhandener Vorurteile.²⁷

Empathie gilt als die Fähigkeit, »sich selbst mit den Augen der Anderen sehen zu lernen«, d.h. die Erwartungen der (fremden) Partner wenigstens teilweise antizipieren zu können. Diese Fähigkeit greift einerseits auf Kenntnisse über den/die Anderen zurück (z.B. Wissen über Kultur, Religion, Geschichte, aktuelle Problemlagen etc.); diese kognitive Einsicht bedarf jedoch der Ergänzung durch affektiv-emotionales Einfühlungsvermögen, das den »Blickwinkels« des Anderen eher intuitiv zu erschließen versucht.

Ambiguitätstoleranz bezeichnet die Fähigkeit, die in zwischenmenschlichen Beziehungen zwangsläufig auftretenden Frustrationen, Mehrdeutigkeiten (Ambiguitäten) und Konflikte und die deshalb immer nur teilweise mögliche Befriedigung von Bedürfnissen auszuhalten, ohne die Beziehung deshalb abzubrechen. In interkulturellen Lernprozessen ist die Ambiguitätstoleranz als »Toleranz gegenüber dem in einer anderen Kultur Lebenden und Denkenden« besonders gefordert, »selbst wenn Teile dieser Kultur den eigenen Orientierungen und Wertüberzeugungen widersprechen.«²⁸

Sprachkompetenz ist Voraussetzung einer differenzierten Identitätsdarstellung (die allerdings nicht-verbale Kommunikationsmodi wie Mimik, Gestik und Symbolik durchaus einschließt). Die Ausprägung der Kompetenz, sich umgangssprachlich mit den

²⁶ RICHARD SCHLÜTER, *Dem Fremden begegnen*, 31.

²⁷ Vgl. HENDRIK OTTEN, »Politische Didaktik und Interkulturelles Lernen«, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Dritte Welt und Entwicklungspolitik*, Bonn 1986, 56–99, 86.

²⁸ WOLFGANG NIEKE, »Multikulturelle Gesellschaft und interkulturelle Erziehung. Zur Theoriebildung in der Ausländerpädagogik«, in: *Die Deutsche Schule* 78 (1986) 462–473, 469.

anderskulturellen Partnern verständigen zu können, ist für die Reichweite interkultureller Kommunikation von entscheidender Bedeutung. *Metakommunikation* ist die Fähigkeit, die eigene und die fremde Kommunikation (selbst-)kritisch zu kommentieren, zu hinterfragen, zu reflektieren und zu erläutern. Sie dient aber nicht nur zur Überprüfung eines gemeinsamen Verständnisses von Kommunikation, sondern ebenso der Reflexion der Kommunikationsweise und deren Überprüfung an den Normen einer »partnerschaftlichen«, d.h. gleichberechtigten und reziproken Beziehung.

Mit der Kenntnis dieser für die Identitätsbildung in Kommunikation notwendigen Kompetenzen ist noch nichts darüber gesagt, unter welchen Bedingungen der einzelne bereit ist, sich auf das risikoreiche Unterfangen der Infragestellung und Neuformulierung eigener Identität einzulassen. Sich auf einen Lernprozeß mit anderen, insbesondere (kulturell) Fremden einzulassen, heißt, sich angreifbar zu machen, sich verletzlich zu zeigen, ohne hinreichende Garantie, daß die eigene Offenheit und Verletzlichkeit nicht ausgenutzt und mißbraucht wird. Kommunikation, die Identitätsdarstellung und -veränderung ermöglichen soll, muß deshalb bestimmte normative Anforderungen erfüllen. »Ohne die Spur einer Hoffnung, daß *Vertrauen* auf die Anerkennung von Erwartungen nicht enttäuscht wird, ohne die Gelegenheit, für Handeln *Verantwortung* zu übernehmen, ohne die Erfahrung, daß mitgeteilte Eigenheiten in eine *gerechte*, befriedigende *Übereinkunft* eingehen können, wäre der Versuch, Identität aufrechtzuerhalten, sinnlos und selbstzerstörerisch.«²⁹

Vertrauen, Verantwortlichkeit und Gerechtigkeit sind als normative Bedingungen identitätsermöglichender Interaktion zugleich konstituierende Elemente einer »partnerschaftlichen« Beziehung. Wo Menschen (unterschiedlicher Herkunft) sich in ihrem kommunikativen Handeln an diesen Normen orientieren, ermöglichen sie, sich dem jeweils Anderen zu zeigen und voneinanderzulernen. Jede Bemühung um Identität, die auf der wechselseitigen Anerkennung der Beteiligten beruht, trägt umgekehrt zur Förderung von Vertrauen, Verantwortung und Gerechtigkeit bei, fördert somit »Partnerschaft« als eine gleichberechtigte, reziproke Beziehung.

Dieser knappe Rückbezug auf das Identitätskonzept des symbolischen Interaktionismus zeigt, daß gelingende Identitätsbildung in Interaktion vor allem Anforderungen an die kommunikativen Kompetenzen der beteiligten Individuen und bestimmte qualitative Anforderungen an den Interaktionsprozeß selbst stellt. Sollen zwischenkirchliche Lernprozesse in Partnerschaften nicht nur das Wissen über andere Christen erweitern, sondern auch das Denken, den Glauben und das Handeln verändern, dann müssen Inhalte, Methoden und Interaktionsformen zwischenkirchlicher Lernprozesse daraufhin überprüft werden, in welchem Maße sie allen Beteiligten ermöglichen, sich am Kommunikationsprozeß zu beteiligen, und den normativen Postulaten identitätsbildender Interaktion entsprechen, m.a.W. den normativen Anspruch von Partnerschaft in der Beziehung einlösen.

²⁹ LOTHAR KRAPPMANN, »Identität«, in: D. LENZEN / K. MOLLENHAUER (Hg.), *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Handbuch und Lexikon der Erziehung. Bd. 1, Theorien und Grundbegriff der Erziehung und Bildung*, Stuttgart 1983, 434–437, 437 (Hervorhebung durch den Verf.).

Das Lernziel »Partnerschaft« muß deshalb den Lernweg zur Partnerschaft bestimmen. Die erste Frage einer ökumenischen Didaktik zwischenkirchlicher Lernprozesse ist deshalb nicht, *was* in Partnerschaften gelernt werden kann und soll, sondern *wie* der Lernprozeß gestaltet werden muß, damit »Partnerschaft« zwischen den so ungleichen »Partnern« in der Ersten und der Dritten Welt überhaupt möglich wird. Damit steht die Beziehung, der soziale Prozeß zwischen den Partnern im Zentrum ökumenischer Didaktik.

Grunddimensionen von Partnerschaft zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt

Bei einem weltkirchlichen Treffen der Diözese Trier im Juni 1993 hat Bischof E. Abastoflor aus Potosi/Bolivien den Kern zwischenkirchlicher »Partnerschaft« in folgender Weise beschrieben: »Den Glauben und das Leben zu teilen, ist die radikale christliche Herausforderung, die auch im Mittelpunkt einer Partnerschaft stehen muß. Das geht weiter als eine materielle Hilfe. Es setzt voraus und geht gleichzeitig weiter als gegenseitiges Interesse, Solidarität und Mit-Leid. Es geht um das Kennenlernen und die Teilhabe an den Problemen und Freuden der anderen und darum, die Sorgen und Freuden der anderen zu eigenen zu machen und weiterhin darum, daß umgekehrt der andere meine eigenen auf sich nimmt.«³⁰

»Partnerschaft« zwischen Christen aus dem Norden und dem Süden kann im Anschluß an diese knappe Bestimmung und auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen als ein mehrdimensionaler Lernprozeß verstanden und entfaltet werden.

»Partnerschaft« ist ein *sozialer Lernprozeß*, weil wir nicht nur in den Beziehungen zwischen den Staaten der Ersten und Dritten Welt, sondern auch in und zwischen den Kirchen von gleichberechtigter, wechselseitiger, eben »partnerschaftlicher« Kommunikation noch weit entfernt sind. »Partnerschaft« ist ein *geistlich-theologischer Lernprozeß*, weil wir uns der Fülle der biblischen Offenbarung und des christlichen Glaubens nur im Gespräch mit Christen aus anderen Kulturen und Konfessionen annähern können. Und nicht zuletzt ist »Partnerschaft« auch ein *politisch-solidarischer Lernprozeß*, weil wir von den globalen Herausforderungen des Überlebens von Menschen und Natur gemeinsam betroffen sind und diese – wenn überhaupt – nur noch gemeinsam bewältigen können. Der »Lernprozeß Partnerschaft« und die entsprechende Didaktik müssen deshalb in drei grundlegenden Dimensionen entfaltet werden: Kommunikation (von- und miteinander lernen), Spiritualität (miteinander glauben, d.h. die Nachfolge Christi lernen) und Solidarität (einander beistehen und helfen lernen). Eingedenk des engen Zusammenhanges dieser Dimensionen in der Praxis partnerschaftlicher Beziehungen zwischen Gruppen, Gemeinden und Diözesen in der Ersten und der Dritten Welt sollen

³⁰ EDMUNDO ABASTOFLOR, »Das Anliegen der Partnerschaft und die gegenwärtigen Aufgaben der bolivianischen Kirche«, in: Diözesanstelle für weltkirchliche Aufgaben (Hg.), *Menschenkinder – Weltgeschwister. Dokumentation des Diözesantreffens vom 5.6.1993*, Trier 1993, 24–31, 25.

diese im folgenden aus systematischen Gründen getrennt entfaltet werden. Dabei können die folgenden Überlegungen lediglich beanspruchen, »Bausteine« einer umfassenderen ökumenischen Didaktik zwischenkirchlicher Lernprozesse zu sein, zu der die hier vorgelegten Überlegungen nur einen begrenzten Beitrag leisten wollen.

Kommunikation

Seit Anfang der siebziger Jahre wächst in der katholischen Kirche die Einsicht, daß die traditionelle Fürsorge für die Christen der Dritten Welt, die der kolonialen Missionsepoche entsprach, durch das Entstehen einer »kulturell polyzentrischen Weltkirche« (J.B. Metz) zunehmend inadäquat wurde. In Folge dieses Bewußtseinswandels nahm die Zahl der Gemeinden bzw. christlichen Gruppen im Norden immer mehr zu, die sich um »partnerschaftliche« Beziehungen mit Christen im Süden bemühten. Man wollte nicht mehr »nur« helfen, sondern auch von den Empfängern der Hilfe »lernen«, ohne allerdings genauere Vorstellungen davon zu entwickeln, wie dies möglich sein könnte.

Viele gutgemeinte Versuche, von den Partnern in der Dritten Welt lernen zu wollen, scheitern schon im Ansatz an einer völlig unzureichenden *Selbstvergewisserung* der eigenen Motive für den Beginn einer »Partnerschaft« und der eigenen kulturellen, gesellschaftlichen und kirchlichen Lebenssituation, die sich von den Motiven der Partner in der Dritten Welt und ihrer Lebenssituation wesentlich unterscheiden. »Interkulturelles Lernen« wird weithin noch als ein »Übertragen« von kulturellen Werten, Interpretationsmustern und Handlungsmodellen verstanden, die in das eigene Leben gleichsam eingefügt werden sollen. Viel zu wenig ist bewußt, daß interkulturelles Lernen mit der Infragestellung der eigenen, vermeintlich selbstverständlichen, Denk- und Handlungsmuster beginnt.³¹ »Wer zu Entdeckungen aufbricht«, so der Historiker U. Bitterli, »nimmt sich selber mit. Nicht eine fiktive neutrale Sachlichkeit macht den Reisenden Fremden gegenüber empfänglich, erst das Bewußtsein der eigenen Voreingenommenheit läßt den Kontakt intellektuell fruchtbar werden. Die wahre Begegnung führt ... zu einem Prozeß ›wechselseitiger Erhellung‹: je besser man sich kennt, um so mehr erleichtert sich der Zugang zum anderen, und die Kenntnis des anderen wirkt wiederum klärend auf das Verständnis des Ich zurück.«³² Ein wesentlicher Ausgangspunkt interkultureller Lernprozesse ist deshalb eine (kritische) Selbstvergewisserung über den eigenen kulturellen, kirchlichen und politisch-ökonomischen Kontext, um die Verschiedenheit zwischen den Partnern in der Ersten und der Dritten Welt genauer erkennen zu können. Eine solche Selbstvergewisserung hilft auch die positiven Traditio-

³¹ Vgl. dazu GIANCARLO COLLET, »Horizontenerweiterung. Zur Herausforderung europäischer Theologie durch die Tertiärranität des Christentums«, in: HERMANN FLOTHKÖTTER / BERNHARD NACKE (Hg.), *Handeln im kulturellen Horizont – Belastung oder Chance?* Münster 1991, 163–185, 181ff.

³² URS BITTERLI, *Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäischen und überseeischen Begegnungen*, München 1976, 79.

nen, Erfahrungen und Kompetenzen zu entdecken, die Christen im Norden in den Dialog mit ihren Partnern im Süden einbringen können.

Kommunikations- und Lernprozesse mit Partnern in der Dritten Welt haben oft nur wenig mit dem Alltag der Beteiligten zu tun; sie finden in einem »exotischen Getto« statt und lassen sich deshalb in der Regel auch nur schwer über den Kreis der unmittelbar Engagierten hinaus vermitteln. Wenn aber »Lernen« über kognitives Lernen hinausgehen soll, wenn Einstellungs- und Verhaltensveränderungen angestrebt werden, dann muß die Partnerschaft mit dem Alltag der Beteiligten verbunden werden. Der *Alltagsbezug* zwischenkirchlicher Lernprozesse ist in mehrfacher Sicht bedeutsam:

- Menschen öffnen sich leichter für etwas Neues oder Fremdes, wenn sie erkennen können, was das mit ihrem alltäglichen Leben zu tun hat.

- Interkulturelles Lernen zielt auf die Infragestellung und produktive Veränderung unserer alltäglichen Denkweisen und Lebensgewohnheiten; im Alltag muß sich praktisch bewähren, was in der Begegnung mit den anderskulturellen Partnern erkannt und erfahren wird.

- Indem der Alltag und das Alltagswissen der Beteiligten nicht nur als Ausgangspunkt, sondern als zentraler Lernort und Lerninhalt der Partnerschaft verstanden werden, wird eine wesentliche Bedingung für die aktive Beteiligung aller Teilnehmer erfüllt. Solange kulturelles oder entwicklungspolitisches Wissen im Vordergrund stehen, sind einige Spezialisten die »Lehrer« – die anderen »Schüler«. Für seinen eigenen Alltag ist aber jeder selbst »kompetent« und kann daraus eigene Erfahrungen in die Kommunikation mit den Partnern einbringen.

Der »Lernprozeß Partnerschaft« ist zuallererst ein *sozialer Lernprozeß*, weil »Partnerschaft« eine Beziehungsqualität bezeichnet, die nicht von vornherein vorausgesetzt werden kann, sondern sich erst nach und nach durch das gemeinsame Bemühen um eine gleichberechtigte, reziproke Kommunikation und Beziehung entwickelt. Als zwischenmenschliche Beziehung kann eine Partnerschaft nicht auf Briefkontakte beschränkt werden, sondern erfordert regelmäßige persönliche Begegnungen. Die Erfahrungen mit Beziehungen zwischen Christen verschiedener Kulturen zeigen deutlich, daß solche Begegnungen für die Lebendigkeit einer Partnerschaft von zentraler Bedeutung sind. Besondere Beachtung verdient die Zusammensetzung der Besuchsgruppen, die möglichst einen Querschnitt durch die verschiedenen Gruppierungen der jeweiligen Partnergemeinde bilden sollten.³³ Die Notwendigkeit wechselseitiger Besuche wird hier jedoch noch einmal ausdrücklich betont, weil die Reisen von Nord nach Süd auch in der Kirche ganz deutlich überwiegen, nicht zuletzt auch aufgrund der materiellen Möglichkeiten der reichen Kirchen und Christen unseres Landes.

Zwischenkirchliche Partnerschaften entwickeln sich im Kontext des Nord-Süd-Konfliktes, der sich auch in der Weltkirche, z.B. in den Konflikten um die Theologie der Befreiung und die Inkulturation des Christentums, auswirkt. Auch die Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt sind von diesen Konflikten

³³ Vgl. FERDINAND KERSTIENS, »Besuch der kleinen Leute. Partnerschaft konkret«, in: *Orientierung* 54 (1990) 255–259.

betroffen und provozieren selbst Konflikte, die aber viel zu oft nicht oder nur unzureichend wahrgenommen und deshalb verharmlost, vermieden und verdrängt werden.

Für die Entwicklung partnerschaftlicher zwischenkirchlicher Beziehungen ist es von entscheidender Bedeutung, daß diese Abwehr durchbrochen und das produktive Potential von Konflikten für den Lernprozeß erkannt und freigesetzt wird. Denn »Partnerschaft zeigt sich darin, daß Konflikte von den Partnern unter Einhaltung vereinbarter Regeln überwunden werden.«³⁴

Konflikte treten in Partnerschaften auf verschiedenen Ebenen auf:

– Konflikte mit den Partnern in der Dritten Welt: Die großen sozialen, ökonomischen und kulturellen Differenzen zwischen den Partnern sind potentiell sehr konfliktträchtig. Unterschiedliche, konkurrierende Erwartungen und interkulturelle Mißverständnisse enthalten genügend Konfliktstoff, der, wenn er nicht offen angesprochen wird, die Beziehung zwischen den Partnern dauerhaft belastet und möglicherweise auch untergräbt. Eine Partnerschaft kann aber nur entstehen, wenn die Beteiligten lernen, offen miteinander zu sprechen und die Beziehung auch durch Krisen und Auseinandersetzungen hindurch zu tragen.

– Konflikte in der deutschen Partnergruppe: Ein Grundkonflikt besteht für viele Partnerschaftsgruppen darin, welche Bedeutung der materiellen Hilfe einerseits und dem wechselseitigen Lernprozeß andererseits eingeräumt werden soll. Auslöser für Konflikte in der eigenen Gruppe können auch Erwartungen der Partner in der Dritten Welt sein. Der Wunsch, bestimmte, hier schwer nachvollziehbare Projekte oder sogar Anliegen einzelner zu unterstützen, kann tiefgreifende Auseinandersetzungen bis hin zur Spaltung der Gruppe provozieren.

– Konflikte in der Gemeinde: Eine durchgängige Klage vieler Dritte-Welt- und Partnerschaftsgruppen besteht darin, daß sie sich selbst und ihr Anliegen in der Gemeinde und durch die Pfarrer zu wenig akzeptiert und unterstützt erfahren. Insbesondere politisch engagierte Dritte-Welt-Gruppen werden oft nur geduldet oder sogar an den Rand bzw. aus der Gemeinde hinaus gedrängt. Vor allem wenn die Gruppen über die materielle Projektunterstützung hinausgehen und sich explizit (entwicklungs)politisch engagieren, kommt es immer wieder zu massiven Konflikten zwischen den Dritte-Welt-Engagierten, dem Pfarrer und Gemeindegremien.³⁵

Gerade in Dritte-Welt-Gruppen, in denen die Solidarität mit anderen Menschen im Vordergrund steht, kann immer wieder beobachtet werden, daß die *sozialen Beziehungen* in diesen Gruppen selbst vernachlässigt werden. Soziale Bedürfnisse der Gruppenmitglieder nach Kontakt, Anerkennung und Freundschaft spielen oft – wenn überhaupt – nur eine untergeordnete Rolle.³⁶

³⁴ »Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst«, in: Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Bd. 1/1, Gütersloh 1978, 137–180, 151.

³⁵ Vgl. z.B. NORBERT METTE, »Kirchengemeinde und Weltmarkt. Ein Erfahrungsbericht«, in: *KatBl* 115 (1990) 828–833.

³⁶ Vgl. EVI MEYER, »Zur Pädagogik des konziliaren Prozesses. Anstöße von Paulo Freire«, in: *KatBl* 115 (1990) 845–854, 852f.

»Partnerschaft« bezeichnet jedoch nicht nur einen Anspruch an die Außenbeziehungen der Gruppe mit Menschen in der Dritten Welt, sondern ist ebenso eine Herausforderung an die gruppeninternen Beziehungen. Partnerschaftsgruppen müssen deshalb von Zeit zu Zeit ihren eigenen Gruppenprozeß und Umgangsstil daraufhin kritisch reflektieren, in welchem Maße dieser dem Anspruch der »Partnerschaft« gerecht wird. Die Gruppe muß sich selbst zu einer *reflektierten Lerngemeinschaft* entwickeln, soll der »Lernprozeß Partnerschaft« möglich werden. Lernprozesse zwischen den Partnern in der Ersten und der Dritten Welt müssen von entsprechenden Lernprozessen in und unter den Gruppen und Gemeinden in der eigenen Kultur einhergehen. Die Partnerschaftsgruppe ist der erste Ort, in dem die Impulse der Partner aus der Dritten Welt in unsere gesellschaftliche und kirchliche Lebenswirklichkeit »übersetzt« werden. Sie ist auch sehr wichtig, um die persönliche Betroffenheit durch die oft elenden Lebensverhältnisse der Partner, die Frustrations- und Resignationsgefühle angesichts der eigenen, sehr begrenzten Handlungsmöglichkeiten, aber auch die positiven Erfahrungen, die eine Partnerschaft ermöglicht, miteinander zu teilen. Notwendig ist die Entwicklung eines besonderen Kommunikations- und Lebensstils, einer Spiritualität der eigenen Gruppe, in der alle Beteiligten erfahren können, daß sie sich mit ihren besonderen Fähigkeiten und Begrenzungen gleichberechtigt in die Gestaltung der Partnerschaft einbringen und sich dadurch gemeinsam auf einen offenen Lernprozeß einlassen können.

Spiritualität

»Die Kirchen der Dritten Welt sind uns nicht Objekte der Betreuung und Gebiete für vorzuzeigende Projekte, sondern wir sind uns bewußt, daß unser Glaube auch vom Glauben der andern lebt.«³⁷ Diese programmatische These der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart greift der Praxis zwischenkirchlicher Beziehungen ebenso voraus wie auch die Formulierung »Partnerschaft zwischen Ortskirchen als geistliches Ereignis«, die Erzbischof O. Saier an den Anfang seines Hirtenbriefs über die Diözesanpartnerschaft Freiburgs mit der Ortskirche von Peru gestellt hat.³⁸ Denn in der Praxis der meisten zwischenkirchlichen Partnerschaften ist die *geistliche Dimension* eher *unterentwickelt*. Gelegentliche thematische Gottesdienste oder besonders gestaltete Gebetstreffen sind häufig der einzige Ort, wo die Verbundenheit mit den Partnern im selben Glauben und in derselben Kirche zum Ausdruck kommt. Die praktische Konzentration auf Geldsammlungen und Projektunterstützungen ist nicht nur Ausdruck einer ausgeprägten Hilfsbereitschaft, sondern spiegelt oft auch die mangelnde geistliche Fundierung der partnerschaftlichen Beziehungen wider, die aber nur ein Ausdruck der oft beklagten spirituellen Armut unseres kirchlichen Lebens ist.

³⁷ Bischöfliches Ordinariat Rottenburg (Hg.), *Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86. Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation*, Ostfildern 1986, 29.

³⁸ OSKAR SAIER, »Wort des Herrn Erzbischofs zur Partnerschaft des Erzbistums Freiburg mit der Kirche in Peru«, in: *Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg*, 15.1.1986, 273–275.

Die unterentwickelte spirituelle Dimension vieler zwischenkirchlicher Beziehungen deutet auf ein Defizit hin, das die Entwicklung der Weltkirche zu einer »Lerngemeinschaft« wesentlich erschwert. Deshalb wird hier die These vertreten, daß eine tiefere spirituelle Fundierung von zentraler Bedeutung für die Weiterentwicklung der traditionell einseitig-paternalistischen Beziehungen zwischen den »Mutterkirchen« des Nordens und den »Tochterkirchen« des Südens zu einem partnerschaftlichen Verhältnis ist. Die Überwindung der häufig noch unbewußt wirksamen kolonialen Beziehungsmuster zu Christen und Kirchen der Dritten Welt erfordert auch eine geistliche »Bekehrung« beider Partner.

Die Spiritualität zwischenkirchlicher Beziehungen findet ihren Ausdruck vor allem in einem bestimmten Verständnis und einer Praxis von »Partnerschaft«, die die Qualität von »Freundschaft« bzw. »Geschwisterlichkeit«³⁹ hat. Partnerschaften zwischen Gemeinden, Diözesen bzw. Organisationen werden erst durch persönliche Freundschaften mit Leben erfüllt.

G. Gutiérrez weist darauf hin, »daß es nicht dasselbe ist, Menschen zu helfen oder unser Leben, unsere Hoffnungen, unsere Leiden mit den Armen wirklich zu teilen. Wir sind nicht wirklich mit den Armen engagiert, wenn wir in der Welt der Armen keine Freunde haben.« Eine solche Freundschaft bezeichnet Gutiérrez als »ungeschuldetes Geschenk«. »Freundschaft ist immer von *Gratuität* geprägt. Unser tiefstes Sehnen zielt darauf, »umsonst« geliebt zu werden. Wir mögen es nicht, geliebt zu werden, weil wir bestimmte Qualitäten haben, denn wir fürchten, daß wir eines Tages diese Qualitäten verlieren können.«⁴⁰ Der tiefste Grund der *Gratuität* zwischenmenschlicher Beziehungen ist die zuvorkommende, ungeschuldete Liebe Gottes. Diese zuvorkommende *Gratuität* oder Gnade ist in unserer Gesellschaft, wo es alles für Geld, aber wenig »gratis« gibt, schwer verständlich. Die Armen in der Dritten Welt hingegen, die sich in ihrer ganzen Existenz viel mehr als wir abhängig von der Gnade Gottes erleben, können uns zu »Vermittlern der *Gratuität* Gottes« werden. Nach Gutiérrez geht es in der christlichen Spiritualität im Kern darum, »daß sich im Mittelpunkt unserer persönlichen und gemeinschaftsbezogenen Existenz das Geschenk der Selbstmitteilung Gottes, die Gnade der Freundschaft mit ihm befindet.« Diese Einsicht bzw. Erfahrung läßt uns »unsere Kontakte mit anderen Menschen, unsere Gefühle und alles, was mit uns geschieht, als Geschenk verstehen.«⁴¹ Die *Gratuität* der Liebe Gottes als der Basis liebevoller zwischenmenschlicher Beziehungen ist der Kern einer christlichen »*Spiritualität der Partnerschaft*«.

Wird Partnerschaft als ein »*ungeschuldetes Geschenk*« verstanden, ist damit auch der Gedanke des »Austausches« oder »Ausgleichs« begrenzt. Was die Partner in die gemeinsame Beziehung einbringen, bleibt ihrer unverfügbaren Entscheidung überlassen.

³⁹ Da der Begriff »Partnerschaft« nicht wörtlich ins Spanische übersetzt werden kann, wird in deutsch-lateinamerikanischen Partnerschaften der Begriff »hermandad« (Brüderlichkeit, Schwesterlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit) zur Bezeichnung der zwischenkirchlichen Beziehungen verwendet.

⁴⁰ GUSTAVO GUTIÉRREZ, »Theorie und Erfahrung im Konzept der Theologie der Befreiung«, in: J.B. METZ / P. RÖTTLÄNDER (Hg.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, München-Mainz 1988, 48-60, 59.

⁴¹ GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München-Mainz 1973, 194.

Damit ist zugleich eine Grenze gegenüber allzu »drängenden Erwartungen« beider Partner (nach materieller Unterstützung, Dankesbezeugungen oder auch nach geistlichen Impulsen) gesetzt. Die geistliche Dimension einer Partnerschaft zeigt sich in der Fundierung der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Gratuität Gottes, die es ermöglicht, sich von den im Nord-Süd-Verhältnis vorherrschenden Beziehungen von Abhängigkeit einerseits und Herrschaft andererseits zu unterscheiden.

Weltkirchliche Partnerschaften entwickeln sich im Kontext einer zunehmend zerrissenen und konfliktiven Welt, sind Beziehungen zwischen Reichen und Armen, zwischen Satten und Hungernden. Die Christen in der Ersten Welt profitieren – wenn auch unbewußt oder ungewollt – von den ungerechten Weltwirtschaftsstrukturen, während ihre Partner in der Dritten Welt zu den Verlierern gehören. Wird »Partnerschaft« als ein Weg zur wechselseitigen Teilgabe und Teilnahme am eigenen und fremden Leben verstanden, dann bedeutet dies für die Christen im Norden, sich auch vom Leiden und der Unterdrückung ihrer Partner in der Dritten Welt berühren zu lassen, Mit-Leid mit ihnen zu haben. D. Sölle hat die Apathie, die Teilnahmslosigkeit gegenüber fremdem Leiden, als ein spezifisches Merkmal unserer Gesellschaft bezeichnet.⁴² Der »Lernprozeß Partnerschaft« ist deshalb auch ein Weg zur Überwindung dieser Apathie zur *Sym-Pathie*, zum Mitleiden mit den Partnern, durch deren Leben das zumeist abstrakte Leiden der Armen in der Dritten Welt konkret wird. Diese Fähigkeit, sich auf die Perspektive der Armen wirklich einzulassen, muß jedoch erst eingeübt werden. Allzusehnell greifen europäische Christen zum Portemonnaie, wenn sie mit fremdem Leid konfrontiert werden. Diese grundsätzlich positive Bereitschaft zum Spenden ist jedoch nicht selten mit der Abwehr der Zumutung und Infragestellung, die von dem »Einbruch der Armen« in unsere wohlgeordnete, wohlhabende Lebenswelt ausgeht, verbunden. Mit-Leid erfordert, das Leiden der Anderen zumindest partiell zum eigenen Leiden werden zu lassen und sich der damit verbundenen Beunruhigung des eigenen Lebens zu stellen.

Der »Lernprozeß Partnerschaft« erfordert, daß die europäischen Christen, die es bisher gewohnt waren, zu »geben« und zu »lehren«, sich dafür öffnen, zu »empfangen« und zu »lernen«. Diese radikale Umkehrung traditionell eingeschliffener Einstellungs- und Verhaltensmuster haben manche lateinamerikanischen Bischöfe und Theologen als »*Bekehrung durch die Armen*« bezeichnet. Diese Umkehr bzw. Bekehrung hat eine theologische und eine pädagogische Dimension.

Im Anschluß an die Selbstidentifikation Jesu mit den Armen in der Gerichtsrede (Mt 25,31–46) geht es um »die spirituelle Erfahrung der Begegnung mit dem Herrn in den Armen«.⁴³ Die lateinamerikanische Bischofskonferenz hat in ihrem Dokument von Puebla von dem »evangelisatorischen Potential der Armen« gesprochen, »da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in ihrem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität,

⁴² DOROTHEE SÖLLE, *Leiden*, Stuttgart 1973, 50.

⁴³ LEONARDO BOFF, *Aus dem Tal der Tränen in das gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1984, 214.

im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen.«⁴⁴

Die Armen sind deshalb nicht nur eine Herausforderung zu verstärkten diakonischen Anstrengungen, sondern stellen die kirchliche Praxis insgesamt vor Fragen und in Frage. »Kirche des Volkes zu werden«, so die Diözesansynode Hildesheim, »verlangt von uns, besonders auf den ›stummen Teil‹ dieses Volkes zu achten: auf jene Menschen, die am Rande stehen, auf die Armen, Benachteiligten und Bedrängten innerhalb und außerhalb unserer Gemeinden.«⁴⁵ Diese Aufmerksamkeit kann einen Perspektivenwechsel vorbereiten, der uns die »blinden Flecken« unserer Wahrnehmung aufweisen und viele gewohnte Denk- und Verhaltensweisen in Frage stellen kann.

Die »Bekehrung durch die Armen« impliziert neben der theologisch-pastoralen auch eine pädagogische Dimension. Sich auf die Armen ganz einzulassen erfordert, sich von ihnen etwas sagen zu lassen, auf sie zu hören. Diese Bereitschaft zum Hören auf die Armen ist nicht in erster Linie durch einen Willensakt zu erreichen, sondern nur durch einen kontinuierlichen Umkehr- und Öffnungsprozeß, der für uns Christen im Norden auch eine wesentlich spirituelle Dimension besitzt. Denn in einer Beziehung mit Menschen einer ganz anderen Lebenswelt geht es um nicht weniger als um die »Relativierung von eigener und fremder Kultur und Praxis unter dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums.«⁴⁶

Christen, die sich in Partnerschaften mit Gruppen oder Gemeinden in der Dritten Welt engagieren, können sich nicht auf einen »rein religiösen bzw. geistlichen Austausch« beschränken und ihre Augen gegenüber den politischen Herausforderungen des Nord-Süd-Konfliktes verschließen. Sie brauchen deshalb *eine politisch aufgeklärte und engagierte Spiritualität*, die auch den politischen Einsatz für mehr internationale soziale Gerechtigkeit zu durchdringen und der verständlichen Neigung zur Resignation Widerstand zu leisten vermag. Gerade die unmittelbare Begegnung mit Christen in der Dritten Welt kann uns Anstöße vermitteln, die »Dualismen zu überwinden, die der biblischen Spiritualität fremd sind, wie Glaube und Leben, Gebet und Aktion, ... Kontemplation und Kampf ...«.⁴⁷

Die *Spiritualität zwischenkirchlicher Partnerschaft* ist von einem fundamentalen Respekt gegenüber dem Anderssein der Partner bestimmt, der aber gerade nicht Distanz zur Folge hat, sondern Kommunikation fordert und ermöglicht. Eine solche Spiritualität ist in der Überzeugung gegründet, daß das geistliche Leben jedes Christen und jeder Gemeinde von der Vielfalt der Geistesgaben und deshalb vom Austausch mit der

⁴⁴ *Die Evangelisierung in der Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas*. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Stimmen der Weltkirche, 8) hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J., Nr. 1147, 195.

⁴⁵ Bistum Hildesheim (Hg.), *Kirche und Gemeinde. Gemeinschaft mit Gott – Miteinander – Für die Welt*, Hildesheim 1990, 4.4.2., 50.

⁴⁶ OTTMAR FUCHS, »Ermutigung zur christlichen Spiritualität im Umgang mit ›Fremden‹«, in: *LebZeug* 44 (1989) H.1, 137–144.

⁴⁷ Abschlußdokument der 4. EATWOT-Generalversammlung in Sao Paulo (1980) Nr. 56, in: Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hg.), *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986*, Freiburg–Basel–Wien 1990, 98.

ganzen Kirche lebt. Diese Spiritualität ist eine ökumenische Spiritualität, die sich vom Dialog der Christen aus verschiedenen Kulturen und theologischen Traditionen neue, bereichernde Einsichten in das Geheimnis Gottes erhofft. Eine solche für den Dialog mit den Partnern offene Spiritualität ist sich bei allem Bemühen um wechselseitige Teilhabe und Teilgabe am Glauben der Beteiligten bewußt, daß jede Lebensregion ihren eigenen »Dialekt« des Glaubens finden muß. Sie geht davon aus, daß sich Glaubenserfahrungen nicht einfach »übertragen« lassen; sie ist kritisch gegenüber allen Versuchen, die Kulturen und Religionen der Dritten Welt für unsere Zwecke auszubeuten. Das geistliche Leben der Christen in der Dritten Welt kann vor allem Impulse zur Erneuerung unserer Spiritualität freisetzen, wo es als kritisch-produktiver Anstoß verstanden wird, eine individualistische, lebensferne, unpolitische aber auch unterentwickelt mystische Glaubenspraxis zu überprüfen und sie sowohl evangeliums – als auch lebensnäher zu gestalten. Im Zentrum dieser Spiritualität steht das Verständnis und die Erfahrung der Partnerschaft als Geschenk Gottes. »Partnerschaft« wird dadurch als ein zwischenmenschliches Geschehen gedeutet, dessen Gelingen nicht nur von den beteiligten Personen abhängt, sondern auch der Gnade Gottes bedarf.

Mit diesen Ausführungen zur »Spiritualität der Partnerschaft« wird deutlich, daß die geistliche Dimension zwischenkirchlicher Beziehungen nicht auf bestimmte Ausdrucksformen, Orte und Zeiten (z.B. gemeinsame Gebetstage oder Gottesdienste) beschränkt ist. Die spirituelle Verankerung einer Partnerschaft zeigt sich vor allem in der Art des Umgangs miteinander, im Kommunikationsstil und in den Kommunikationsinhalten, in der Solidarität der Partner, in ihrem alltäglichen Lebensstil und in der Praxis der beteiligten Gruppen. Selbstverständlich brauchen Partnerschaften zwischen Christen auch explizit geistliche Ausdrucksformen ihrer Verbundenheit, wie z.B. gemeinsame Gebete, Gottesdienste und den Austausch von (christlichen) Symbolen (wie z.B. Kreuzen, Kirchenfahnen o.ä.).⁴⁸

Solidarität

»Eine direkte Verbindung zwischen einer einheimischen Gemeinde und einer Gemeinde aus der Dritten Welt halten wir für eine der idealsten und effektivsten Formen der Entwicklungshilfe«, heißt es in einem Erfahrungsbericht einer deutschen Gemeinde über ihre Partnerschaft mit einer peruanischen Gemeinde. Der Wunsch, Hilfe für »bekannte Arme« zu leisten, ist Ausgangspunkt und Hauptmotiv für die meisten deutschen Gruppen und Gemeinden, eine direkte Beziehung mit Partnern in der Dritten Welt aufzubauen. *Direkte Projektunterstützung* (»Hilfe mit Gesicht«) erhöht die Spendenmotivation und kommt dem weitverbreiteten Kontrollinteresse angesichts vermuteten »Versickerns« von Hilfgeldern und der Anonymität der großen Hilfswerke entgegen. Auf die Problematik derartiger »Entwicklungshilfe auf eigene Faust« (un-

⁴⁸ Zu den vielfältigen geistlichen Ausdrucksformen partnerschaftlicher Beziehungen vgl. die Ausführungen in meiner Arbeit, 315–323.

zureichende Fachkompetenz zur Beurteilung von Projektvorschlägen, Förderung von »Wohlstandsinself«) soll an dieser Stelle nur kurz hingewiesen werden, ohne sie detaillierter zu erläutern.

Spenden für die Mission und für die Entwicklungshilfe haben eine lange Tradition in der Kirche. Die heutige *Dominanz des Geldes* in den zwischenkirchlichen Beziehungen kann auf zwei Hauptursachen zurückgeführt werden:

– Seit den Zeiten der frühen Kirche gibt es eine »die sozial-strukturelle Problemsicht verhindernde Tendenz kirchlicher Wahrnehmung von Not«⁴⁹ als bestimmendes Merkmal christlicher Diakonie. Sozialen Problemen wird dementsprechend eher caritativ begegnet, als daß die zugrundeliegenden Ursachen angegangen würden. Die Unterstützung einzelner Projekte kann auf diesem Hintergrund die Neigung verstärken, die Auseinandersetzung mit den Ursachen der Verarmung der Dritten Welt, die auch in eigenen politischen und wirtschaftlichen Interessen zu suchen sind, zu vermeiden.

– Der zweite Grund für die hohe Bedeutung des Geldes in den zwischenkirchlichen Beziehungen liegt in der zentralen Funktion des Geldes für unsere Gesellschaft. »Faktisch »universal« ist in der heutigen Welt nur das Geld«, schreibt J. Moltmann. »Im Grunde hat ... die bürgerlich-industrielle Gesellschaft durch das Weltwährungssystem und den Weltmarkt längst eine Welt nach ihrem Bilde geschaffen.« Durch Geld können wir »in Beziehungen und Austausch mit jedem anderen Menschen ... treten. Diese Beziehungen können allerdings nicht »menschlich« genannt werden. Denn durch sie tritt der Mensch nur als homo oeconomicus, als Arbeitskraft und Käufer, in Kommunikation. Alle anderen Bestimmungen und Beziehungen sind auf dieser Ebene belanglos, weil nicht verrechenbar.«⁵⁰ Deshalb ist es naheliegend, daß »wir ... im Umgang mit Menschen aus der Dritten Welt oft zuerst an Geld, an Gaben, an Geben, ans Verteilen« denken. »Wir denken zuerst an Geld und verbauen uns zunächst damit die Chance einer menschlichen Begegnung«,⁵¹ faßt R. Lehmann die problematischen Konsequenzen einer einseitigen Konzentration auf Spendensammlungen und Projektfinanzierungen in den zwischenkirchlichen Beziehungen zusammen.

Der Spendenbereitschaft im Norden korrespondiert eine entsprechende Erwartung von materieller Unterstützung im Süden. »Partnerschaft« wird oft in erster Linie als eine günstige Gelegenheit gesehen, am Wohlstand der »reichen Partner« in der Ersten Welt zu partizipieren; Kommunikation, Begegnung und Austausch wird somit auch von den Partnern in der Dritten Welt nur eine nachgeordnete Rolle beigemessen. Die traditionelle Verteilung der »Geber-« und »Nehmerrolle«, die der Entwicklung einer gleichberechtigten Partnerschaft entgegensteht, wird so von beiden Seiten festgeschrieben.

Da die ungleiche Verteilung von Macht und Ressourcen jedoch eine unaufhebbare Bedingung von Beziehungen zwischen den Kirchen des Nordens und des Südens ist, die

⁴⁹ HERMANN STEINKAMP, *Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie*, Freiburg 1985, 68f.

⁵⁰ JÜRGEN MOLTMAN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 91f.

⁵¹ REINHOLD LEHMANN, »Unheilige Spenden? Wir sollten uns auch beschenken lassen«, in: J. RÖSER (Hg.), *Gott kommt aus der Dritten Welt. Erfahrungen und Zeugnisse*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 171–179, 172.

Forderung eines »partnerschaftlichen Dialoges« zwischen Hungernden und Satten ohne Bemühungen um mehr Gerechtigkeit zynisch wäre, kann die materielle Solidarität als Notwendigkeit und Problematik zugleich nicht aus Partnerschaften zwischen Nord und Süd ausgeklammert werden. Die konkrete Gestaltung zwischenkirchlicher Hilfe und ihre Einbettung in eine umfassende, wechselseitige Solidaritätspraxis stellt sich somit als eine entscheidende Herausforderung und Bewährungsprobe von Partnerschaften dar. Nicht die Tabuisierung, sondern nur die offene Ansprache der Probleme, die der einseitige Mitteltransfer für die Beziehung und beide Partner mit sich bringt, kann einer partnerschaftlichen Solidaritätspraxis den Weg bahnen.

»Solidarität meint nicht eine einseitige Beziehung von Helfern und Hilfsbedürftigen, sondern eine partnerschaftliche Beziehung, in der beide an den Kämpfen und Hoffnungen des anderen teilnehmen, ein Füreinanderdasein und Miteinanderteilen materieller, kultureller und geistlicher Gaben«,⁵² heißt es in dem Abschlußdokument der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Dresden 1989). »Solidarität« erweist sich so als ein umfassendes kommunikatives Geschehen, in dem die Hilfsbedürftigkeit der Partner in der Ersten Welt ebenso wie die Fähigkeit zur Hilfeleistung der Partner in der Dritten Welt zur Geltung kommen können. Die Gestalt der Solidarität ist damit nicht auf den Transfer von materiellen Ressourcen der Christen im Norden eingeschränkt. »Solidarität« heißt dann nicht nur Geld geben, sondern kann auch im Gebet füreinander, in der persönlichen Begegnung, in politischen Aktionen und in wechselseitiger Bewußtseinsbildung Ausdruck finden. »Die Lektion, die wir hier mühsam lernen, heißt: je mehr Geld wir zur Verfügung stellen, umso mehr verpflichtet uns das zu umfassender Solidarität.«⁵³

Solidarität als eine Praxis, die mehr Gerechtigkeit zwischen Nord und Süd durchsetzen will, muß notwendig politische Einmischung im Interesse der Armen und damit auch Konfliktbereitschaft implizieren. Diese Forderung wird jedoch nur von engagierten Minderheiten in den Kirchen realisiert; vorherrschend ist weiterhin eine unpolitische Hilfspraxis für die Dritte Welt in Form von Basaren, Pfarrfesten und anderen Aktivitäten zur finanziellen Unterstützung von Projekten der Partner.

Der Mangel an politischer Analyse und Praxis, der nicht nur die (kirchliche) Solidarität mit der Dritten Welt bestimmt, sondern – von Ausnahmen (z.B. Abtreibungsgesetzgebung, Familien- und Kulturpolitik) abgesehen – ein durchgängiges Merkmal kirchlichen Handelns ist, gründet sich vor allem auf das weit verbreitete Selbstverständnis der Kirche und insbesondere der Gemeinde als einem politik- und damit konfliktfreien Raum. Gegenläufige Ansätze etwa des deutschen Sozialkatholizismus haben sich über einzelne Verbände in der Kirche hinaus bisher kaum durchsetzen können. Die überwiegende Ausklammerung (gesellschafts-)politischer Auseinandersetzungen aus den Handlungsvollzügen christlicher Gemeinden leistet somit einer unpolitischen, überwiegend caritativen Diakonie Vorschub.

⁵² Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste u. Pax Christi (Hg.), *Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* (1990). Dresden – Magdeburg – Dresden. Eine Dokumentation, Berlin 1990, 56.

⁵³ MARTIN LEHMANN-HABECK, »Nur Menschen können Partner werden. Möglichkeiten und Grenzen der Beziehungen zwischen Kirchen«, in: *der Überblick* 18 (1982) H. 4, 6–9, 7.

Hinzu kommt eine auch gesellschaftlich unterentwickelte Fähigkeit, politische und ökonomische Herausforderungen angemessen zu analysieren und entsprechende Handlungsstrategien zu entwerfen.

Das politische und ökonomische »Analphabetentum«, das einer kompetenten Beteiligung der Christen an der Lösung gesellschaftlicher Probleme entgegensteht, ist deshalb Herausforderung zu einer Bildungsarbeit, die die gesellschaftspolitische Verantwortung der Christen deutlich akzentuiert, die Berührungängste kirchlicher Gruppen und Gemeinden gegenüber politischem Handeln überwinden hilft und die politische Kompetenz der Christen stärkt. Hier sind vor allem die kirchlichen Einrichtungen der Erwachsenenbildung und die Hilfswerke gefordert. Notwendig ist aber auch eine sozial-ethische Wissensbildung, um die dem »parochialen Gewissen« inhärente – bewußte oder unbewußte – Abwehr der Einsicht in die eigene Verstrickung in globale Unrechtszusammenhänge zu überwinden. Nur so kann die »sittliche Verpflichtung (der Christen, d. Vf.), bei ihren persönlichen wie öffentlichen Entscheidungen diese weltweite Beziehung, diese gegenseitige Abhängigkeit zwischen ihrem Verhalten und dem Elend und der Unterentwicklung so vieler Millionen von Männern und Frauen, in Betracht zu ziehen«,⁵⁴ die Johannes Paul II. angemahnt hat, bewußt werden. Beispiele einer solchen politischen Solidaritätspraxis sind die Kampagne »Entwicklung braucht Entschuldung« des Diözesanrates Freiburg, die im Rahmen der Diözesanpartnerschaft mit der peruanischen Ortskirche durchgeführt wird, oder die Briefaktionen deutscher Partnergemeinden und -gruppen zugunsten von Opfern von Menschenrechtsverletzungen.

Die Solidarität mit den Partnern in der Dritten Welt gewinnt wesentlich an Glaubwürdigkeit, wenn die hiesigen Christen und Gemeinden in ihrem eigenen Alltag Handlungsperspektiven entwickeln, die die Forderung nach mehr globaler sozialer Gerechtigkeit und ökologisch verantwortlicher Entwicklung im lokalen Handeln wenigstens ansatzweise vorwegnehmen. »Lernen von den Partnern« heißt in diesem Zusammenhang, den eigenen Lebensstil selbstkritisch zu reflektieren und experimentell Alternativen einzuüben. Ernährungs- und Konsumgewohnheiten, der Umgang mit Zeit, die Gestaltung der Lebensprioritäten und das Verhältnis gegenüber Fremden bieten dazu zahlreiche Ansatzpunkte. Bei allen Bemühungen um einen alternativen Lebensstil muß allerdings bewußt bleiben, daß individuelle Verhaltensänderungen kein Ersatz für die erforderlichen tiefgreifenden politischen und wirtschaftlichen Reformen sind, wohl aber diese vorbereiten und einleiten können.

Die Glaubwürdigkeit der Solidarität mit den fernen Partnern in der Dritten Welt erweist sich auch im Umgang mit den Armen und den Fremden »vor der eigenen Haustür«. »Denn wenn wir im eigenen Lande die Fremden nicht als gleichwertig und gleichberechtigt anerkennen, kann dies auch kaum nach außen geschehen: So erweist sich die Fähigkeit zur Fremdenbegegnung im eigenen Land als Ernstfall und Lernfeld für die Begegnung mit fremden Völkern.«⁵⁵ Entgegen vielen anderslautenden Erklärungen der Kirchenleitungen zur Asylproblematik bleiben unsere Gemeinden insbesondere

⁵⁴ Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* Nr. 9 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 82) hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988, 12.

⁵⁵ OTTMAR FUCHS, *Ermunterung zur christlichen Spiritualität im Umgang mit »Fremden«*, 138.

für Flüchtlinge aus der Dritten Welt weithin verschlossen. »Partnerschaft« mit Christen in der Dritten Welt und mit Fremden im eigenen Land gehören deshalb untrennbar zusammen. In der Kommunikation, in der hautnahen Begegnung mit Flüchtlingen und auch Armen unserer Gesellschaft liegen Chancen für tiefgreifende Lern- und Veränderungsprozesse unserer bürgerlich-mittelständischen Gemeinden, Chancen für »Bekehrungen« durch Solidarität mit Armen, von denen Christen aus der Dritten Welt immer wieder berichten.

Weltkirchliche Partnerschaften – Impulse für unsere Kirche(n)?

Gerade in den letzten Jahren erwecken unsere Kirchen »bei immer mehr Menschen den Eindruck, sie sorgten sich mehr um sich selbst als um das Evangelium«. ⁵⁶ Binnenkirchliche Probleme und Konflikte bestimmen nicht nur das gesellschaftliche Interesse am Christentum, das sich in den Massenmedien spiegelt; auch in den Kirchen genießt die Beschäftigung mit internen Problemen sehr häufig Priorität vor den großen sozialen, politischen, ökonomischen und ökologischen Herausforderungen im nationalen und internationalen Maßstab. Angesichts der Glaubwürdigkeitskrise der eigenen Kirche hoffen gerade engagierte Christen, durch Partnerschaften mit Christen in der Dritten Welt erneuernde Impulse für die eigene christliche Praxis zu gewinnen. Entgegen diesen Erwartungen legen Erfahrungen mit weltkirchlichen Partnerschaften die Vermutung nahe, daß die Kommunikation mit den Partnern in der Dritten Welt mit dem erklärten oder unausgesprochenen Ziel der kirchlichen Erneuerung nur in Ausnahmefällen zum »Erfolg« führt, in der Regel jedoch an überspannten Erwartungen scheitert und nicht selten in Enttäuschungen endet.

Die faszinierende Vitalität und Glaubwürdigkeit vieler Kirchen der Dritten Welt ist nicht in erster Linie Ergebnis eines primär binnenkirchlichen Reformprozesses, sondern Folge einer konsequenten Auseinandersetzung mit der Lebenswirklichkeit, den Hoffnungen und Problemen der Christen, die überwiegend zu den Armen zählen. Die Orientierung »nach außen«, die z.B. in der lateinamerikanischen »Option für die Armen« ihren Ausdruck gefunden hat, ermöglichte eine Reform »nach innen«, die die Kirche näher an die Menschen heranzuführte. Diese Lernprozesse in den Kirchen der Dritten Welt verleihen der These, daß erst die Überwindung des binnenkirchlichen Blickwinkels, erst die Durchbrechung des Ekklesiozentrismus erneuernde Impulse für die eigene Kirche freisetzt, Plausibilität.

Karl Rahner hat schon vor vielen Jahren darauf hingewiesen, »daß der Blick auf die Zukunft der Weltkirche nicht eigentlich von unseren Sorgen und Hoffnungen für die deutsche Kirche ablenkt, sondern einen Horizont eröffnet, innerhalb dessen ein richtiges Verständnis für unsere eigenen Sorgen und Hoffnungen allererst möglich ist«. ⁵⁷

⁵⁶ NORBERT METTE, »Evangelisation und Glaubwürdigkeit der Kirche«, in: *Concilium* 14 (1978) 239–242, 240.

⁵⁷ KARL RAHNER, »Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft«, in: DERS., *Schriften zur Theologie* XIV, Einsiedeln–Zürich–Köln 1980, 319–332, 319.

Weltkirchliche Partnerschaften können diesen universalen Horizont eröffnen und dadurch das »parochiale Gewissen« der Christen exemplarisch erweitern. Durch die Entfaltung einer politischen Solidaritätspraxis leisten sie einen Beitrag dazu, unsere Kirchen und Gemeinden aus einer theologisch wie sozial problematischen Selbstbezogenheit herauszuführen und sie an ihren ursprünglichen Auftrag zu erinnern, »Kirche für andere« zu sein. Die Öffnung für andere Weisen des Lebens und Glaubens wirft ein neues Licht auf die eigene christliche Praxis und kann sich so als ein veränderndes »Ferment« in unseren Gemeinden und unserer Gesellschaft entfalten.

Soll »Partnerschaft« Wirklichkeit werden, dann können Gleichberechtigung und Partizipation als deren normativer Kern nicht auf die Beziehungen zu Christen in »fernen Ländern« beschränkt bleiben, sondern müssen zugleich auch als Anspruch an die Beziehungen zwischen Amtsträgern und Laien, Männern und Frauen, Alten und Jungen in unserer Kirche herangetragen werden. Die »Lerngemeinschaft Weltkirche« fordert die Gestaltwerdung der Ortskirchen als Gemeinschaften des Dialogs, in dem *alle* mit- und voneinander lernen.

Weltkirchliche Partnerschaften partizipieren so an der Sendung der Kirche, »Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen Gentium* 1) zu sein, und können selbst zum sakramentalen Zeichen einer gerechteren, menschenwürdigeren Weltgesellschaft und einer menschenfreundlicheren Kirche werden.

Summary

Twinning with southern partners is a new trend in Christian solidarity with the Third World. Despite the programmatic demand for universal communication and learning between Christians of different origins and cultures, the financing of development or mission projects is still dominating most partner relations in practice. The lack of educational concepts for intercultural communication and solidarity is the main reason for the gap between the programme of *partnership* as an equal, reciprocal relation and the practice of a onesided transfer of money. Corresponding to the postulation of *ecumenical didactics* by the protestant theologian Ernst Lange, the author interprets partnership between Christians in the North and in the South as a challenge consisting of a threefold learning process (social, spiritual and political). The article, based on a doctoral thesis, outlines an educational conception for intercultural relations between Christians in terms of communication, spirituality and solidarity.

CHRISTENTUM IM DIALOG DER KULTUREN

Eine westeuropäische Perspektive

von Theodor Ahrens

1. Eine Christenheit?

1.1 Der Zusammenhalt der Christenheit: ein Symbolsystem mit interkultureller Reichweite und Deutekraft

Als ob es selbstverständlich wäre, sprechen wir vom Christentum im Singular. Würden – um ein nicht allzu realitätsfernes Beispiel zu konstruieren – die Leiterin einer Pfingstgemeinde aus Hamburg, Manageress, Prophetin, Priesterin und der Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche in Moskau einander als Mitchristen erkennen? Wir würden die Frage, eventuell nach einigem Zögern, vermutlich mehrheitlich bejahen. Warum?

Ich vermute, daß Christen einander im Regelfall nicht zuerst an der Qualität alltäglicher Lebensführung erkennen, sondern daran, daß beide Seiten sich in ihrem Kontext auf ein »Set« von Zeichen zurückbeziehen, die weltweit als christlich gelten: Dieses »Set« von Zeichen hat seinen Sitz im Leben in einem Kirchengebäude oder Versammlungshaus, in das beide von Zeit zu Zeit gehen, um ihren Alltag zu unterbrechen, Gottesdienst zu feiern, ihre alltäglichen Erfahrungen mit der immer wieder gelesenen, vergegenwärtigten biblischen Geschichte, vor allem der Jesusstory zusammenzubringen, das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis zu sprechen, Taufe und Abendmahl zu feiern und schließlich die Mahnung mitzunehmen, in den Beziehungen des Alltags nach Möglichkeit auch über familiäre und ethnische Loyalitätsgrenzen hinweg Agape, Liebe aus Gott das Motiv ihres Handelns sein zu lassen.

Dies Symbolsystem¹ enthält in jedem Fall drei Elemente: Den biblischen Erzählzusammenhang als narrativen Deutehintergrund menschlicher Erfahrung, die Sakramen-

¹ Vgl. dazu KENELM BURRIDGE, *In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours*, Vancouver 1991, 35ff; GEORGE A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, London 1984, darin: »Religion and Experience«, 30ff; STEPHEN SYKES, *The Identity of Christianity. Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, London 1984, 257ff; GERD THEISSEN, »Die Einheit der Kirche«, in: ZMiss XX (1994) Heft 2, 70ff; THEODOR AHRENS, *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielicht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien*, Münster-Hamburg 1993, 95ff.

te wie Taufe, Abendmahl evtl. auch andere, und schließlich die ständig wiederkehrende Ermahnung, Agape, Vergebung, Barmherzigkeit ins alltagsweltliche Handeln einzuspeisen. Welchen Stellenwert in dieser Dreierkonstellation ein ethischer Konsens für den Zusammenhalt der Christen hat, ist ökumenisch umstritten. In der Regel jedoch dürften Christen sich gegenseitig zubilligen, daß auch die anderen sich Mühe geben. Das wenigstens.

Jedenfalls ergibt sich ein relativ einfaches System, eine Art religiöser Landkarte² mit einer Deutekraft und Deutekompetenz, die in praktisch alle Gesellschaften hineinreicht. Funktional gesehen, als religiöse Landkarte, erfüllt es Orientierungsaufgaben wie andere religiöse Systeme auch. Es mag sich in Details auch mit anderen Systemen überlappen. Doch in seiner Konfiguration bietet es einen unverwechselbar eigenen Raster an, um den Umgang von Menschen miteinander und mit der Welt in christliche Erfahrung zu formen.³

Der spirituelle Kern dieses Symbolsystems ist Jesus – der Neue Mensch in Gott – eine metakulturelle Vision dessen, was Gott und Mensch verbindet, verbündet und unterscheidet.

Der Zusammenhalt der Christenheit stellt sich zuerst im Rückbezug auf ein zwar grobmaschiges, aber elastisches und gemeinsames Symbolsystem dar. In diesem Sinne liegt ›Einheit‹ an der Wurzel des Christentums.

Zugleich liegt Verschiedenheit an der Wurzel des Christentums. Sie ergibt sich immer dann, wenn Christen es unternehmen, diese metakulturelle Vision des Neuen Menschen in Gott in fremde sprachliche, kulturelle, soziale, religiöse Zusammenhänge hineinzutragen, zu übersetzen und in soziale Gestaltung zu überführen.⁴ Diese Übersetzungsvorgänge haben das Christentum heute in jede gesellschaftliche Nische der Welt vordringen lassen. Darum sind die Beziehungen zwischen den lokalen Kirchen manchmal nicht weniger kompliziert und spannungsvoll als die Beziehungen zwischen Staaten.

Ein *Cantus firmus* dieser Inkulturationsvorgänge ist m.E. darin zu sehen, daß Christen die metakulturelle Vision dessen, was den Neuen Menschen in Gott ausmacht, nicht direkt in Gesellschaft, sondern in *Koinonia*, Gemeinde, Gemeinschaft übersetzen⁵ und sich darin von manchen anderen religiösen Systemen, die ihre metakulturellen Visionen in Gesellschaft übersetzen, unterscheiden.⁶

Obwohl das Christentum sich in alle Kulturen und Subkulturen eingenistet hat, enthält es m.E. doch ein nicht inkulturierbares Moment: das Kreuz! Das Kreuz läßt sich als Schmuckstück, als apotropäischer Zauber oder auch in der künstlerischen Darstellung gewiß inkulturieren. Das geschieht immer wieder. Doch zugleich scheint hinter diesen Inkulturationen immer wieder der ›Urtext‹ durch, die Erinnerung, daß das Kreuz eine Hinrichtung gewesen ist, Ergebnis und Konsequenz eines sozio-religiösen Konfliktes.

² GEORGE A. LINDBECK, *The nature of Doctrine*, 30ff.

³ Ebd., 55ff; STANLEY HAUERWAS, »Die Kirche in einer zerrissenen Welt und die Deutungskraft der christlichen ›story‹«, in: H.G. ULRICH (Hg.), *Evangelische Ethik. Texte zu ihrer Grundlegung und Aufgabe*, München 1990, 350ff.

⁴ KENELM BURRIDGE, *In the Way*, 36ff.

⁵ Ebd., 99ff.

⁶ DONALD EUGENE SMITH (Hg.), *Religion and Political Modernization*, New Haven-London 1974, darin: »Religion and Political Modernization. Comparative Perspectives«, 3ff.

Weil Jesus den Gott des Alten Testaments als einen jedem Menschen in Güte zugewandten Gott anzusagen und darzustellen wagt und so die Vorstellung aushebelt, Gott könne oder müsse durch Fasten und Opfer befriedigt werden, wird er der religiösen und gesellschaftlichen Ordnung geopfert.⁷ ›Ostern‹ stellt in die Freiheit des Glaubens, daß Gott sich auf die Inhalte der Jesusstory festgelegt hat, ja seine Zukunft als Schöpfer und Versöhner daran bindet, daß die im Geist Jesu gelebten Glaubens- und Liebesgeschichten in der Welt Zukunft haben. Dieser Glaube, daß wir Gott keine Opfer schulden und die Gesellschaft nicht durch menschliche Opfer legitimieren können, sollte in der Christenheit selbst, aber auch in der Begegnung mit anderen Weltanschauungen und Religionen als eine religions- und kulturkritische Kraft hervortreten.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Netzwerk christlicher Symbole gewährt Zusammenhalt – solange sich einzelne und Gruppen effektiv darauf zurückbeziehen. Aber es läßt auch Verschiedenheit zu. Zusammenhalt und Verschiedenheit liegen an der Wurzel des Christentums. M.E. erübrigt diese Konstellation die Vorstellung einer organischen Einheit.⁸ Organische Einheit könnte nur um den Preis zustande kommen, daß die interkulturelle Dynamik des Christentums sich erschöpft hat.⁹ Gleichwohl hat es in Europa Versuche gegeben, dieser Pluralität über den lockeren Zusammenhalt eines gemeinsamen Deutesystems hinaus einen vereinheitlichenden Rahmen zu geben:

Ich skizziere zwei Typen des Umgangs mit dem Problem. Beide sind über die neuzeitliche missionarische Bewegung weltweit einflußreich geworden. Einen dritten Weg, nämlich die Lösung, die die orthodoxe Kirchenfamilie für das Problem gefunden hat, lasse ich hier beiseite.

1.2 Europäische Einfärbungen des christlichen Symbolsystems

Das Christentum trat in die germanische Welt ein, nachdem es sich mit Logos und Jus verbunden hatte und im ausgehenden Römerreich zu einer kulturtragenden Macht geworden war.¹⁰ Nun wurden auch ›wir‹, die Franken, die Skandinavier, die Isländer, die Slawen Christen – und Europäer. Das römische Christentum hat für Europa lange Zeit das dominierende Symbolsystem gestellt und das ›römische Modell‹ als Vision einer christlichen Ordnung des Orbis Terrarum auch missions- und kolonialgeschichtlich exportiert – mit schlimmen, aber doch auch mit guten Folgen.

Wie auch immer, mir kommt es in äußerster Vereinfachung zunächst nur auf den Gesichtspunkt an, daß das katholische Modell partikuläre römische Traditionen offizialisiert und universalisiert. Es schafft einen rechtlichen Rahmen – das Corpus Juris

⁷ Vgl. RENÉ GIRARD, *Der Sündenbock*, Zürich 1988, 164ff.

⁸ ERNST KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, 214–223.

⁹ KENELM BURRIDGE, *In the Way*, 231f.

¹⁰ Zur Frage, inwiefern dies einen Synkretismus auf Systemebene mit sich brachte vgl. ULRICH BERNER, »Synkretismus und Inkulturation«, in: HERMANN P. SILLER (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991, 136ff.

Canonici, darin und damit eine Amtsstruktur und stellt die römische Meßliturgie und die lateinische Sprache zentral.¹¹ Dazu werden Institutionen ausgebildet, um die Kompatibilität erbrachter Inkulturationsleistungen mit dem römisch eingefärbten christlichen Symbolsystem zu prüfen.

Auch wenn die Vorstellung problematisch ist, es habe in Europa einmal eine ›christliche Zeit‹, eine weitgehend gelungene Integration von Christentum und Kultur gegeben,¹² wurde Europa dennoch für lange Zeit als ein einheitlicher, christlicher Kulturraum mit Grenzen im Osten zu den Turkvölkern, Abgrenzung zum Islam und den Slawen vorgestellt. Das Christentum hat nicht nur das dominante Symbolsystem gestellt, es hat damit auch effektiv eine enorme Integrations- und Abgrenzungsleistung erbracht.

Wie sind Protestanten mit diesem Problem umgegangen? Ich beziehe mich auf die parlamentarisch verfaßten angelsächsischen, aber auch europäischen Großkirchen: Auch sie haben das gemeinchristliche Symbolsystem auf ihre Weise geprägt, sozusagen europäisch eingefärbt und diese Prägung offizialisiert und universalisiert. Die protestantischen Kirchen haben ihr Sendungsbewußtsein – und zwar nicht nur im vorigen Jahrhundert, sondern bis in die Gegenwart hinein – in die Sprache der Entwicklung und des Fortschritts, in die Sprache der Menschenrechte und heute der Solidarität im Kampf um Leben gegen die scheinbare Übermacht des Bösen im politischen und ökologischen Feld gegossen: Freiheit, Partizipation, Gerechtigkeit. Das Unheil der Welt fordert die Menschen als verantwortliche, aber auch zuversichtliche Täter.

Gemeinsam mit ihren ehemaligen Tochterkirchen im Süden haben diese protestantischen Großkirchen – und zwar als ein nicht unwesentliches Teilergebnis ihrer weltmissionarischen Bemühungen – ökumenische Foren ausgebildet, über die sie diese Versionen des Christlichen offiziализierten und universalisierten.¹³ Selbstverständlich gibt es Überlappungen der römisch-katholischen und der protestantisch-ökumenischen Versionen, besonders seit in den 60er Jahren auch die römisch-katholische Kirche die Sprache der Entwicklung und der Menschenrechte breit rezipiert hat. Auf beiden Seiten war dies ein teilweise mühsamer Lern- und Rezeptionsprozeß. Einerseits werden Leitwerte christlicher Weltverantwortung akzeptiert, hinter die wir nicht zurückfallen dürfen. Andererseits ist deutlich, daß der Mensch überfordert ist, das Unheil der Welt zu beheben.

Die skizzierte Version des Christlichen wird in den Kirchen des Südens rezipiert. Sie wird dort aber auch zurückgewiesen – z.B. von Christen, die ihre Gesellschaften nicht dem Fortschritt zustreben sehen. In einer Welt von Schicksal und Verhängnis wird ihre christliche Erfahrung durch die Sprache der Wunder und Zeichen geformt. Das ist z.B.

¹¹ Vgl. zu Meßliturgie und Inkulturationsproblematik heute im Blick auf Zaire LUDWIG BERTSCH, *Der neue Meßritus in Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie* (Theologie der Dritten Welt 18) Freiburg 1993.

¹² GERHARD EBELING, »Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit«, in: *Wort und Glaube III* (Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie) Tübingen 1975, 349–361, bes. 351f; vgl. etwas anders STEPHEN NEILL, *The Unfinished Task*, London 1961, 111ff.

¹³ P. STAPLES, »Official and Popular Religion in an Ecumenical Perspective«, in: PIETER H. VRIJHOEF / JACQUES WAARDENBURG (Hg.), *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*, The Hague-Paris-New York 1979, 244ff.

bei den sog. Unabhängigen Kirchen der Fall. Bei vielen sog. ›mission-sponsored churches‹ bestehen innerhalb einer Struktur beide Sprachen bei- und nebeneinander. Das kann – wie bei uns – zu ernststen Problemen führen.

Im Blick auf diese Zweisprachigkeit sieht der ostafrikanische Pfarrer und Theologe L. Magesa¹⁴ die Zukunft der Inkulturationsproblematik am besten bei den sog. Unabhängigen Schwarzen Kirchen aufgehoben. Das mag so sein oder nicht so sein. Ob unter dem Druck von seiten der Unabhängigen Kirchen, der Neo-Pentekostalen etc. auch die sog. ›mission-sponsored churches‹ ihr europäisches Inkulturationsgepäck abwerfen?

In den gemeinsamen ökumenischen Foren wird diskutiert, ob es heute in der ökumenischen Bewegung so etwas wie einen sozialetischen Minimalkonsens geben muß.¹⁵ Marc Ellingsen belegt zwar einen weitgehenden Konsens der sozialetischen Erklärungen der Mitgliedskirchen der großen ökumenischen Verbände. Er weist aber auch darauf hin, daß dieser Konsens sich weitgehend dem Umstand verdankt, daß diese Kirchen sich gemeinsam dem westlich-parlamentarischen System, seiner menschenrechtlichen und seiner ökonomischen Ideologie verpflichtet wissen.¹⁶ Kurz, die Mission der europäischen Großkirchen lebt von ihrem Bündnis mit der Mission der menschenrechtlichen Vision der Französischen Revolution.

In Nord und Süd, in Ost und West ist die Geschichte erfolgreicher Inkulturationen zugleich eine Geschichte verhinderter, jedenfalls nicht offiziellierter Inkulturationen.¹⁷

Wie immer die Kirchen des Südens mit dieser Problematik zurecht kommen – es ist dies auch eine Frage an die europäischen Kirchen selbst. Die protestantischen Großkirchen in Europa entdecken ihrerseits, daß sie nicht nur auf die Entwicklungsproblematik, sondern auch auf die Inkulturationsaufgaben im eigenen Kontext keine exportfähigen Antworten mehr haben. Nach der Euphorie der 60er Jahre, in denen sie dahin tendierten, das Christliche in der Sprache der Säkularität, der Entwicklung, der Menschenrechte, der sozialen Aktion auszusagen, und diese Auffassung in den großen ökumenischen Foren auch offiziellierten, sind sie nun von Zweifeln befallen. Die Großkirchen mögen sich für soziale Aktion und Menschenrechte einsetzen. Die Entrechteten, Armen, Benachteiligten wenden sich, wenn sie sich überhaupt für das Christentum interessieren, Kirchen zu, die andere Milieus kultivieren und eine andere Sprache sprechen – auch wenn diese Kirchen, was wir hier beiseite lassen, der Fortschrittsproblematik auf eigene Weise verbunden sind. Wir fragen, welche Haltung die

¹⁴ LAURENTI MAGESA, *The Present and Future of Inculturation in Eastern Africa*, Aachen 1994, 16.

¹⁵ Zur Diskussion dieser Frage auf der Faith and Order Conference von Santiago de Compostella vgl. DOROTHEA WENDEBOURG, »Sichtbare Einheit der Kirchen als Koinonia. Zum Sektionsbericht I«, in: ÖR 43 (1994) Heft 2, 136ff; KLAUS WILKENS, »Zum gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt berufen. Die Arbeitsgruppe der Sektion IV in Santiago«, in: ebd., 148ff; DAG HEDIN / VIGGO MORTENSEN (Hg.), *A Just Europe. The Churches' Response to the Ethical Implications of the New Europe*, Uppsala 1992.

¹⁶ MARC ELLINGSEN, *The Cutting Edge. How Churches Speak on Social Issues*, Grand Rapids 1993, 136.

¹⁷ Vgl. MICHEL FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1994, 39ff; DERS., *Die Ordnung des Diskurses*, mit einem Essay von Ralf Konersmann, Frankfurt/M. 1993, 13ff. Weiter: WILHELM E. MÜHLMANN, *Chiliasmus und Nativismus, Studium zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen* (Studien zur Soziologie der Revolution 1) Berlin 1964, 335ff; BRYAN R. WILSON, *Magic and the Millennium, A Sociological Study of Religious Movement of Protest among Tribal and Third-World People*, London 1973, 11ff.

Großkirchen in Europa selbst hinsichtlich der Inkulturationsproblematik einnehmen können und sollen.

2. »Missionsfeld« Europa

2.1 Europa – nicht nur eine Sache der Geographie

Jahrhundertlang haben sich europäische Nationalstaaten gegenseitig in Schach gehalten, vernichtet, wieder installiert, und doch ist in diesen Umbrüchen und Diskontinuitäten die alte Idee einer europäischen Friedensordnung nicht untergegangen. Mögen die Westeuropäer saturiert und gegenüber der Europäischen Union gleichgültig scheinen. Viele Nachbarn, jedenfalls viele der ärmeren Nachbarn wollen Mitglieder der Europäischen Union werden. Die Grenzen Europas waren und sind beweglich. Eine europäische Friedensordnung soll entstehen. Die Reichweite der KSZE-Schlußakte von Helsinki rückt Wladiwostok – diese Halbinsel am asiatischen Kontinent – in den Horizont Europas.

Vaclav Havel hat für seine Person und für sein Land verdeutlicht, daß Europa nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine moralische Herausforderung darstellt, und daß nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Gewaltherrschaft die Zentraleuropäer das Recht der Heimkehr nach Europa reklamieren, ohne deswegen so werden zu wollen wie die Westeuropäer. Schließlich hat Präsident Havel nach dem Umbruch Papst Johannes Paul II. als ersten offiziellen Staatsgast empfangen und so den neu erlangten öffentlichen Status der römisch-katholischen Kirche unterstrichen, die in Böhmen und Mähren lange Zeit kaum ein Symbol tschechischer Identität war, sich jedoch unter schwerer Verfolgung als eine treue christliche Zeugin und als Zuflucht der Menschlichkeit bewährt hatte.¹⁸

Europa ist nicht primär eine Angelegenheit geographischer Grenzen, sondern vor allem der Traditionen und der in Geltung stehenden Symbolsysteme. Welche Traditionen, die Europa geprägt haben, bleiben lebendig? Welche sterben ab? Welche werden neu an Bord genommen?

Haben die Kirchen in diesem Zusammenhang noch etwas zu bestellen? Wollen sie überhaupt etwas bestellen? Im Blick auf die protestantischen Kirchen mag man dies manchmal bezweifeln. Für die katholische Kirche wurden Signale gesetzt, als im Jahre 1964 Papst Paul VI. Benedikt v. Nursia zum Erzpater Europas und dann im Jahre 1981 Papst Johannes Paul II. die Slawenapostel Cyrill und Methodius als Ko-Patrone Europas ausriefen: Re-Christianisierung also oder Re-Evangelisierung?

Obgleich auch manche Protestanten mittlerweile die Vorstellung teilen, Europa wäre zu einem »Missionsfeld« geworden, erscheinen die protestantischen Großkirchen merkwürdig unschlüssig. Woher diese Unschlüssigkeit? Vielleicht trifft nach wie vor

¹⁸ Dazu und zum folgenden vgl. GILLES KEPEL, *The Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge 1994, 47ff, 60ff, 73ff.

der Kommentar zu, den Franz Overbeck *unserem* Christentum einst ins Stammbuch schrieb: »Unser Christentum ist längst unter uns zur Kultur geworden, aber unsere Kultur fängt an, das Christentum zu verlassen, zum Beweis dafür, daß Menschen unsere Kultur sicherer verteidigen als unsere Religionen.«¹⁹ – wobei Overbeck »das Interessanteste« am Christentum »seine Ohnmacht« fand und »die Tatsache, daß es die Welt nicht beherrschen kann«.²⁰

Demnach scheint die missiologische Alternative sich so zu stellen: Christianisierung des modernen Europas oder Modernisierung des Christentums nach Maßgabe des europäischen Marktes.

2.2 Christianisierung des modernen Europa oder Modernisierung des Christentums?

Selbstverständlich unterscheiden sich kirchliche Haltungen in dieser Frage. Auch Möglichkeitsräume kirchlich-missionarischer Präsenz unterscheiden sich erheblich. Es können im folgenden nur wenige Facetten sehr komplexer Handlungsräume benannt werden. In jedem Fall steht aber neu zur Diskussion an, wie das Christentum zur Macht und zum Markt steht. Dabei scheint sich zwischen Ost und West eine Vertauschung der Fronten ergeben zu haben.

In manchen protestantischen, z.B. auch in den bekenntnisgebundenen lutherischen Großkirchen Europas bestehen nach wie vor staatskirchliche Arrangements, auch in der Bundesrepublik Deutschland. Die Staatskirche ist in Deutschland nicht verschwunden, sie ist unsichtbar geworden.²¹ Der Überhang der alten staatskirchlichen Arrangements sichert den volkswirtschaftlichen Anspruch der Großkirchen ab und gibt ihren Beiträgen zur Diskussion gesellschaftlicher Grundwerte potentiell eine gewisse Reichweite. Doch vollzieht sich gleichzeitig eine massive Erosion an der kirchlichen Basis. Es verbreitet sich nicht nur eine weitgehende massive Indifferenz gegenüber der Kirche (nicht insofern sie sozial-diakonisch engagiert ist); es setzt sich weithin auch eine völlige Unkenntnis dessen durch, was das Christliche sein könnte. Die Großkirchen sind unsicher, wie sie damit umgehen sollen.

Der berühmt gewordene Versuch der römisch-katholischen Kirche Polens während der Zeit der Militärdiktatur unter General Jaruzelski, Re-Christianisierung einer Gesellschaft »von oben« zu betreiben, schien insofern aussichtsreich, als die römisch-katholische Kirche in Polen lange Zeit als Hüterin polnischer Identität und darüber hinaus als Hüterin ziviler menschenrechtlicher Traditionen effektiv die wichtigste Gesprächspartnerin der Militärregierung geworden war. Doch erfolgreiche Demokratisierungen verändern die Stoßrichtung missionarischer Präsenz. Parteien, die »christliche«

¹⁹ FRANZ OVERBECK, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli, Basel 1919, 247, vgl. 268ff, 289; ähnlich JACOB BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1946, Kap. 3.6, 152ff.

²⁰ FRANZ OVERBECK, *Christentum und Kultur*, 279.

²¹ Eine Beobachtung HANS VON SODENS, die ich meinem Kollegen Matthias Kroegeer verdanke.

Werte durchsetzen, sind anscheinend auch in Polen und in Tschechien nicht mehrheitsfähig. Ein christlicher Baldachin, die Dominanz eines christlichen Symbolsystems wird sich auch in Ost-Europa wohl nicht wiederherstellen lassen.²² Dennoch bleibt der Bereich des Politischen eine theologische Herausforderung. Die christliche Vision, hatten wir oben gesagt, wird nicht in Gesellschaft, sondern in Koinonia übersetzt. Die Unterscheidung geistlicher und weltlicher Macht ist konstitutiv und für Europa so prägend geworden, daß auch der Islam in Europa, von dem die Christen einst nicht nur das Erbe griechischer Philosophie empfangen, sondern vielleicht sogar die Idee des Republikanismus, dies als einen Teil seiner Inkulturationsaufgabe in Europa zu lernen hat.

Auch wenn ein christlicher Baldachin als dominante Symbolsstruktur nicht wiederhergestellt werden kann, beteiligen sich die Großkirchen und besonders konsistent die römisch-katholische Kirche an der Diskussion gesellschaftlicher Grundwerte. Sie ringen so u.a. gewiß auch um gesellschaftlichen Status und Einfluß. Nicht zuletzt darin dürfte eines der wesentlichen Ziele der römisch-katholischen Re-Evangelisierungsbemühungen während der vergangenen Jahrzehnte bestanden haben. Interkulturell gesehen ist auffällig, daß entsprechende Tendenzen, den Einfluß des Religiösen auf das Politische mit neuer Kraft geltend zu machen, eben ein weltweites, in vielen Gesellschaften zu beobachtendes Phänomen ist. Welche Unterschiede zwischen diesen Bewegungen auch immer zu veranschlagen sind, Religionen melden sich zurück aus dem Ghetto, in das sie sich durch die Moderne drängen ließen, und beanspruchen, zu Grundwertefragen gehört zu werden. Doch der christliche Baldachin ist dahin.

Auch in Zentral- und Osteuropa findet die Mission der Kirchen in einem Rahmen statt, in dem Armut und Überlebensfragen die dominanten Themen sind. Inmitten der Ruinen der zerfallenen sozialistischen Gesellschaft verdeutlicht die Kirche das Christliche nach außen in der Aufmerksamkeit für die Armen und Schwachen, im Eintreten für die Geltung der Menschenrechte und nach innen im Gottesdienst. Für die meisten Menschen im Westen Europas geht es nicht ums Überleben, sondern ums Erleben. Diese Hemmschwelle hindert ein Zusammenwachsen nicht nur zwischen Nord und Süd, sondern auch zwischen Ost und West. Bleibt es im neuen europäischen Maßstab dabei, daß Massenarmut, wie sie im 19. Jahrhundert verbreitet gewesen ist, abschaffbar ist? In Westeuropa hatte es lange den Anschein. Für die Zukunft christlichen Zeugnisses in Europa wird sehr viel davon abhängen, ob es dabei bleibt. Im folgenden beschränke ich mich auf einige Beobachtungen zu der schon angesprochenen missionarischen Situation in den alten Ländern der Bundesrepublik.

²² Vgl. VLADIMIR FYODOROV, *The Impact of New Religious Movements in Russia and the Renewal of Life and Witness of the Orthodox Church in Local Congregations*, Missionsakademie an der Universität Hamburg, Konsultation 25.-29.5.1994: »Missionarische Präsenz in einem veränderten Europa«; vgl. HANS-PETER FRIEDRICH, »Aufklärung der Wenigen – Schamanentum der Vielen? Zur Situation der Orthodoxie in Rußland«, in: ÖR 42 (1994) Heft 3, 322–332. Zur Frage der Re-Christianisierung der Gesellschaft vgl. auch FRITZ STOLZ / VICTOR MERTEN (Hg.), *Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus*, Freiburg/Schweiz 1991, 37ff.

2.3 Der Erlebnismarkt und die Inkulturationsproblematik

Die Kirchen, die ihren Rückhalt weitgehend bei den Armen hatten, wurden durch die weitgehende, wenn auch keineswegs vollständige Abschaffung der Armut fundamental geschwächt (J. Wichers). Der Übergang von einer Gesellschaft, in der die meisten Menschen hauptsächlich für die Sicherung ihrer Grundbedürfnisse arbeiten, zu einer Erlebnisesellschaft, in der diese Grundbedürfnisse in der Regel gesichert sind und in deren verschiedenen Sektoren es vor allem um eine Modernisierung des Erlebens zu gehen scheint, hat Veränderungen mit sich gebracht, die die gesellschaftlichen Gruppierungen, die Alltagsreligion, aber auch den Handlungsspielraum der Kirchen, also ihre Mission, betreffen.²³

Die einzelnen Milieus, deren Angehörige ihre milieuspezifischen Wahrnehmungsmuster zur Deutung ihres Weltbezuges kultivieren und die vom Erlebnismarkt ständig mit immer wieder modernisierten Erlebnissen versorgt werden, sind *nicht* wie ehemals durch allgemeine, gesamtgesellschaftlich verankerte Wissensbestände verbunden. Die allgemeinen Wissensbestände zwischen den subkulturellen Milieus trocknen ein. Wie bei ablaufender Flut bleiben auf dem Watt Lachen zurück, die kaum mehr miteinander verbunden sind. Das zuvor gesamtgesellschaftlich verankerte christliche Erbe gehört zur Masse der ablaufenden Flut. Auch das Christliche kann eine Gemeinsamkeit von Subjektivität auf einem hohen Allgemeinheitsniveau nicht mehr begründen.²⁴ In dieser Hinsicht sind die Kirchen im Blick auf den faktischen Pluralismus zunächst einmal gar nicht Akteure; die Kirchen sind Opfer oder zumindest Betroffene dieser Entwicklung. Sie können sich dieser Situation nicht ohne weiteres entwinden.

Allenfalls taucht das Christliche im Harmoniemilieu und im Integrationsmilieu, mit geringen Spuren auch im Selbstverwirklichungs- und im Unterhaltungsmilieu auf,²⁵ also auf Ebenen mittlerer Reichweite. Während die alten kulturellen Muster mit Symbolwelten verknüpft waren, die von außen vorgegeben wurden, Menschen also in vorgegebenen Ordnungen des Lebens auch vorgegebene religiöse Traditionen gelten ließen, behauptet G. Schulze, ähnlich I.M. Greverus und P. Berger, daß die neuen Beziehungen von Ich und Situation durch Wählen, durch selbstbestimmtes, wenn auch milieuspezifisches Symbolisieren, bestimmt sind.²⁶ Den gemeinsamen Rahmen bietet der Erlebnismarkt. Auf diesem Markt konkurrieren die Kirchen als nicht-kommerzielle religiöse Erlebnisanbieter im Freizeitsektor mit anderen Erlebnisanbietern.

Nun könnten wir über G. Schulzes Interpretation hinausgehend mit T. Luckmann fragen, ob dieser Erlebnismarkt nicht doch mit einer Symbolwelt verbunden ist, die so

²³ Ich folge GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M.-New York 1993. Zu offenen Fragen bei SCHULZE vgl. ebd., 15ff.

²⁴ Ebd., 265.

²⁵ Dazu BERND SCHWARZE, »In der Flut des goldenen Lichts. Popstars als Götter der Postmoderne«, in: *Götter auf der Durchreise. Knotenpunkte des religiösen Verkehrs* (Kirche in der Stadt, Bd.4) hg.v. HANS WERNER DANNOWSKI / WOLFGANG GRÜNBERG et al., Rissen 1993, 13–39.

²⁶ GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisesellschaft*, 364ff; PETER BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, darin: »Häretischer Imperativ«, 39ff; INA MARIA GREVERUS, *Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik*, Darmstadt 1990, 222ff.

etwas wie einen etwas zerfetzten religiösen Baldachin bereitstellt:²⁷ nämlich die über Bildmedien transportierte Anzeigenwelt mit ihren Verheißungen glücklichen Lebens und ihren Suggestionen von Sinn. Der Markt bringt vor allem in der Anzeigenwelt der Bildmedien *neue* Formen der Alltagsreligion hervor, die religiös genannt werden sollten, weil sie Suggestionen von Sinn und geglücktem Leben symbolisch und mit gesamtgesellschaftlicher Reichweite vermitteln. Das effektiv dominante Symbolsystem unserer Gesellschaft wird von der Anzeigenwelt gestellt.

Das Kernthema der neuen Alltagsreligion ist die ›Autonomie‹ und Unabhängigkeit der einzelnen.²⁸ Dieses Thema wird je nach milieuspezifischen Präferenzen in verschiedenen Teilthemen verarbeitet, wie zum einen in dem Versprechen von ›Heimat‹, ›Zuhause‹ (mit dem verschwiegenen Gegenthema Verödung und Entwurzelung) oder zum anderen in der Verheißung von ›Leben in Fülle‹ (mit der wiederum verschwiegenen thematischen Rückseite: Vermeidung des Todes). Ein drittes Thema wäre das Versprechen von ›Freiheit und Abenteuer‹ mit dem Gegenthema der engen Verhältnisse und institutionellen Zwänge.

Dies ist kurzgefaßt eine diffuse, aus mythischen Bildfetzen kollagenartig präsentierte Religiosität mit gesamtgesellschaftlicher Reichweite, nicht selten übrigens mit ironisierend-polemischen Bezugnahmen auf Fetzen biblischer Tradition.²⁹

3. *Europäisches Christentum im Dialog der Kulturen*

3.1 Das Christentum – so haben wir einleitend gesagt – steht seit seinen Anfängen im Dialog der Kulturen, und zwar seit Christen ihre Vision eines Lebens im Geiste Jesu in andere gesellschaftliche Zusammenhänge hineinragen und darauf vertrauen, daß ihre Version des Christlichen, wenn auch vom eigenen Milieu vollkommen durchdrungen, in jedem neuen Kontext eine eigene Antwort auf die Frage freizusetzen vermag, was ein Leben im Geiste Jesu dort bedeutet. Die Debatte, was einen authentischen Respons auf die Jesusstory darstellt, ist so alt wie das Christentum. Käme diese Debatte zum Erliegen, dann wäre das zugleich die völlige Ebbe in der interkulturellen Dynamik des Christentums. Organische kirchliche Einheit könnte nur um den Preis zustande kommen, daß die interkulturelle Dynamik des Christentums sich erschöpft hat.³⁰

Ist damit noch einmal mein Ausgangspunkt bezeichnet, so ist doch noch nicht die Frage beantwortet, wie europäisches Christentum heute am interkulturellen Dialog beteiligt sein kann und wie es davon betroffen sein mag. Dazu nur einige Stichworte.

²⁷ Im folgenden fuße ich auf THOMAS LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991; vgl. im einzelnen 151ff.

²⁸ Ebd., 153ff.

²⁹ Vgl. THEODOR AHRENS, *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielficht*, 97ff.

³⁰ Mit KENELM BURRIDGE, *In the Way*, 230f.

3.2 Der in der Ökumene geforderte Dialog der Kulturen³¹ wird nicht vom Christentum eröffnet. Er ist seit langem im Gang und wird von den Menschen selbst geführt. In diesem Dialog sind sie zugleich Akteure und Opfer. Menschen werden menschlich in der Kultur, in die hinein sie geboren werden; sie werden menschlich in der Sprache, die ihnen zuerst die Welt erschließt. Doch schon lange gibt es soziales, kulturelles und religiöses Grenzgängertum. Nicht nur die Germanen zog es in das »Land, wo die Zitronen blühen«. Heute sind soziale, kulturelle und religiöse Wahlmöglichkeiten bis in die entferntesten Winkel der Erde zu einem Ideal und vielfach auch zu einer Option geworden. Menschen experimentieren mit anderen als den vertrauten Bildern des Menschlichen, bauen Collagen vom geglückten Leben³² und versuchen so, die Spannung zwischen dem real erfahrenen Selbst und dem erträumten Ich zu überbrücken. Für diese Überbrückungsarbeit nehmen sie nicht mehr nur ererbte, von außen auferlegte Deutemuster in Anspruch. Sie vagabundieren, experimentieren und basteln mit vorgestanzten Materialien, alten Puzzleteilen an Bildern des Menschlichen. Aus der Sicht der Betroffenen ist die Frage: Was ist eine geglückte Collage? Was ist ein gutes Bild des Lebens? Genügt es, wenn bei diesen religiösen Puzzle-Spielen, ungeachtet des Stückes Utopie und des Funkens an Poesie, den sie enthalten, immer »wieder das alt-neue Manifest eines menschlichen Absolutheitsbildes« auftaucht?³³

Das Christliche müßte das Vermögen freisetzen, diese »wilden« Collagen in weitere Verstehens- und Sinnzusammenhänge hineinzunehmen,³⁴ Sinnzusammenhänge, die in westlichen Gesellschaften nicht darauf rechnen können, mehrheitsfähig zu sein, die aber doch ein Sinnangebot für das Ganze des Lebens enthalten. Doch diese Zusammenhänge sind zerrissen.

Was könnte vor diesem Hintergrund die Bemerkung der Vollversammlung von Nairobi bedeuten: »Christus stellt das wahrhaft Menschliche in jeder Kultur wieder her und befreit uns zur Offenheit gegenüber anderen Kulturen«?³⁵ Menschen werden nicht nur menschlich in der Kultur, in der sie geboren werden, und in der Sprache, die sie sprechen; sie zerfallen auch mit ihrem Schöpfer in der Kultur, in der sie geboren werden, und in der Sprache, die sie sprechen – ob ihnen dies nun zu Bewußtsein gekommen ist oder nicht.

3.3 Was bedeutet die oben behauptete Nicht-Inkulturierbarkeit des Kreuzesereignisses in diesem Zusammenhang? Die Hinrichtung Jesu ist die Folge eines sozio-religiösen Konfliktes. Dieser Konflikt wird ausgelöst, weil Jesus den Gott Israels als einen in Güte zugewandten Gott zu antizipieren und zu veranschaulichen wagt. Karfreitag als die augenscheinliche Widerlegung Jesu und Erweis der Zukunftslosigkeit des so angesprochenen Gottes und »Ostern«, der Tag, an dem Gott dem Tod Jesu das Leben abgewann,

³¹ THOMAS WIESER (Hg.), *Ökumene – Quo Vadis? Ein Dialog unterwegs zur Zukunft der Ökumenischen Bewegung*, Genf 1986, 18ff.

³² Vgl. zum folgenden INA MARIA GREVERUS, *Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt*, 222ff.

³³ Ebd., 233.

³⁴ Ebd., 230f.

³⁵ Bericht aus Nairobi, Sektion II, 29; dt. Bericht, 49.

der Tag, an dem Gott sich auf die Inhalte der Jesusstory festlegt und also seine eigene Zukunft auf die Zukunft beschränkt, die im Geiste Jesu gelebtes Leben hat, kurz, Karfreitag und Ostern sind der nicht reduzierbare theologische Kerngedanke des Beitrages der Kirchen zum interkulturellen Dialog.

Von Karfreitag und Ostern wissen Christen und singen davon in ihren Sprachen. Aber auch Nichtchristen wissen davon und finden angestoßen vom Geiste Jesu in ihren Sprachen dafür analoge Worte.³⁶ So wird die Wahrheit dieser Erzählung in viele lokale Idiome gebracht und muß dort den inflationären Behauptungen von Gottesgegenwarten ebenso standhalten wie den massiven Erfahrungen der Abwesenheit Gottes.

Der Schmerz solcher Erfahrungen der Abwesenheit Gottes ist weit verbreitet. In solchem Schmerz ist der ›Ur-Text‹ der Jesuserzählung auch in atheistisch geprägten kulturellen Milieus noch präsent.³⁷ Andererseits scheint es geradezu ausgeschlossen, daß die Vision von Jesus, dem Neuen Menschen in Gott, in Europa noch einmal kultur-gestaltende Bedeutung annehmen könnte. Wenn die Zukunftsfähigkeit dieses Gottes nicht mehr glaubwürdig ist und die Abwesenheit Gottes keine lastende Erfahrung mehr ausmacht, werden Kulturen sich wirklich verändern und die Kirchen in Europa werden zu Stätten der Archäologie. Die Kirche ist nur zukunftsfähig, wenn sie ein deutliches Bewußtsein von diesem nicht mehr reduzierbaren Moment ihres christlichen Erbes bewahrt und geltend macht.

Die dominierende Symbolstruktur unserer Gesellschaft suggeriert, es könne Alltag kontinuierlich in Sonntag verwandelt werden. Ist es möglich, die manchmal schnell gemachten Collagen vom geglückten Leben in den Zusammenhang des christlichen Urtextes zu bringen und den Unterschied wieder einzuschärfen? Der Unterschied von Alltag und Sonntag, vom Karfreitag im Alltag und von Ostern in jedem Sonntag ist einer der wenigen Reste christlicher Prägung mit gesamtgesellschaftlicher Reichweite. Dennoch: die Kraft der Kirchen, diesen Unterschied mit gesamtgesellschaftlicher Wirkung zu symbolisieren, hat deutlich abgenommen.

3.4 Wie kommen wir über diese Erinnerung an den Urtext hinaus mit dem Umstand zurecht, daß das Thema ›Evangelium und Kultur(en)‹ von den Kirchen in Nord und Süd, in Ost und West so unterschiedlich, zum Teil in unvereinbarer Weise interpretiert wird?³⁸

³⁶ Vgl. GEORGE STEINER, *Real Presences. Is there anything in what we say?* London 1989, 216ff.

³⁷ Ebd., 229.

³⁸ Um die Niebuhr'schen Idealtypen (HELMUT RICHARD NIEBUHR, *Christ and Culture*, London 1951, 53ff) zu verwenden: Den Idealtyp ›Christ the Transformer of Culture‹ wagen die protestantischen Mittelstandskirchen in Westeuropa für ihren eigenen Kontext nicht ins Feld zu führen. Für die protestantischen Großkirchen bleibt es beim ›Christ above Culture‹. Wenn diese Kirchen aber ihren Beitrag zum gesellschaftlichen Wandel im Süden thematisieren, dann spielen Vorstellungen wie Christ the Transformer of Culture, Social Gospel, Missio Dei nach wie vor eine nicht unerhebliche Rolle. Kurz, die protestantischen Kirchen in Europa artikulieren ihre Sendung im eigenen Kontext als Hilfestellung zur Beantwortung von Sinnfragen der einzelnen, im Blick auf den Süden hingegen nach wie vor in der Sprache der Entwicklung und der Menschenrechte, ungeachtet der oben skizzierten Zweisprachigkeit in vielen Schwesterkirchen des Südens. Diese wiederum beanspruchen zur Deutung ihrer eigenen Situation und Tradition den Idealtyp ›Christ in Culture‹, führen aber in ihren Auseinandersetzungen mit den Kirchen des Nordens, jedenfalls in bestimmten Foren, den ›Christ against Culture‹ ins Feld.

Eine kleine Collage zur Veranschaulichung: Für die Armen in El Salvador und in vielen Ländern der Welt klagt J. Sobrino eine effektive Gemeinschaft der Kirche (Koinonia) ein, um die Armen vom Kreuz abzunehmen.³⁹ In der Kathedrale einer europäischen Großstadt wird die Matthäuspasion von J.S. Bach von einem Ballett aufgeführt. Die Presse berichtet von einem Kunstereignis und notiert, daß die Eintrittsbilletts nicht billig waren. Eine ökumenische Provokation?

Franz Overbeck hätte diese Gegenüberstellung für eine unechte Alternative gehalten, und zwar weil nach seiner Meinung das Christentum ein Vermögen, uns Menschen zu helfen, »ohne Zweifel nicht« habe, und zwar in El Salvador wie anderswo, weil das Christentum »nur Todesweisheit« sei.⁴⁰ Wie kann das Christentum auf dem Erlebnismarkt Lebensweisheit sein?

Der vom Erlebnismarkt geschaffene Rahmen ist für die Kirchen zwar nicht gänzlich unentrinnbar, aber doch so bestimmend, daß er den Handlungsraum der Kirchen zu einem großen Teil ausmacht. Zu dessen Konditionen wollen und sollen sie den Sinn und die Notwendigkeit des Glaubens an den Gott des Evangeliums als eine nicht nur für den Bereich der Freizeitwelt, sondern für das ganze Leben und also auch für alle Menschen tragende Perspektive freilegen.⁴¹ Die künstlerische Vergegenwärtigung der Geschichte, in der Gott dem Tode Jesu das Leben abgewinnt, eine ökumenische Provokation? Doch wohl nicht. Auch die Menschen, die sich diese Aufführung ansehen und anhören, haben Erfahrung von Leid und Tod oder werden solche Erfahrungen machen. Die Möglichkeiten, den Armen in El Salvador an die Seite zu treten, sind für sie sehr begrenzt. Vielleicht ist jene balleteuse Vergegenwärtigung der Leidensgeschichte Jesu weniger eine Provokation als der Versuch einer milieugerechten Vergegenwärtigung der Passionsgeschichte. Wenn das zentrale Thema der Alltagsreligion der Gesellschaft die Autonomie und Freizügigkeit des Individuums ist, dann ist in bezug auf dieses zentrale Thema und seine Subthemen zu verdeutlichen, was das Christliche ist. Die Schnittstelle der Inkulturationsproblematik liegt dort, wo die Kirchen ihre zentralen Themen kritisch und kreativ auf die zentralen Themen der Alltagsreligiosität beziehen. Denn sie können ja nicht im Ernst die hedonistischen Illusionen individueller Autonomie, wie sie in den Symbolketten der modernen Alltagsreligion vermittelt werden, einfach nur bestätigen wollen. Ohne eine polemische Bezugnahme auf diese neue Alltagsreligiosität ist Evangelium nicht aussagbar. Können Citykirchen zu den Bedingungen des Marktes agieren und gleichzeitig prophetisch sein?

Die Kirche ist gewiß vor keiner Versuchung gefeit, und in diesem Fall liegt die Versuchung darin, sich solche Zumutung zu ersparen und sich stattdessen völlig an die Bedingungen des Erlebnismarktes anzupassen. Gemeinden würden sich dann auf die Modernisierung religiöser Erlebnisse spezialisieren. PastorInnen würden als Makle-

³⁹ Vgl. JON SOBRINO, »Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche communio in einer pluriformen und antagonistischen Kirche«, in: *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, hg. von LUDWIG BERTSCH, Freiburg-Basel 1991, 109, 115ff.

⁴⁰ FRANZ OVERBECK, *Christentum und Kultur*, 279.

⁴¹ TRAUGOTT KOCH, »Wozu die Kirchen gut sein könnten«, in: HANS WERNER DANNOWSKI / WOLFGANG GRÜNBERG u.a. (Hg.), *Kirche in der Stadt – Religion als Wahrheit und Ware*, Hamburg 1991, 63–72; THEODOR AHRENS, *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielicht*, 109ff.

rInnen unterschiedlicher religiöser Traditionen agieren, und die Kirchen würden zu Umschlagplätzen religiösen Wegwerfgutes.

3.5 Die Kirchen werden sich den Bedingungen des religiösen Erlebnismarktes nicht völlig überlassen. Nach außen und nach innen setzen sie Gegenzeichen.

Nach außen setzen sie Gegenzeichen im Rahmen einer professionalisierten, aus den Gemeinden ausgelagerten und fast ausschließlich aus staatlichen Mitteln finanzierten Sozialarbeit. Diese Sozialarbeit geschieht im Rahmen der Bedingungen, die staatliche Behörden setzen.

Darum ist daneben wichtig,⁴² daß auch auf gemeindlicher Ebene Gegenzeichen gesetzt werden – in der gemeindlich verankerten Zuwendung, die einzelnen zuteil wird, der Aufmerksamkeit für Schwache, für Menschen im Leid und in einer Aufmerksamkeit für die Konfliktzonen im Nahbereich.

Aus der Zuversicht ihres Glaubens, daß Menschen Gott keine Opfer schulden, sind Kirchengemeinden aufmerksam für Menschen, die schwach sind, benachteiligt werden oder gar im Namen religiöser Tradition und gesellschaftlicher Forderungen zu Opfern gemacht werden. Christliche Gemeinden können, wie gesagt, ihr Leben im Geiste Jesu nicht in ein Bild gesellschaftlicher Ordnung übersetzen (vgl. Röm 12,1–3). Aber sie können sich mit anderen, die gewiß ihre eigenen Missionen haben, um Aufmerksamkeit für die Schwachen bemühen. Ein interreligiöses Weltethos ist weit entfernt. Die bisherigen Menschenrechtserklärungen der Vereinten Nationen können aber für Kirchengemeinden wie für Menschen, deren Erfahrungen in anderen Gruppierungen und aus anderen Traditionen geformt werden, wie eine gemeinsame, wenn auch provisorische Rahmenvorgabe benutzt werden. Das erlaubt ein Gespräch und – wie Erfahrung zeigt – manchmal ein gemeinsames Handeln, um miteinander eine Aufmerksamkeit für die Schwachen zu kultivieren und zu einem gemeinsamen Leben beizutragen.

Christen machen mit dem Glauben, ein im Geiste Jesu gelebtes Leben habe Zukunft, im Alltag harte Erfahrungen. Sie glauben nicht nur aufgrund von Erfahrung, sondern auch trotz solcher Erfahrungen. Im sonntäglichen Gottesdienst, nach innen, setzen sie diese Erfahrungen immer wieder der Deute- und Wahrheitskraft der biblischen Erzählungen aus. Die gottesdienstliche Anamnese des Tages, an dem Gott dem Tode Jesu das ewige Leben abringt, bleibt ›in verborgener Öffentlichkeit‹ die unerschöpfliche Motivationsquelle einer Praxis im Dienste verdankten Lebens. Dabei versuchen Christen, ihren Gottesdienst so zu gestalten, daß viele mitmachen können – als einen Raum für viele verschiedene Menschen.

Indem Gemeinden solche Zeichen und Gegenzeichen setzen, verdeutlichen sie ihre Mission. Indem sie solche Zeichen und Gegenzeichen setzen, beziehen sie sich auf andere, die ihre Missionen haben und verfolgen. Die Gemeinden versuchen, ihren Beitrag zu einem guten Leben zu geben und dabei soweit wie möglich mit anderen zusammenzuarbeiten, die das Ihre beizutragen versuchen.

⁴² Ich fuße auf JUSTUS FREYTAG, *Christliche Mission im Stadtteilgeschehen. Zum Verständnis von Mission*, Hamburg 1994.

3.6 G. Schulze hat die Herausbildung unterschiedlicher sozio-kultureller Milieus auf dem Erlebnismarkt beschrieben, Wissensinseln, die untereinander kaum mehr verbunden sind.

Die naheliegende Frage, ob Kirchen versuchen sollten, sozusagen als Inkulturationsleistungen milieuspezifische Gemeinden zu bilden (sog. ›Richtungsgemeinden‹), erübrigt sich m.E. Es dürfte sich so verhalten, daß Gemeinden ohnehin milieuspezifisch geprägt sind.

Darin liegt ein großer Teil ihrer Verbundenheit mit der Umwelt und ein Teil ihrer missionarischen Wirksamkeit. In der milieuspezifischen Prägung der Gemeinden liegt natürlich auch die Schwierigkeit, diese offen zu halten für viele verschiedene Menschen. Insofern entsprechen Gemeinden den von Schulze beschriebenen Wissensinseln.

Gleichzeitig gilt, daß Gemeinden über ein Sprachreservoir verfügen, das ihnen erlaubt, die Sprachlosigkeit zwischen den verschiedenen Milieus zu überbrücken. Die regionalen und überregionalen ökumenischen, nicht nur binnenkirchlichen Vernetzungen erhalten ihre Plausibilität aus dem gemeinsamen Symbolnetz. Im Regionalbereich wird das erprobt, indem die vielen verschiedenen asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Migrantengemeinden mit ihren spezifischen ethnischen Prägungen wahrgenommen werden.

Indem Gemeinde so Zeichen und Gegenzeichen setzt, läßt sie sich darauf ein, gegebenenfalls eine Gemeinde der wenigen zu sein. Erfolg ist kein Kriterium missionarischen Handelns,⁴³ wenn auch Mißerfolge kein Ausweis missionarischer Kompetenz sind. Wo Gemeinde sich nicht nur dialogisch, sondern auch kritisch auf die dominanten Symbole der hedonistischen Gesellschaft bezieht und so wagt, eine Gemeinde der wenigen zu sein, wird die Spannung zwischen dem fast unsichtbaren staatskirchlichen Überhang und dem neuen Status einer kognitiven Minderheit scharf spürbar.

3.7 Vielleicht liegt in dieser Spannung jedenfalls für eine begrenzte Zeit noch eine kreative Möglichkeit, nämlich die Möglichkeit, sich nach innen auf die Eigenart und Unverwechselbarkeit der eigenen Kernstory zu besinnen und nach außen, d.h. gerade auch im europäischen Kontext, die menschenrechtliche Tradition hochzuhalten und an ihrem Ausbau und ihrer Absicherung mitzuwirken.

Können die protestantischen Kirchen dies leisten? In der Europäischen Union wird die Frage nach den Normen des Zusammenlebens vermutlich von keiner Seite so konsequent gestellt werden wie von islamischer Seite. Ein Protestantismus, der sich dieser Frage im europäischen Kontext nicht stellt, dürfte in Europa keine Chance haben. Das menschenrechtliche Engagement der großen ökumenischen Multis, wie des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und des Lutherischen Weltbundes (LWB) haben für die europäischen Kirchen selbst nach wie vor wegweisende Bedeutung. Die protestantischen Kirchen sind in Brüssel präsent und wirken beratend mit in Gesetzgebungsfragen zu Minderheitenproblemen, Sozialfragen usw. Auch das ist ein Beitrag zur Inkultura-

⁴³ Vgl. die Frage der Hamburger Hauptpastoren: »Gibt es Kriterien dafür, überzeugend und konsensfähig festzustellen, was gute pastorale Arbeit ist?« Vgl. Überlegungen des Hamburger Hauptpastorenkollegiums zur *Zukunft der Volkskirche*, Hamburg, 3.2.1994, 4.

tionsaufgabe.⁴⁴ Dabei wird die Taktgeschwindigkeit nicht immer von den Kirchen gesetzt, wie Frau v. Schubert in ihrer Dissertation zur Entwicklung des Behindertenrechts in Europa kürzlich gezeigt hat.⁴⁵

Ein Christentum, das das Recht des Fortschritts akzeptiert hat, das sich der Aufklärung stellt, das sich der Ausweitung der Menschenrechtstradition verpflichtet weiß, bleibt ein wichtiger Beitrag zum ökumenischen Nord-Süd- wie zum interreligiösen Dialog.

Summary

Christianity presents itself through a system of symbols which is both elastic and coherent. Unity and diversity, therefore, both lie at the roots of Christianity. Christian pluralism results from attempts to express a metacultural vision in various contexts. European churches have tried to give Christian plurality a unifying framework, and two such models are briefly sketched here based on Logos and Ius. Protestant churches in North Western Europe and in America based on a parliamentary principle have given that Christian symbol system a specific colouring in taking on board the western tradition of human rights. At the same time, whatever the responses to those processes in the South, European churches themselves have become uncertain with regard to the role and function they have in their own setting. Section 2 considers the options for Christian missions in Europe: whether to attempt to re-christianise Europe (particularly Eastern Europe where mass poverty prevails) or to modernise Christianity according to the conditions of the entertainment market in Western Europe. Section 3 considers the problems of the involvement of European churches in the dialogue of cultures. Churches involved in intercultural dialogue will try to relate the core story of Good Friday and Easter to the jigsaw puzzles of modern popular religiosity. In doing so they will not abandon themselves wholly to the conditions of the experience market. While ad intra they remember the Christ story as their irreducible contribution to intercultural dialogue they will ad extra continue to develop the human rights tradition in various contexts. In so doing they contribute towards intercultural and also to interreligious dialogue.

⁴⁴ Vgl. KLAUS KREMKAU, »Die Kirchen und die Europäische Gemeinschaft«, in: ÖR 42 (1994) Heft 3, 333–346.

⁴⁵ BRITTA VON SCHUBERT, *Auf der Suche nach neuen Wegen der Integration. Das Aktionsprogramm der Europäischen Gemeinschaft Helios zur Integration von Menschen mit Behinderungen und seine Bedeutung für die diakonisch-soziale Arbeit in Europa*, Diss., Hamburg 1994.

BERICHTE

Dritte nationale Tagung der Deutschen Sektion der European Society of Women in Theological Research (ESWTR) vom 23.-25. September 1994 in Gelnhausen

»Wo immer feministische Fragen zur öffentlichen oder privaten Diskussion stehen, landet das Interesse fast unweigerlich beim eigenen Ich.«¹

Mit dieser provokativen These leitet die in Berlin lehrende Sozialwissenschaftlerin CHRISTINA THÜRMER-ROHR ihre scharfsichtige und selbstkritische Analyse (west-)deutscher feministischer Befindlichkeiten ein, in welcher sie dem hiesigen Feminismus eine im Zirkel des Eigenen gefangene Beschränktheit und eine Weltarmut attestiert, in der der »Schutz des Ichs vor der Welt ... Vorrang [bekommt] vor der Hinwendung der Person zur Welt und zu den übersehenen Anderen«.²

Daß sich mit der von Thürmer-Rohr beobachteten Neigung zur »Nabelschau« auch die Situation hiesiger feministisch-theologischer Forschung durchaus treffend beschreiben läßt, bestätigt die vom 23.-25. September 1994 im Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD in Gelnhausen durchgeführte Dritte nationale Tagung der Deutschen Sektion der ESWTR ebenso wie sie diesen Eindruck irritiert – letzteres insbesondere durch das von MANUELA KALSKY gehaltene Hauptreferat zur Christologie. Die von einer interkulturellen Perspektive ausgehenden Überlegungen KALSKYS zu den Voraussetzungen einer feministischen Re-Vision der Christologie bieten wertvolle Hinweise auf gangbare, zum Teil bereits beschrittene Wege zur Überwindung der angezeigten Krise, die zu bedenken m.E. nicht nur der feministischen Theologie von Nutzen sein kann. Beiden in Gelnhausen wahrzunehmenden Tendenzen soll in den folgenden Überlegungen nachgegangen werden.

Rückzug auf die Frauen(er)forschung?

Ebenso wie die internationalen Konferenzen der 1985 in der Schweiz gegründeten ESWTR – die sechste wird 1995 unter dem Thema »Ein gemeinsames Haus« in Höör, Schweden stattfinden – verstehen sich die nationalen Tagungen vor allem als Dialogforen. Der interdisziplinäre Austausch über konkrete Forschungs- und Arbeitsprojekte soll die einzelnen Theologinnen in ihrer Arbeit unterstützen und die Entwicklung neuer Möglichkeiten der theologischen und religionswissenschaftlichen Forschung fördern.

¹ CHRISTINA THÜRMER-ROHR, *Verlorene Narrenfreiheit. Essays*, Berlin 1994, 13.

² Ebd., 21, vgl. 102f.

Auch wenn davon auszugehen ist, daß die vor allem von jüngeren Theologinnen besuchte Tagung in Gelnhausen keinen repräsentativen Querschnitt feministisch-theologischer Forschung in Deutschland bietet, so gibt gerade die Zusammensetzung der Gruppe der Teilnehmerinnen zu der Vermutung Anlaß, daß die sich auf der Tagung abzeichnenden Tendenzen eine ernstzunehmende Herausforderung für die Zukunft feministischer Theologie hierzulande darstellen. Zwei Beobachtungen, die im Sinne konstruktiver Kritik verstanden werden möchten, seien hier kurz genannt:

Die meisten der in Gelnhausen vertretenen Theologinnen befassen sich mit der Forschung über Frauen und ihre Lebenszusammenhänge in Geschichte und Gesellschaft, bewegen sich also im Bereich der theologischen Frauenforschung. Zudem war unter den vorgestellten Forschungsprojekten eine deutliche Konzentration auf historische und biblische Themen zu beobachten, während systematische Fragestellungen eher die Ausnahme darstellten. Die Auseinandersetzung mit den epistemologischen und hermeneutischen Voraussetzungen feministisch-theologischer Forschung und die Suche nach einem neuen theologischen Interpretationsrahmen, welcher die Re-Vision zentraler Themen christlicher Tradition ermöglicht, standen in Gelnhausen mit Ausnahme des unten näher besprochenen Vortrags zur Christologie ebenso wenig im Vordergrund wie die Formulierung neuer theologischer Visionen. Zeichnet sich hier eine Entwicklung ab, die über die Tagung der Deutschen Sektion der ESWTR hinaus von Bedeutung ist, so steht damit m.E. langfristig die Relevanz feministischer Theologie auf dem Spiel. Unabhängig von realem Ausmaß und Wirkungskreis der angezeigten Rückzugsstrategien scheint es mir jedoch wichtig zu sein, sie im Zusammenhang mit den Schwierigkeiten und Anfeindungen zu betrachten, denen feministische Theologinnen heute im Wissenschaftsbetrieb ausgesetzt sind.

Die zweite Beobachtung bezieht sich auf den Horizont feministischer Theologie im deutschen Kontext. Die präsentierten Forschungsprojekte ließen den Eindruck entstehen, feministische Theologie könne an den weltweiten Zusammenhängen vorbei betrieben werden, so als hätten nicht eine fortschreitende Globalisierung und weitgehende Interdependenz die Bedingungen des Theologietreibens nachhaltig verändert. Die mit der letztgenannten Beobachtung verbundene Herausforderung kann m.E. näher bestimmt werden als die Herausforderung, missionswissenschaftliche Perspektiven feministisch-theologisch zu verankern – geht es doch gerade einer den Weltbezug des Evangeliums thematisierenden und die Begegnung mit den Fremden und Anderen theologisch reflektierenden Missionswissenschaft um die Überwindung von – mit den Worten Thürmer-Rohrs – Weltarmut und Beschränktheit in der Theologie.

Eine Ausnahme von den eben beschriebenen Tendenzen stellt der Vortrag MANUELA KALSKYS über »die hermeneutische Herausforderung christologischer Entwürfe von Frauen in unterschiedlichen Kulturen« dar, welcher gerade aus missionswissenschaftlicher Sicht besonderes Interesse verdient. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die Theologin seit Jahren in den Niederlanden lebt und arbeitet. Dort scheint das Klima jedenfalls günstiger zu sein für theologische Forschung jenseits von Provinzialismus und »Nabelschau«. Erinnert sei nur an die 1988 erschienene *Oecumenische Inleiding in de Missiologie*, welche im deutschsprachigen Raum auch heute noch ihresgleichen sucht.

Im folgenden sollen die zentralen Thesen KALSKYS zusammengefaßt und erläutert werden.³

Feministische Re-Vision der Christologie im Horizont unterschiedlicher Kulturen

I. Aus feministischer Perspektive über Christologie nachzudenken setzt voraus, kreative »weibliche« Imagination ohne Selbstzensur zuzulassen und die kontextuelle Vielfältigkeit der Antworten auf Fragen des Heils und Unheils auszuhalten.

Nachdenken über Christologie, so KALSKYS treffende Formulierung, bedeutet immer eine »Operation am offenen Herzen des Christentums«. Dies gilt für feministische Re-Visionen ebenso wie für alle anderen Versuche, sich von einem partikularen Ort her kritisch mit der christologischen Tradition auseinanderzusetzen. Daß christologische Fragen an die christliche Identität selber rühren, erklärt, warum christlich-feministische Theologinnen es lange Zeit nicht gewagt haben, sich von den traditionellen Auffassungen bezüglich Jesus Christus zu lösen und ihre eigenen Fragen nach Heil und Befreiung zu formulieren. Stattdessen haben sie die Fragen der Väter zu ihren Fragen gemacht, konkret die Frage nach dem historischen Jesus, und analog zur Leben Jesu Forschung des 19. Jahrhunderts »einen Jesus nach ihrem Bilde geschaffen«: einen Jesus, der aufgrund seines einzigartigen, von Gleichwertigkeit ausgehenden Umgangs als Befreier von Frauen schlechthin erscheint.

Die von Kalsky angemerkte Schwierigkeit, die eigenen Fragen zu stellen, weist auf ein zentrales Problem der Genese kontextueller Theologien hin. Nach Robert Schreiter ist das Auftauchen neuartiger, zunächst unbeantwortbarer Fragen ein wesentliches Merkmal in dem Prozeß, eigene christliche Ausdrucksformen zu entwickeln und so der christlichen Botschaft Bedeutung im spezifischen Kontext zu verleihen.⁴

Daß die Reproduktion traditioneller christologischer Denkfiguren unter veränderten (feministischen) Vorzeichen als Sackgasse erkannt wurde, ist dem Einspruch jüdischer Theologinnen zu verdanken, die das Bild von Jesus als dem Befreier von Frauen als antijüdisch entlarvten, insofern in ihm erneut Jesus von seinem jüdischen Kontext losgelöst und das Christentum auf Kosten des scheinbar durch und durch patriarchalen Judentums als neu und frauenbefreiend behauptet wird.

Was KALSKY hier für die Genese feministischer Christologien beschreibt, ist nicht die bloße Ausweitung der Diskursgrenzen, sondern in missionswissenschaftlicher Terminologie ein tiefgreifender Perspektivenwechsel, welcher voraussetzt, uns und unsere Theologie mit den Augen der Anderen zu sehen. Daß ein solcher, durch die Konfronta-

³ Eine informative Einführung in die Forschung Kalskys zur Christologie gibt: MANUELA KALSKY, »Vom Verlangen nach Heil. Eine feministische Christologie oder messianische Heilsgeschichte«, in: *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, hg. von DORIS STRAHM u. REGULA STROBEL, Luzern ²1993, 208–233.

⁴ Vgl. ROBERT SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992, 17.

tion mit den Erfahrungen der Anderen vollzogener Perspektivenwechsel einen epistemologischen Bruch nach sich ziehen muß, ist in Hinblick auf Dritte-Welt-Theologien vielfach diskutiert worden. Aus feministischer Sicht hat sich Sharon Welch im Rahmen ihrer Erwägungen zu einer feministischen Theologie der Befreiung mit dem epistemologischen Privileg der Unterdrückten auseinandergesetzt, ohne allerdings die Folgen für eine feministische Theologie zu konkretisieren.⁵ Vor diesem Hintergrund stellen die diesbezüglich von Kalsky angestellten Überlegungen, in deren Verlauf sie zeigt, warum eine feministische Re-Vision von Christologie einen Bruch in der Epistemologie voraussetzt, ein wirkliches Novum dar.

II. Der Vorwurf des Antijudaismus in feministischen Christologien weist auf ein die Identitätssuche christlich-feministischer Theologinnen betreffendes epistemologisches Problem hin.

KALSKY definiert das Problem des antijüdischen Gehalts feministischer Christologien als ein epistemologisches, welches sie in der Suche nach einer christlich-feministischen Identität verortet. Christologisches Denken, das in den Kategorien des Alten (Judentum) und Neuen (Christentum) verhaftet bleibt und christliche Identität kontrastierend auf Kosten der Anderen konstituiert, reproduziert die traditionelle Erkenntnistheorie der Trennung von Subjekt und Objekt, welche die Anderen als Objekt der Projektion des Subjekts zu apologetischen Zwecken funktionalisiert. Eine Re-Vision der Christologie, welche dem feministisch-theologischen Maßstab der praktischen Gerechtigkeit und des Heils für *alle* Frauen genügen will, erfordert einen radikalen Bruch mit dieser objektivierenden Epistemologie, welche die Anderen auf eine Projektion der eigenen Normen reduziert. Im Fall der feministisch-christlichen Wahrnehmung des Judentums führt KALSKY aus: »Nicht der inter-subjektive feministische Austausch der Erfahrungen von jüdischen und christlichen Frauen zum Thema Menstruation, Unreinheit etc. steht im Vordergrund, sondern dasjenige, was als neu in die Jesusbewegung des ersten Jahrhunderts projiziert wird. Die Lebendigkeit der eigenen Bewegung geschieht auf Kosten eines scheinbar leblosen Anderen, der oder die aber in Wirklichkeit ein lebendiges Wesen ist.« Perspektiven für eine Überwindung der Funktionalisierung der Anderen für die Sicherung christlicher Identität eröffnet für KALSKY eine beziehungshafte Identitätssuche, in der an die Stelle des Kontrastdenkens ein Beziehungsdenken tritt, welches Differenzen weder apologetisch benutzt noch Gemeinsamkeiten proklamierend negiert, sondern sie als Ausdruck der Vielschichtigkeit der Wirklichkeit von Frauen ernstnimmt. Eine solche Sichtweise, welche die Anderen als die wirklich Anderen wahrzunehmen vermag, verlangt das Aushalten von deren Opazität.

Charles Long, der die spezifischen religiösen Erfahrungen der zu »den Anderen« gemachten Völker und Kulturen im Blick hat, beschreibt mit dem Begriff der Opazität die Undurchsichtigkeit derer, die das westliche wissenschaftliche Bewußtsein ins

⁵ Vgl. SHARON WELCH, *Gemeinschaften des Widerstands und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung*, Freiburg/Schweiz 1988, 61ff.

Abseits gestellt hat und deren Erfahrungen in der westlichen Rationalität des ordnenden Bewußtseins nicht vorkommen.⁶

Die theologische Relevanz der Opazität als einer hermeneutischen Kategorie, wie sie in den Ausführungen KALSKYS deutlich wird, liegt darin begründet, daß sie der Gefahr einer funktionalisierenden und objektivierenden Sichtweise der Anderen entgegenwirkt. Die Opazität ernst zu nehmen, d.h. die Undurchsichtigkeit und Fremdheit der Anderen auszuhalten, ohne sie aufheben zu wollen, bedeutet »den anderen als jemanden zu erkennen, den wir in erster und vielleicht auch in letzter Instanz nicht kennen«. Theo Witvliet bezeichnet diese Einsicht als eine der vier zu erfüllenden Bedingungen, an denen sich die Brauchbarkeit des Begriffs Anerkennungshermeneutik entscheidet.⁷

III. Eine feministische Re-Vision der Christologie nimmt ihren Ausgangspunkt nicht bei dogmatischen Lehraussagen noch strebt sie eine scheinbar universale, normative systematisch-theologische Konstruktion an. Sie geht aus von der konkreten Lebenspraxis von Frauen und ihren jeweiligen Vorstellungen von Heil und Unheil, welche sie wiederzugewinnen und zu benennen sucht.

Am Beispiel der koreanischen Theologin Chung Hyung Kyung zeigt KALSKY die Blickrichtung weltweiten feministischen Nachdenkens über Christologie an. Die von den Erfahrungen koreanischer Frauen in ihrem kulturellen Kontext ausgehenden christologischen Überlegungen Chungs, welche sie unter Berücksichtigung der verschiedenen, den Alltag der Frauen bestimmenden religiösen Traditionen wie auch der biblischen Geschichten zu benennen sucht, um sie dann mit der christlichen Tradition in Beziehung zu setzen, machen deutlich, daß es um die christologische Ausdeutung der jeweiligen Erfahrungswelten von Frauen geht. Der Gegenstand christologischer Reflexion ist nicht mehr in erster Linie die eine personifizierte Heilsgestalt, Jesus Christus, sondern eine auf das Verlangen nach Befreiung und Heilwerdung hin ausgerichtete Praxis.

Christologie erscheint in dieser Perspektive nicht mehr zuerst als die Lehre von Jesus, dem Christus, sie wird vielmehr vor allem soteriologisch bestimmt. Dies entspricht nicht nur der theologischen Einheit von Christologie und Soteriologie, sondern vor allem der Einsicht in den Charakter der neutestamentlichen christologischen Zeugnisse, insofern die die Inkarnation Gottes bezeugenden, biblischen Überlieferungen keine systematisch-theologischen Abhandlungen enthalten, sondern »Geschichten (sind), die die Komplexität der Antworten auf existentielle Fragen bezeugen – Fragen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Heil der Menschen in ihrer

⁶ Vgl. CHARLES LONG, *Significations, Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*, Philadelphia 1986. Eine Rezeption der Ideen Longs im Rahmen von Überlegungen zu einer Anerkennungshermeneutik versucht: THEO WITVLIET, »Rassismus und Eurozentrismus. Historische Einblicke«, in: *(Anti) rassistische Irritationen. Biblische Texte und interkulturelle Zusammenarbeit*, hg. von SILVIA WAGNER, Berlin 1994, 189–200.

⁷ THEO WITVLIET, *Rassismus und Eurozentrismus*, 198f. Hadwig Müller verdanke ich den Hinweis, daß die Wahrnehmung der Anderen als fremd und anders im Gegensatz zu den aktiven Verhaltensweisen z.B. der Annäherung oder Distanzierung als passives Verhältnis zum Anderssein beschrieben werden kann. Die Erfahrung der Befremdung durch das Anderssein führt dazu, daß ich nicht nur die Andere, sondern auch mich selber als anders und fremd wahrnehme, was eine Veränderung meiner selbst impliziert.

jeweiligen persönlichen, sozialen, politischen und kulturellen Situation.«⁸ Daß die Vorstellungen von Heil und Unheil nicht immer gleich sind, sondern in ihren verschiedenen Dimensionen kontextuell bedingt, ist biblisch wie kirchengeschichtlich reich belegt. In den Ausführungen KALSKYS über eine feministische Re-Vision der Christologie erfährt die Grundannahme christlicher Soteriologie, sie habe das biblische Zeugnis vom Heilshandeln Gottes und die konkreten Vorstellungen der Menschen von Heil und Unheil so aufeinander zu beziehen, daß dieses nicht nur verständlich, sondern vor allem zu einer verändernden und erneuernden Kraft werden kann, eine an der Vielfalt der Erfahrungen von Frauen in unterschiedlichen Kulturen orientierte Ausdeutung. Inwiefern diese Ausdeutung der neutestamentlichen Verknüpfung von Heil und Erlösung mit Person und Geschichte Jesu gerecht zu werden vermag, wird sich in ihren jeweiligen Konkretisierungen zeigen müssen. Wichtig scheint mir, daß KALSKY ihre Überlegungen nachdrücklich in einen innerchristlichen Zusammenhang stellt und damit »die Kontinuität mit der jüdischen und christlichen Tradition in ihrer Suche nach Heil« voraussetzt.

IV. In der Partikularität der alltäglichen Erfahrungswelten von Frauen re-lokalisiert sich das Christusgeschehen in kontextuellen *Christaphanien*.

KALSKY verwendet den Begriff Christaphanien nicht im Sinne einer dogmatischen Aussage, sondern in der strategischen Absicht, die Vielfalt der unterschiedlichen Heilsvorstellungen von christlichen Frauen in unterschiedlichen Kulturen anzudeuten. Christaphanien bringen die Pluralität der je nach Kontext unterschiedlichen konkreten Erfahrungen von Heil und Befreiung zum Ausdruck, in denen heute fragmentarisch neue Wege und Offenbarungen des Heils Gottes sichtbar werden. Damit stehen sie in der Tradition der biblisch überlieferten Christologien, insofern diese immer auf die Praxis gerichtet und kontextuell gebundenen erscheinen.⁹

Die Pluralität unterschiedlicher Heilsvorstellungen wirft die Frage nach der Wahrheit und der Universalität auf. Bedingung der Möglichkeit einer inhaltlichen Bestimmung der Christusinterpretation ist nach KALSKY die unseren kontextuell begrenzten Blick erweiternde konkrete Begegnung mit andersartigen Erfahrungen im Horizont eines gemeinsamen Verlangens und Sehns nach der messianischen Zeit. »Nicht in von vornherein ponierten christologischen Wahrheitsansprüchen, sondern in dieser Interaktion liegen Momente göttlicher Wahrheit.« Von der Interaktion her läßt sich das Verständnis von Universalität neu bestimmen als eine lebendige Begegnungen voraussetzende interaktive Universalität. Die Suche nach christlicher Identität erscheint somit als ein Kommunikationsprojekt, welches die Suche nach neuen Kommunikationsformen notwendig einschließt.

KALSKYS an der Praxis orientiertes Konzept der Wahrheit berührt ein zentrales Problem jeder feministischen Re-Vision der Christologie. Die Zurückweisung eines kontextunabhängig als gegeben angenommenen christologischen Wahrheitsanspruchs verlangt ein verändertes Verständnis von Wahrheit, welches der Einsicht in die Kontextualität jedes christologischen Sprechens und dem fragmentarischen Charakter

⁸ MANUELA KALSKY, *Vom Verlangen nach Heil*, 208.

⁹ Vgl. ebd.

christologischer Inhalte entspricht, ohne beliebig zu werden. Bezugspunkt des von KALSKY entfalteten Wahrheitsverständnisses ist die konkrete Begegnung als Ort des Wahrheitsgeschehens. »Wahrheit geschieht in den nicht-hierarchischen Begegnungen. Sie muß sich nicht mehr *im Gegensatz* zu den »anderen« Wahrheiten beweisen, sondern *mit* ihnen in der konkreten Realisierung des Heils für Frauen in ihrer Verschiedenheit.«¹⁰ Daß als ethischer Maßstab »die eschatologische Hoffnung auf das Reich Gottes als gutes Leben für alle« angeführt wird, weist darauf hin, daß Kriterien der christlichen Wahrheitsfindung nicht innerhalb der dogmatischen Lehre bestimmt werden können, wie die oft gestellte Frage nach dem unaufgebar Christlichen impliziert, sondern im Horizont der eschatologischen Verheißung von Heil und umfassender Befreiung zu suchen sind. »Welches Gewicht«, so kann in diesem Sinne mit Silvia Schroer gefragt werden, »haben Orthodoxie und die (vemeintliche) Reinheit von Lehren im Licht der Botschaft vom Reich Gottes?«¹¹

Vor diesem Hintergrund erfährt der Begriff Universalität, der (theologie)geschichtlich eher für den Versuch steht, partikulare Vorstellungen von Heil und Unheil anderen aufzuzwingen, seine neue Bestimmung als interaktive Universalität. Der Bruch mit einem Verständnis von Universalität als exklusiver Größe, welches partikulare Heilskonzepte zur universalen Wahrheit erklärt, eröffnet die Möglichkeit, christliche Identität nicht auf Kosten der anderen, sondern im intersubjektiven Austausch mit ihnen zu suchen. In der missionswissenschaftlichen Diskussion ist dieser Gedanke nicht unbekannt, insofern asiatische TheologInnen verschiedentlich darauf hingewiesen haben, daß die eigene Identität in ihrem Kontext »nicht im Gegensatz zum anderen, sondern in der *Beziehung* zum anderen [besteht]. Die Beziehung konstituiert Identität.«¹²

Gleichzeitig löst der Abschied von den vertrauten »Feindbildern«, wie KALSKY sie am Beispiel der Funktionalisierung des Judentums zur Sicherung der christlichen Identität beschreibt, Unsicherheit und Angst aus, was in Gelnhausen u.a. darin zum Ausdruck kam, daß die dem Referat folgende Diskussion immer wieder auf die Frage nach der (eigenen) christlichen Identität zurückführte.

Schluß

Feministische Forschung – und das gilt in besonderer Weise für feministische Theologie – zielt nicht ab auf »das Forscherglück dessen, der einen wissenschaftlichen Schatz findet und sich Ruhm und vordefinierten Fortschritt versprechen kann«. Es geht um »das Interesse am Leben, an den Möglichkeiten der Menschen, den Möglichkeiten der Frauen mit ihrem unsäglichen Erbe.«¹³ Die in Gelnhausen vorgestellten Überlegun-

¹⁰ MANUELA KALSKY, *Vom Verlangen nach Heil*, 227 (Hervorhebungen von K.H.).

¹¹ SILVIA SCHROER, »Dokumente interkulturellen Lernens in der Bibel«, in: *Concilium* 30 (1994) 4–11.

¹² FELIX WILFRED, »Anthropologische und kulturelle Grundlagen für Kirchlichkeit. Reflexionen aus asiatischer Sicht«, in: *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, hg. von LUDWIG BERTSCH, Freiburg–Basel–Wien 1991, 30–41, 35.

¹³ CHRISTINA THÜRMER-ROHR, *Verlorene Narrenfreiheit*, 28.

gen KALSKYS zur Christologie werden diesem Anspruch in hohem Maße gerecht und können gerade aufgrund ihrer interkulturellen Perspektive als wegweisend für die Weiterentwicklung feministisch-theologischer Forschung bezeichnet werden. Eines haben die Reaktionen der anwesenden Theologinnen auf den hier besprochenen Vortrag allerdings sehr deutlich gezeigt: Die eigene theologische Reflexion in einen interkulturellen Horizont zu stellen zwingt dazu, immer wieder auf den eigenen Kontext mit seinen theologischen Traditionen zu reflektieren. Im Hinblick auf das umfassende Projekt einer feministischen Re-Vision der Christologie könnte das heißen, auch im eigenen Kontext auf die Suche zu gehen nach dem, was Heil und Befreiung für Frauen bedeutet und – wie Chung ihre Verantwortung als Theologin beschreibt – diesen Erfahrungen einen Namen zu geben.

Münster

Katja Heidemanns

THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1993/94

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

Missions- und Religionswissenschaft mit allen Teilgebieten;

Interreligiöser und interkultureller Dialog;

Theologische Inkulturation und ortskirchliche Entwicklungen;

Theologie der Religionen;

Christliche Soziallehre im Kontext dieser Themenbereiche.

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

AUGSBURG/UNIVERSITÄT AUGSBURG

Aginah, Cyprian I.:

Die Alterssicherung als sozialetische Aufgabe.

(Dissertation, Prof. Rauscher, in Bearbeitung)

Onwukike, Felix U.:

Die anthropologischen und sozialen Grundlagen (Voraussetzungen) der Demokratie.

(Dissertation, Prof. Rauscher, in Bearbeitung)

BOCHUM/RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Giegel, Georg:

Apartheid in Südafrika – eine Herausforderung an die Kirchen.

(Dissertation, Prof. Stegmann, in Bearbeitung)

Langhorst, Peter:

Kirchliches Lehramt und Entwicklungsproblematik – von der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zur solidarischen Entwicklungszusammenarbeit.

(Dissertation, Prof. Stegmann, in Bearbeitung)

Schollas, Ludger:

Das Subsidiaritätsprinzip als Sozialprinzip der katholischen Soziallehre: Geschichte und aktuelle Probleme.

(Diplomarbeit, Prof. Stegmann, Oktober 1993)

FRANKFURT/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST. GEORGEN

Echema, Austin:

Corporate Personality in traditional Igbo Society and the Sacrament of Reconciliation.

(Dissertation, Prof. Bertsch, Juli 1994)

Fernández Beret, Guillermo:

El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas.

(Dissertation, Prof. Sievernich, Juli 1994)

Gebbe, Johannes:

»Either we do Reconciliation or we do Nothing.« Attempts at a »Theology of reconciliation« in Northern Ireland.

(Diplomarbeit, Prof. Löser, Februar 1994)

Kosubek, Michael:

Mit Armen von Gott reden. Befreiende Evangelisierung in Fortaleza und im Kaiserlei.

(Diplomarbeit, Prof. Kehl, April 1994)

Müller, Stefan:

Die Bedeutung des Exodus im Hinblick auf die Ekklesiologie der Befreiungstheologie.

(Diplomarbeit, Prof. Kehl, Juli 1994)

Maschke, Andrea:

Exorzismen gegen die Armut: Religionssoziologische und pastoraltheologische Überlegungen zum Erfolg der neuen autonomen Pfingstdenominationen in Brasilien am Beispiel der »Igreja Universal do Reino de Deus«.

(Diplomarbeit, Prof. Sievernich, Juli 1994)

Menne, Stephan:

Perichorese als Gesellschaftsutopie. Zum sozialen Trinitätsverständnis in Jürgen Moltmanns »Trinität und Reich Gottes« im Horizont globaler Verelendung.

(Diplomarbeit, Prof. Kehl, Juli 1994)

Ntima, Nkanza:

»Non. Je ne mourrai pas, je vivrai.« Méditation sur le cheminement christologique en Afrique.

(Diplomarbeit, Prof. Löser, Oktober 1993)

Padinjarekuttu, Isaac:

The Missionary Movement of the Nineteenth and Twentieth Centuries and its Encounter with India. A Historico-Theological Investigation with Three Case Studies.

(Dissertation, Prof. Schatz, Dezember 1993)

Proske, Matthias:

»Denn sie wissen, was sie tun.« Der ideologische Diskurs des Rassismus.

(Diplomarbeit, Prof. Hengsbach, Juli 1994)

FRANKFURT/JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT

Fischer, Wolfgang:

Interkulturelle Solidarität. Ansätze zur sozioethischen Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit.

(Dissertation, Prof. Hoffmann, in Bearbeitung)

FREIBURG/ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG

Böckling, Stefan:

Okkultismus bei Jugendlichen. Auseinandersetzung mit einem Phänomen der modernen Jugendkultur.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Fuß)

Enang, Kenneth:

The Independent Churches in Nigeria.

(Dissertation, Prof. Casper, Mai 1994)

Grypeou, Panagiota Emmanoulia:

Zur Religionssoziologie der Gnosis. Die Gnosis als eine »unsichtbare« Religion.

(Magisterarbeit, Prof. Fuß)

Lourdu, Anandam:

Jesus Christ, the Purusha. Christology of Bede Griffiths.

(Dissertation, Prof. Walter, Juli 1994)

Mugalu, Joachim:

Philosophy, oral tradition and africanistics. A survey of the aesthetic and cultural aspects of myth, with a case-study of the »Story of Kintu« from Buganda (Uganda), as a contribution to the philosophical investigations in oral traditions.
(Dissertation, Prof. Casper, Juni 1994)

Ndikumana, Denis:

La reception de l'ecclesologie de communion du Concile Vatican II dans l'église du Burundi.
(Promotion, Prof. Walter, in Bearbeitung)

Pfister, Eberhard:

Wozu interreligiöser Dialog?
(Diplomarbeit, Prof. Greshake)

Rudolf, Alexander:

Die Wallfahrt. Christen und Muslime vor Gott.
(Diplomarbeit, Prof. Fuß)

Rosenberger, Susanne:

Der Ethik-Begriff bei Scientology.
(Staatsexamensarbeit, Prof. Fuß)

Slaczka, Zbiginiew:

Kairos für die pluralistische Theo-Logie? Versuch einer Auseinandersetzung mit Paul Knitter.
(Diplomarbeit, Prof. Greshake)

FREIBURG (SCHWEIZ)/UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Badzé, Nduku Fessau:

Les éléments culturo-religieux traditionnels du culte chrétien kimbanguiste. Etude du »nsinsani«.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli)

Neubauer, Irène:

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:

Dialogue of Islam and Christian Education in Nigeria. Children Education of Nsukka Igbo.

(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)

Seghezzi, Ursula:

Buddhistische und christliche Frauenbilder im Vergleich: Rite M. Gross und Mary Daly.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Stoffel, Berno:

Neue religiöse Bewegungen in der Schweiz. Psychosoziale Reaktionen und pastorale Herausforderungen.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

INNSBRUCK/LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT-INNSBRUCK

Delgado, Mariano:

Vom Gott Josuas zum Gott Jesu. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika in fundamentaltheologischer Absicht.

(Habilitation, Prof. Darlap, Prof. Neufeld, Innsbruck, und Prof. Schlegelberger, Berlin, in Bearbeitung)

Onwuchekwe, Samuel:

Ogbanje. A Pastoral Challenge to Igbo Church.

(Dissertation, Prof. Schaupp, Prof. Schwager, Juni 1994)

LANTERSHOFEN/ÜBERDIÖZESANES STUDIENHAUS ST. LAMBERT

Schneiders, Rainer:

Die Niederlassung der »Frommen Missionsgesellschaft« (Pallottiner) im Walderdorffer Hof in Limburg an der Lahn vom Herbst 1892 bis Februar 1898.

(Abschlußarbeit, Dr. Haas, Juni 1994)

Wettre, Odd Helge:

Die Franziskaner im Rahmen der Christentumsgeschichte Norwegens vom Mittelalter bis zur Reformation.

(Abschlußarbeit, Dr. Haas, Januar 1994)

MAINZ/JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT

Grieser, Heike:

Sklaverei im Gallien des 5. bis 7. Jahrhunderts im Spiegel der christlichen Quellen.

(Dissertation, Prof. Baumeister, in Bearbeitung)

Lück, Helga:

Die Sicht der Märtyrer bei Augustin.

(Dissertation, Prof. Baumeister, in Bearbeitung)

MÜNSTER/WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Balasang, Venancio:

Towards a Church of Struggle: The Philippine Basic Eclesial Community Movement. A Critical Analysis of its Theory and Praxis.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, Februar 1994)

Boxberg, Maria:

Raimund Lull und der Islam.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Bünker, Arnd:

Dialog und Wahrheitsfrage. Ein Orientierungsversuch in Theorie und Praxis des interreligiösen Dialogs.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, Juli 1994)

Dorn, Matthias:

Situation und Kommunikation. Das Problem des interkulturellen Dialoges dargestellt am Beispiel von Bénédet Bujo.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, März 1994)

Girschek, Georg:

Martin Luther und der Islam.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Golob, André:

Die Stellung der Frau in buddhistischen Schriften.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Heimbach-Steins, Marianne:

Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls.

(Habilitation, Prof. Furger, April 1994)

Janzen, Bernhard:

Sâmaññaphala – Der Lohn des Bettelmönchdaseins. Armut und Leere als Weg zum Heil bei Buddha und Franziskus von Assisi.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Krapp, Margot:

The Indian Way. Studien in Sachen Einheit des menschlichen Wissens. Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, September 1993)

Kupczik, Lisa:

Ökotheologische Ansätze in Indien. Eine Herausforderung westlicher Theologie.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, November 1993)

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)

Nduka, Mike Ikechukwu:

‘Aşabiyya. A conflicting factor in the modern times.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

Olivier, Susanne:

Fremde als gesellschaftliche und pastorale Herausforderung. Eine theologische und sozialwissenschaftliche Analyse des Umgangs mit Fremden.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet, Oktober 1993)

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)

Reuter, Astrid:

Afrika in Brasilien. Der Candomblé als »kulturelles Gedächtnis«.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, Februar 1994)

Roth, Gabriele:

Die Arbeiterpastoral Brasiliens und ihre befreiungstheologischen Implikationen.

(Diplomarbeit, Prof. Collet, Mai 1994)

Rottländer, Peter:

Ethik internationaler Solidarität. Eine Fallstudie zu Genese und Selbstverständnis kirchlicher Entwicklungsarbeit.

(Habilitation, Prof. Furger, in Bearbeitung)

Swietlik, Gaby:

Leben zwischen zwei religiösen Kontexten. Identitätskonzepte der sogenannten zweiten Ausländergeneration Deutschlands am Beispiel muslimischer Menschen in Nordrhein-Westfalen.

(Dissertation, Prof. Khoury, in Bearbeitung)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG**Parappallil, George:**

Progress and Development. From the Pastoral-Theological perspective – with special reference to the Catholic Church in North India.

(Dissertation, Prof. Baumgartner, Juni 1994)

Prada, Fernando:

Der Tanz um den Buchstaben. Die semantischen Systeme des 16. Jahrhunderts in den Anden.

(Dissertation, Prof. Schiffers, Mai 1994)

Stubenrauch, Bertram:

Die Kenosis Gottes und das Pleroma des Menschen. Zur dogmatischen Begründung des interreligiösen Dialogs.

(Habilitation, Prof. Beinert, Juli 1994)

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

Beijer, Alexander:

Mission und Kirche in Sambia (1880–1990). Ein Beitrag zur sambischen Kirchengeschichte.

(Dissertation, Prof. Rzepkowski, Juli 1994)

Colaco, Cletus:

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

(Dissertation, Prof. Rzepkowski, August 1994)

Dori Wuwur, Henrikus:

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

(Dissertation, Prof. Rzepkowski, in Bearbeitung)

Gerdes, Stephan:

Cargo-Kulte und Heilig-Geist-Bewegungen in Melanesien als Ausdrucksformen der traditionellen Kulturen auf der Suche nach Heil.

(Diplomarbeit, Prof. Quack, April 1994)

Häser, Bernhard:

Der missionstheologische Ansatz 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)

Kollar, Miroslaw:

Aspekte der kirchlichen Problematik in der ehemaligen Tschechoslowakei und in der Volksrepublik China. Geschichtliche Entwicklungen – Brennpunkte – Lösungen – Präzedenzfälle?

(Lizentiatsarbeit, Dr. Malek, August 1994)

Lau, John:

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

Lewicki, Andrzej:

Steyler Schulpastorat in Japan. Zur historischen Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart.
(Diplomarbeit, Prof. Rivinius, April 1994)

Mascarenhas, Sebastian:

Political economy and mission – with special reference to Dadra and Nagar Haveli in India.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Rzepkowski, Mai 1994)

Rahmat, Paulus:

Der Dialog des Lebens. Ein Dienst an der Evangelisierung.
(Diplomarbeit, Prof. Rzepkowski, April 1994)

Walerowski, Janusz:

Feliks Zapłata SVD (1914–1982). Der Beitrag der Missionswissenschaft in Polen.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Rzepkowski, Mai 1994)

Wilhelm, Reiner:

Teologia Andina. Ansatz einer inkulturierten Theologie am Beispiel des Welt- und Gottesbildes des Volkes der Aymara im Altiplano Boliviens.
(Diplomarbeit, Prof. Bettscheider, Oktober 1993)

Wisniewski, Tomasz:

Die russisch-orthodoxe Kirche in China – von ihrer Gründung bis zu ihrem Untergang.
(Diplomarbeit, Prof. Rivinius, April 1994)

TÜBINGEN/EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Menezes, Simoes:

Die neue Praktische Theologie in Fortaleza im Geiste von Medellin und Puebla.
(Dissertation, Prof. Greinacher, in Bearbeitung)

Rojas, Estepan:

Die Option für die Armen dargestellt auf Grund der Dokumente der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats von Medellin (1968), von Puebla (1979) und von Santo Domingo (1992).
(Dissertation, Prof. Greinacher, in Bearbeitung)

VALLENDAR/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE VALLENDAR

Diribe, Brendan:

Evangelisation and the Role of Youth in the Local Church of Orlu / Nigeria.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Leuninger, Dezember 1993)

Mbachu, Hilary I..

Inculturation Theology of the Jerusalem Council in Acts 15: An Inspiration for the Igbo Church today.
(Dissertation, Prof. Weiser, Juli 1994)

Okonkwo, Emmanuel:

Marital Consent and Church Wedding. Its Moral Implications among the Igbo.
(Lizentiatsarbeit, Prof. Niederschlag, Dezember 1993)

Savariaradimai, Emmanuel:

Parish Community in South India.
(Dissertation, Prof. Leuninger)

WIEN/UNIVERSITÄT WIEN

Baier, Karl:

Der Weg des Yoga in den Westen.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Juni 1993)

Mattes, Albert:

New Age. Darstellung und Kritik aus christlicher Sicht.
(Diplomarbeit, Prof. Figl, Juni 1994)

WÜRZBURG/JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

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, bis Februar 1993: Prof. Dreier †, Prof. Fraling, in Bearbeitung)

Kochuparampil, Thomas:

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

Kruip, Gerhard:

Erinnerung — Befreiung — Verständigung. Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung am Beispiel der mexikanischen Auseinandersetzungen um die 500-Jahr-Feier der »Entdeckung« Amerikas.

(Habilitation, bis Februar 1993: Prof. Dreier †, Prof. Fraling, August 1994)

Nnamdi, Reginald:

Kirche im Gestaltwandel Afrikas. Ein ekklesiologischer Versuch.

(Habilitation, Prof. Ganoczy, in Bearbeitung)

Ott, Lucia:

Inkulturation in Lateinamerika. Impuls und Orientierung für eine kontextuelle Theologie.

(Diplomarbeit, Prof. Klinger, Juli 1994)

Schimmel, Thomas:

Ein Hirte in Treue zu seinem unterdrückten Volk — Oscar Arnulfo Romero: eine organisationspsychologische Untersuchung mit kritischen Anstößen zum Leitungsdienst in der Kirche.

(Diplomarbeit, Prof. Zerfaß, März 1994)

Zaunseder, Bernhard W.:

Religiöse Elemente und Dimensionen interkulturellen Lernens bei internationalen Jugendbegegnungen.

(Dissertation, bis Februar 1993: Prof. Dreier †, Prof. Klinger, in Bearbeitung)

Buchbesprechungen

Bayly, Susan: *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700–1900*, Cambridge University Press / Cambridge 1992; 502 S.

Ohne Übertreibung ist gleich eingangs festzustellen: Dies Werk hat nicht seinesgleichen. Man hat sich nachgerade daran gewöhnt, daß der dravidisch-sprachige Süden des indischen Subkontinents für die Indologie, die indische Religions-, Kultur- und Sozialgeschichte weithin eine terra incognita gewesen und geblieben ist. Ausnahmen haben nur zu selten die Regel bestätigt. Der lutherische Pionier-Missionar in Südindien, Bartholomäus Ziegenbalg, wußte, wovon er sprach, wenn er 1706 das Tamil als »sehr schwere Sprache« charakterisierte, »die nicht ohne große Zeit und Mühe erlernt werden kann«. Und wer, wie er, tief in die Welt des Tamil eingedrungen ist, hat damit noch keineswegs den Zugang zum Malayalam, Telugu und Kanaresischen und zu allem, was diese ebenfalls dravidischen Sprachen an kultureller und religiöser Sonderart umschließen. Was die gelehrte Verfasserin nach mehrjährigen Quellenstudien und intensiver Feldarbeit hier gleichsam als Schlüssel zu einer südindischen Gesamtschau vorlegt, verdient schon darum Beachtung, weil es ihr gelingt, hinter der verwirrenden Fülle der partikularen Phänomene zwar nicht den einzig möglichen, wohl aber einen zentralen nervus rerum aufzuspüren – »die Relation von religiöser Identität und sozialer Befindlichkeit« (XI). Was sie bereits 1979 für ihre Dissertation als historische Studie über das bodenständige Christentum in Süd-Tamilnadu und Kerala geboten hatte, wuchs ihr vor allem durch Einbeziehung des Islam unter den Händen zur umfassenden Untersuchung der Auswirkungen der beiden sogenannten »Bekehrungsreligionen« im gesamten südindischen Sozialgeschehen. Damit stellte sich ihr auch die entscheidende kritische Aufgabe: Kann man annehmen, daß die Bekehrung zum Islam oder zum Christentum für die südindische Bevölkerung so etwas wie eine undurchdringliche Isolierschicht über die frühere religiöse und soziale Identität legte? Wenn nicht, in welchem Sinn und mit welchem Ergebnis haben dann Islam und Christentum zu neuer religiöser und politisch-sozialer Identitätsfindung beigetragen, die weder als kolonialistische Überfremdung von außen noch auch als zwangsläufige Rückführung auf eine monolithische, vorgeblich unangreifbare Hindu-Kultur und Sozialstruktur zu begreifen wäre?

Der erste Teil der Arbeit führt das Gesamtthema am Beispiel der unterschiedlichen Gestalten der Ausbreitung des Islam in Südindien durch. Mit stupendem Aufwand an Detailuntersuchungen, von denen die Rezension kaum einen adäquaten Eindruck vermitteln kann, kommt die Vf. zu folgenden Resultaten: Trotz der frühen Präsenz islamischer Händler sowie sufistischer Spiritualität in Südindien entwickelten sich kohärente islamische Herrschaftsstrukturen erst relativ spät, dann aber auch nur so, daß der Islam die alten Dorfgottheiten des bodenständigen Tamil-Pantheons nie völlig verdrängen konnte und die kleineren Territorialherren sich wieder mehr den bedeutenden Zentren eines theistischen Hinduismus zuwandten.

Von besonderem Interesse ist der zweite Teil der Untersuchung, in dem das Christentum zur Diskussion steht. Wie beim Islam so gilt auch hier: »Hat man früher die Manifestationen der »bekehrenden« Religionen in Südindien als Fremdeinwirkung oder marginale Eingriffe der europäischen Kolonialmächte denunziert, so stellen sie sich nunmehr als genuin indische religiöse Systeme dar« (454). Die Vf. hat freilich Mühe, die Kirchen der Thomas-Christen in diesen Rahmen einzuordnen, da sie bekanntlich nie durch Bemühungen um die Bekehrung von Angehörigen nichtchristlicher Religionen in ihrer Umwelt hervorgetreten sind. Das Endurteil ist daher zwiespältig: So gewiß es Assimilation der syrisch-christlichen Kultradiationen mit den Traditionen der in der gleichen Region bereits vorhandenen »Kriegergottheiten« gegeben hat, so gewiß doch auch immer wieder »Konfrontation und Konflikt« (319). Einfacher liegen die Dinge bei den

katholischen Paraver-Christen (aus der Fischerkaste im Südosten von Tamilnadu), bei denen, trotz Änderung der Gruppen-Ideologie durch die Bekehrung, die Zugehörigkeit zum Gesamtsystem der kastenbestimmten Tamil-Gesellschaft erhalten blieb. Im tamilischen Hinterland schließlich entwickelte sich ein von Ort zu Ort unterschiedlich in Erscheinung tretendes Netz von sektenhaften Gruppierungen, bei denen eine strukturelle Verwandtschaft mit hinduistischen Bhakti-Sekten nicht zu verkennen ist.

Bleibt also doch ein Gesamtbild, das durch »Korrespondenz zwischen islamischen *pirs*, christlichen Heiligen und Märtyrern sowie den Gurus und Kriegergottheiten der Hindus« bestimmt ist? Die Vf. kennt Südindien zu gut, als daß sie sich nicht auch der Tatsachen bewußt wäre, die die gegenwärtige südindische Situation kennzeichnen: Gesteigerte soziale Mobilität und linguistisch-ethnischer »Kommunalismus« erzeugen eine Aggressivität und Gewalttätigkeit zwischen Angehörigen verschiedener Gruppen, die für »symbiotischen« Frieden nur noch geringen Raum zu lassen scheinen. Der abschließende Appell der Vf. an die maßgebenden Autoritäten eines neuen Indien, für die der neue »Kommunalismus« je länger je peinlicher sein muß, klingt nicht allzu überzeugend, zumal wenn man die neuere Dalit-Bewegung und ihr Störpotential ins Kalkül einbezieht. Die Vf. sagt darüber nichts; aber Person und Werk des Dr. R.B. Ambedkar samt ihren Nachwirkungen können ihr nicht unbekannt geblieben sein.

Schließlich fällt auf, daß die gesamte Tradition der durch die Dänisch-Hallische Mission seit 1706 in Südindien in Gang gesetzten lutherischen »Bekehrungsbewegung« und der daraus entstandenen Kirchen in der Darstellung der Vf. übergangen wird (B. Ziegenbalg wird zwar einmal in einer Fußnote genannt, allerdings mit falschem Geburtsjahr – 1683 statt 1682, 241, Anm. 1). Hier wäre vielleicht auch Gelegenheit gewesen, die sozial-politische Engführung von Begriff und Wirklichkeit der Bekehrung zu korrigieren, die für die Argumentation der Vf. charakteristisch ist. Allerdings erklärt sich dies Defizit wohl auch daraus, daß in der gesamten, an sich imponierend umfassenden Bibliographie des Werks deutschsprachige Literatur konsequent unerwähnt bleibt.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Beck, Hartmut (Hg.): *Wege in die Welt. Reiseberichte aus 250 Jahren Brüdermission* (Erlanger Taschenbücher, Bd. 69) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1992; 300 S.

Im Anschluß an seine umfangreiche Darstellung zur Herrnhuter Missionsgeschichte, aus Anlaß des 250jährigen Bestehens (1982) der Herrnhuter Brüdermission verfaßt, legt HARTMUT BECK nunmehr eine Art Begleitband vor, der an Hand von Reiseberichten die Geschichte der Brüdermission gleichsam von innen heraus veranschaulicht; gehörte das Erreichen des Missionsziels im 18. und 19. Jahrhundert – die Auswahl beschränkt sich auf die Zeit bis zum Ersten Weltkrieg – doch bereits zu einem der schwierigsten Unterfangen des missionarischen Aufbruchs. Das galt um so mehr, als keine andere Mission ein derartig weitgestecktes Feld bearbeitete. Die Tagebuchaufzeichnungen, Briefe, Berichte und Reisebeschreibungen, verfaßt vom gebildeten Theologen genauso wie vom einfachen »gottesfürchtigen« Handwerker, berühren denn auch nahezu alle Teile der Welt: Grönland, Labrador, Nord-, Mittel- und Südamerika, Ozeanien, Afrika, Asien und Europa. Sie spiegeln auf die unterschiedlichste Weise jeweiliges Zeitkolorit, und zwar sowohl was Herkunft, Denken und Handeln der europäischen Missionare betrifft, als auch was die Reaktion der »peripheren« Gesellschaften anbelangt. So liefert das mit hilfreichen Einleitungen sowie Anmerkungen und Karten im Anhang versehene Bändchen in mehrfacher Hinsicht einen Beitrag: zur Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte Herrnhuts, zur Sozialgeschichte des Reisens im 18. und 19. Jahrhundert sowie schließlich zur – mehr oder weniger –

erfolgreichen Missionsarbeit, einschließlich der von den Herrnhutern betriebenen Handelsgeschäfte. Spannend zu lesen sind die Beiträge allemal.

Münster

Horst Gründer

Bockwinkel, Juan: *Steyler Indianermission in Paraguay 1910–1925* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Bd. 55) Steyler Verlag / Nettetal 1992; 181 S.

Der emeritierte Bischof der in der Südostecke Paraguays gelegenen Diözese Encarnación berichtet in diesem Buch von der Arbeit der Gesellschaft des Göttlichen Wortes auf zwei Missionsstationen, die in seinem Land 1910 am Río Monday (Nebenfluß des Paraná) und 1920 in Carupará am Río Jejuí-Guazú (Nebenfluß des Río Paraguay) gegründet wurden; für die ältere der beiden Missionen bürgerte sich der Name Puerto Bogarín ein, eine Reverenz an den um das Engagement der Steyler sehr bemühten bedeutenden Bischof von Asunción, Juan Sinforiano Bogarín (1894–1949). BOCKWINKELS Darstellung stützt sich auf ein umfangreiches Quellenmaterial im Generalarchiv der SVD in Rom und im Provinzialatsarchiv in Asunción sowie auf die relevanten Dokumente in den Steyler Missionsberichten; er arbeitet quellennah, sehr oft mit langen Zitaten, deren Lektüre das Zeitkolorit plastisch vermittelt und am historischen Geschehen nahen Anteil nehmen läßt. So wird man mit der missionarischen Spiritualität jener Zeit in ihren durchaus verschiedenen persönlichen Ausprägungen ebenso konfrontiert wie mit Mentalität und Religiosität der ostparaguayischen Indios; besonders hingewiesen sei auf das Miterlebnis eines nächtlichen Gottesdienstes der Guayakí-Indianer (106–108) und auf die wiederholt angedeutete vertrauensvolle, ja zärtliche Beziehung der indianischen Frauen und Kinder von Puerto Bogarín zu den dort seit 1920 tätigen, von ihnen »Pai-Cuñá« (Priesterinnen) genannten Heilig-Geist-Schwestern (98–103, 142).

Superior der Steyler Indianermission in Paraguay war während der gesamten Zeit von 1910 bis 1925 P. Franz Müller (1868–1947); er hatte von seiner Priesterweihe an zwölf Jahre in Togo gearbeitet und wurde 1908 für Paraguay bestimmt. Verschiedentlich drängt sich der Eindruck auf, daß er sich zu stark an seinen in Afrika gewonnenen Missionsvorstellungen orientierte, etwa hinsichtlich der materiellen Grundlagen und des institutionellen Ausbaus von Puerto Bogarín, das freilich nie autark wurde. Auch überschätzte er anfangs wohl die missionarischen Aussichten der Erstgründung; in Carupará waren sie günstiger. Andererseits imponiert das klare sozialkritische Bewußtsein Müllers; für ihn lag eine wesentliche Aufgabe der Mission im Schutz der Indianer vor Ausbeutung durch Latifundisten und Geschäftsleute. Am 4. September 1922 schreibt er: »Unsere Mission, das ist meine Auffassung, hat ... nur insofern Aussicht auf Erfolg, als sie sozialfürsorglich arbeitet und die Indianer erst kulturell beeinflusst. Das Prinzip der Anleitung zur Selbsthilfe, das wir bei unseren Indianern anwenden, möchte ich auch zum Eckstein unserer Missionsverwaltung machen, soweit es natürlich möglich ist« (82).

Den Mitbrüdern in Argentinien, zu welcher Provinz die beiden paraguayischen Missionen gehörten, war dies zu wenig. Die »Helden unter dem Kreuz des Südens« (131, in Anlehnung an Bischof Bogarín) hatten dort nicht jenen vorbehaltlosen Rückhalt, den ihr entsagungsreicher Dienst unbedingt brauchte. Vor der Zeit starben 1921 der Laienbruder Vinzenz (Anton) Bucher (geb. 1877) und 1923 Schwester Betha (Maria) Fischer (geb. 1892). Provinzial Jakob Jansen waren die personellen und materiellen Kosten der Mission zu hoch; er hielt Müllers Konzept, isoliert von der Außenwelt den Indios – »die Caingua sind ein moralisch tiefstehender Stamm, sie sind ein aussterbendes Volk, krank und entkräftet« – zu dienen, für eine »Fehlrechnung« (Visitationsbericht vom 12. Januar 1924; 144). Quantitatives Kalkül war auch in Steyl wirksam: »Gewiß ist jede Seele mehr wert als die ganze Welt. Aber wenn der Missionar an dieser Stelle

eine Seele und an anderer 100 retten kann, dann gebieten Vernunft, Glaube und Gewissen, es auf die 100 abzusehen« (Brief von P. Bodems vom 14. April 1924; 151). So kam es schließlich zur Aufhebung der Missionen als »isolierten Indianerreduktionen« (Entscheidung des Generalsuperiors P. Wilhelm Gier vom 26. Juli 1924, durchgeführt Anfang 1925; 158). Statt dessen übernahm die SVD im Einvernehmen mit Bischof Bogarín im April 1925 die Pfarrei Encarnación; von dort aus wurden auch die deutschen Einwandererkolonien (Hohenau usw.) und die Landbevölkerung am Paraná aufwärts sakramental versorgt. Den 108 Taufen von 1910 bis 1919 in Puerto Bogarín (70) standen in Encarnación in acht Monaten (von April bis Dezember 1925) bereits 1.049 gegenüber (176). »Es wird ein dankbares Arbeitsfeld werden, weil der Alto Paraná aller Wahrscheinlichkeit nach eine große Zukunft haben wird. Landschaftlich ist die Gegend herrlich, etwa wie die Strecke von Köln bis Mainz in tropischem Gewand und mit Riesenurwäldern auf den Höhen« (Provinzial Jansen am 21. Oktober 1924; 167).

Etwa so ist es gekommen. Wer wüßte das besser als Bischof BOCKWINKEL? Encarnación war seine Diözese. Das Nachsehen hatten 1924/25 – wie einst 1767/68 beim Abzug der Jesuiten – die Indios. Bischof BOCKWINKEL weiß das. Auch bei der Darstellung des Endes der Steyler Indianermission läßt er nur die historischen Quellen sprechen und enthält sich einer eigenen Bewertung. Aber in einem Nachwort (177f) kann er darauf hinweisen, daß die Prälatur Alto Paraná, ermutigt durch das II. Vatikanische Konzil, seit 1967 die Entwicklungsarbeit unter den Indios als Teil der Verkündigung der Kirche, mit Respekt vor ihrer Kultur und in beschützender und vermittelnder Absicht von neuem aufgenommen hat. Dem Buch ist eine Karte beigegeben; leider fehlt ein Register.

Bochum

Johannes Meier

Casper, Bernhard / Sparn, Walter (Hg.): *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Alber-Verlag / Freiburg 1992; 434 S.

Dieser interdisziplinär aufgebaute Sammelband versucht, 19 sehr heterogene Positionen und methodische Ansätze unter einem gemeinsamen Thema zusammenzubinden; das gelingt nur teilweise. Die Erwartung des Lesers, wie wohl der Spannungsbogen von Alltäglichkeit und Transzendenz Erfahrung sich heute darstellt, wie das Phänomen des »gespaltenen religiösen Bewußtseins« (11) im Zeitalter fast völliger Säkularisierung einerseits und neuer religiöser Aufbrüche andererseits zu verstehen ist – diese Erwartung erfüllen nur einige Autoren. Gleichwohl bietet die Vielgestaltigkeit der Beiträge (philosophisch, theologisch, historisch, soziologisch) ein farbenreiches Bild zum gemeinsamen Thema, dem »Verhältnis zu dem, was den Menschen übersteigt und ihn zugleich zäußerst angeht« (16).

Der Herausgeber CASPER legt Wert auf die Feststellung, daß die Arbeiten keinen Anspruch auf eine »geschlossene Theorie« (15) erheben. Wäre dies denn überhaupt möglich? Wäre es nicht schon sehr viel, wenn der aspektreiche Phänomenbereich zum Thema umfassend ins Blickfeld käme? Was meint »Transzendenz«? Es wird nicht definiert. Der Begriff wird sehr weit ausgelegt. Feste müssen keinen Transzendenzbezug haben, wie W. GEBHARDT zeigt. Auch der Begegnung mit Bibelstellen im Alltag kommt diese Bedeutung nicht unbedingt zu.

Im Rahmen dieser Rezension kann ich nur einige wenige Akzente setzen zu den enger themenbezogenen Arbeiten: Eine erfreuliche Form behutsam soziologischer Analyse bietet W. GEBHARDT mit seinen Aufsätzen »Der Reiz des Außeraltäglichen« und »Das Charisma der Vernunft ...«. Der Charakter von Fest und Feier wird deutlich differenziert – und das Charisma (nach Max Weber) weiträumig säkular behandelt, so daß für religionspsychologische Fragen eine gute Basis geschaffen ist. – Über ein religionsgeschichtliches Zentralthema, nämlich das Fest als

»Zeitfluß-Unterbrechung«, als Einbruch von »Transzendenz«, handeln auch die Arbeiten von CASPER, GRÖTZINGER, WENZLER. — Herauszuheben wäre »Der Ausnahmetag« von CASPER, der unter Bezug auf E. Levinas im Blick auf »das Andere« eine neue Wirklichkeit aufscheinen läßt.

Ins Zentrum der Fragestellung führen die Beiträge des Niederländers H. J. ADRIAANSE mit der Untersuchung, wie sich religiöse Erfahrung und Alltagserfahrung innerlich verflechten: »Wie zeichnet sich Religion vor?« ... »als das inkarnierte Bewußtsein dieses Außerordentlichen«, (56) Zeit und Gewohnheit Sprengenden. Seine »Stadien auf dem Weg des Eingedenkens« vermitteln durch subtile literarische Interpretation Leitlinien für das Verständnis religiöser Dimension in der Gegenwart, einer »devotio postmoderna«.

Ähnlich widmet sich U. HEMEL mit gewichtigen Thesen den phänomenologischen Strukturen der Transzendenz Erfahrung. Vor allem die verschiedenen Rahmenbedingungen der Deutung und ihr Verlust an Sprache werden reflektiert; so kann er von der »ohnmächtigen Namenlosigkeit moderner Transzendenz Erfahrungen« sprechen (97).

»Die Zweideutigkeit des Alltags«, seine Vielschichtigkeit und seinen Ursprung untersucht sehr präzise der Römer U. PERONE. Der »rettende Augenblick« (251) vermag oftmals einzubrechen in die Kontinuität der Gewohnheit des Alltags, der abläuft »et si deus non daretur«. Hier kann Dialektik faszinieren! — Wenigstens NORBERT FISCHERS Cusanus-Beitrag sollte noch erwähnt werden; er gilt der Zeitbetrachtung im Rahmen eines »unaufhörlichen Ringens um die Gottesfrage« (138). Wie kann Gott von der Seele als einem Sein in der Zeit gedacht werden? — Nur, weil sie ein »Zwischenwesen« ist (metaxy) im Sinne Platons, ein »intemporale tempus«. FISCHERS Anliegen, die säkulare Distanz von Alltag und Transzendenz durch den Teilhabe-Gedanken des Cusaners zu überwinden, kann hier nur eben angedeutet werden. — Auch K. HUIZINGS Gedanken zu einer Morphologie der Religionsgeschichte, ausgehend von Lavaters Physiognomie, sind erwägenswert.

Viele Kapitel dieses Bandes regen zu weiteren Forschungen an; damit wäre eine lohnende Perspektive eröffnet.

Tübingen

Gunther Stephenson

Chen, Xiaochun: *Mission und Kolonialpolitik. Studie über die deutsche katholische Mission in Süd-Shandong*, Verlag Dr. Kovač / Hamburg 1992; 317 S.

An Darstellungen zur Etablierung der Steyler Mission in Süd-Shandong und ihrer engen Einbindung in den deutschen Imperialismus vor 1914 herrscht wahrlich kein Mangel — allein zwei Habilitationsschriften (Gründer 1982, Rivinius 1987) beschäftigen sich mit diesem Thema. So erfährt man denn auch in der eng an den zugänglichen deutschen Quellen, edierten Dokumenten und der Sekundärliteratur geschriebenen und am Vorgänglichen orientierten historischen Dissertation im Grunde wenig Neues. Allein die Einbeziehung chinesischen Quellenmaterials — namentlich der veröffentlichten Dokumente des chinesischen Außenministeriums (Zongli Yamen) — erweitert gelegentlich den bisherigen Kenntnisstand. Vorherrschend bleibt für den Verfasser indessen eindeutig die europäische Perspektive. Deutsche und chinesische Quellen bestätigen allerdings gleichermaßen die enge Verzahnung von Mission und Kolonial- bzw. Imperialpolitik beim Aufbau der katholischen Mission in Süd-Shandong und die aggressive Durchsetzung kongruierender Interessen beider »Partner«. Allerdings verlor diese »Partnerschaft« ihre Einmütigkeit, als die Mission in der Protektoratsfrage und bei der Annexion von Kiautschou (Jiaozhou) ihre Schuldigkeit getan hatte und in den Augen der Kolonialregierung durch ihr konfliktverursachendes Verhalten zu einem Hemmschuh der neuen deutschen Politik der »friedlichen Durchdringung« zu werden drohte. Indessen änderte sich nach dem sog. Boxerkrieg (1900)

auch die Einstellung und das Verhalten der Missionare, so daß allmählich eine Besserung in den Beziehungen sowohl zur chinesischen Regierung als auch zum chinesischen Volk eintrat. Dieser Wandel ändert freilich nichts an der vom Autor zu Recht konstatierten engen Verquickung von deutscher Weltmachtspolitik und christlicher Missionspolitik unter Bischof Anzer.

Münster

Horst Gründer

Eggersperger, Thomas / Engel, Ulrich / Pesch, Otto Hermann (Hg.): *Versöhnung: Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhardt OP* (Walberberger Studien: Philosophische Reihe, 8) Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1991; 268 S.

Ein interdisziplinäres »Sachbuch zum Begriff ›Versöhnung‹« will die anzuzeigende Festschrift für Paulus Engelhardt OP sein. Achtzehn Beiträge aus Philosophie, Theologie, Physik und Ästhetik loten Bedeutungsnuancen des Begriffs aus. Nicht um einen vorschnellen Appell zur Einstimmigkeit und Harmonie geht es, sondern um zweierlei: Zum einen werden Möglichkeiten aufgezeigt, in denen konfliktreiche Gegensätze konstruktiv werden, sofern sie kommunikativ ausgetragen und ausgehalten werden – dies zeigt z.B. INGRID CRAEMER-RUEGENBERG für den philosophisch ausgetragenen Gegensatz zwischen islamischem und westlichem Denken im Hochmittelalter –, zum anderen soll einer Inflation des Begriffs entgegengewirkt werden. So untersucht KLAUS JACOBI in einer am Sprachgebrauch orientierten Begriffsklärung, »Versöhnung« Wo sie not tut – und wo nicht«, und betont, daß Versöhnung deutlich von Kompromiß und Entscheid abzugrenzen ist. Während Kompromisse not tun, wo es um Interessenkonflikte geht, Entscheide nur dort Konflikte beenden können, wo Macht oder Recht im Spiel ist, geht es ihm zufolge um Versöhnung nur im ethischen Bereich, nämlich dort, »wo ein Mensch an einem anderen in einer Weise schuldig geworden ist, die den weiteren unbefangenen Umgang miteinander unmöglich erscheinen läßt ... Für eine ehrliche und tragfähige Versöhnung, die keinen Groll mehr hinterläßt, ist es nötig, daß Schuld eingestanden und daß verziehen wird« (14f).

Der Versöhnungsbegriff verweist dann auf den Begriff der Vergebung, die als Gegensatz zur Vergeltung (TITUS NEUFELD, 235) einen Kampf um Gerechtigkeit unterbricht. Wird nämlich Gerechtigkeit »zum alleinigen Prinzip erhoben«, führt der »Schrei nach Gerechtigkeit« letztlich in die Unversöhnlichkeit (TIEMO REINER PETERS, 146). In der Vergebung werden die ohnmächtigen Opfer geschichtsmächtig, insofern die bewirkte Versöhnung einen neuen Anfang ermöglicht. Im Unterschied dazu will OTTO HERMANN PESCH den Versöhnungsbegriff gerade aus dem Kontext von Schuld und Vergebung befreien. Seine sehr grundlegenden Überlegungen reichen weit über den von ihm ausgeleuchteten Kontext der Versöhnung mit und in der Kirche hinaus: Er zeigt auf, wie der Versöhnungsbegriff auf das Bußsakrament eingeengt worden ist und darin stets eine asymmetrische Beziehung unterstellt. Seit den siebziger Jahren, gerade seit dem päpstlichen *motuproprio reconciliatio et paenitentia* ist ein weiterer Versöhnungsbegriff in der Diskussion, der einer Versöhnung innerhalb der Kirche. Hier bedeutet Versöhnung dann einen konstruktiven, kommunikativen und durchaus konfliktbereiten Umgang miteinander in einer pluralistisch verstandenen Kirche jenseits aller Konnotationen von Schuld und Vergebung. Zentral ist, daß Versöhnung dann nicht mehr Einstimmigkeit bedeuten kann, es auch nicht reicht, im eigenen System verstehend Raum für Andersdenkende zu finden, daß es vielmehr darum geht, auch dem, der unvereinbar anders denkt, guten Willen in gleicher Zielsetzung zu unterstellen. So verstanden, kann sich Versöhnung auch in symmetrischen Beziehungen zeigen.

Fast wie eine Anleitung zu solch selbstrelativierender Versöhnungsfähigkeit liest sich der Beitrag von GERBERT MEYER über den Klugheitstraktat bei Thomas von Aquin: Das Wissen um die stets partikulare eigene Perspektive im Handlungskontext nötigt dazu, andere Erfahrungen in

eigene Kalküle mit einzubeziehen. Zwischenmenschliche Verständigung erscheint somit als ein Akt und Gebot der Klugheit. Dieser Versöhnungsbegriff liegt auch den Beiträgen zu westlichem und islamischem Denken (s.o.) zugrunde, ebenso wie dem Beitrag zu einer Versöhnung der Kulturen, der auf dem skizzierten Hintergrund spanischer Unterdrückung der Indios die Bemühungen Las Casas' erinnert, friedliche Formen eines Zusammenlebens von Indios und Spaniern zu ermöglichen (THOMAS EGGENSBERGER). Dieser sehr weite Versöhnungsbegriff benennt »die Grundbedingung dafür, daß wir eine Kultur des Zusammenlebens in Vielfalt retten können« (Vorwort der Herausgeber, 7).

Bonn

Elisabeth Seidler

Fischer, Hans: *Weiß und Wilde. Erste Kontakte und Anfänge der Mission* (Materialien zur Kultur der Wampar Papua New Guinea, Bd. 1) Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1992; 230 S.

HANS FISCHER, Inhaber des Lehrstuhls für Ethnologie an der Hamburger Universität und seit Jahrzehnten ausgewiesen als Freund und Kenner der Wampar und ihrer Kultur, legt unter einem etwas weitgreifenden und allzu suggestiven Titel einen interessanten Materialband zur Ethnohistorie, aber auch zur lokalen Missionsgeschichte im Markam-Tal Papua Neuguineas vor.

Nach einer einleitenden Orientierung zur Veranlassung der Studie und zum Charakter der in etwa drei Jahrzehnten gesammelten Materialien (1–6) umfaßt der erste Hauptteil Berichte der Weißen (Missionare, Goldsucher, Reisende, Arbeiter, Anwerber, Kolonialbeamte) (9–88). Der zweite Teil umfaßt 26 Erzählungen der Wampar (91–161), gefolgt von einigen abschließenden Überlegungen (163–172) und einem Anhang, der die Originaltexte in der Sprache der Wampar bzw. im neo-melanesischen Pidgin dokumentiert (173–215). Zwei Karten erleichtern dem Leser die Orientierung.

HANS FISCHER ist besonders interessiert an der Frühphase europäisch-melanesischer Kontakte (1909–1920). Was Berichte der Missionare angeht, zitiert er vor allen Dingen Veröffentlichungen aus Missions-, Kindermissions- und Werbeblättern. Archivalisches Material wie Jahresberichte etc. werden nicht erschlossen. Die Materialien werden kurz und fair eingeführt. Das gilt auch im Blick auf Kommentare zum sog. Fall Panzer.

Deutlich interessanter ist der zweite Teil des Buches mit Erzählungen der Wampar selbst, zunächst Texte von Prophezeiungen im Blick auf die Ankunft der Weißen, dann über erste Kontakte und Konflikte mit Missionaren, Arbeitern, Anwerbern, dann ehemaligen Evangelisten und Lehrern, die über ihr Leben und ihre Arbeit berichten. Auch diese Texte werden mit Angaben zu den Gewährsleuten, zu Zeit und Ort ihrer Aufnahme und ergänzenden Kommentierungen kurz eingeführt. Die These des Verfassers, daß eine Standardisierung in der Bearbeitung der einzelnen Texte bei den Wampar nicht oder noch nicht erfolgte, wird überzeugend belegt. Grundmotive werden sehr unterschiedlich gestaltet. Ein gemeinsamer Nenner tritt deutlich heraus: Das Neue an der neuen Zeit ist der Frieden, die Ankunft des Wortes Gottes und Geschwisterlichkeit. Die Texte zeigen die Indigenen nicht nur als Opfer missionarischer Überheblichkeit, Prüderie und missionarischer Gewalt, sondern durchaus auch als in eigener Sache urteilsfähige Akteure.

Der Band ergänzt wertvoll, was Pilhofer in seiner Geschichte der Neuendettelsauer Missionsgesellschaft (Bd. 1, 171ff, erschienen 1961) allzu kurz und pauschal behandelt hat. FISCHERS Kommentierung der Vorgänge ist im allgemeinen sehr fair und dezent, wenn auch seine Sympathie auf »der anderen Seite« (163) liegt.

Wenn im Blick auf den pauschalen Titel am Schluß eine Pauschalisierung erlaubt ist: Ethnologen befaßten sich jedenfalls in der Vergangenheit in der Regel vorzugsweise mit Strukturen,

Missionare mit Individuen oder Gruppen, jedenfalls mit konkreten Menschen. FISCHER hat konkrete Menschen im Blick auf beiden Seiten des Kulturkonflikts und der beginnenden kulturellen Vermischung. Die Frage nach Strukturen tritt in diesem Band zurück. Das hilft zur Verdeutlichung einer von Missiologie und Ethnologie gemeinsam zu bearbeitenden Frage nach der Wahrnehmung des Fremden.

Hamburg

Theodor Ahrens

Gerl, Hanna-Barbara: *Wider das Geistlose im Zeitgeist. 20 Essays zu Religion und Kultur*, Pfeiffer / München 1992; 115 S.

»Wider das Geistlose im Zeitgeist« zu schreiben, sog. »Zeitgeist«-Themen einmal gegen den Strich zu bürsten, muß nicht aus bloßer Opposition oder aus einer Verklärung einer vermeintlich guten alten Zeit erwachsen. HANNA-BARBARA GERL, die als Philosophin insbesondere durch ihre Arbeiten zu Romano Guardini und jüngst zu Edith Stein hervorgetreten ist, verfolgt vielmehr ein eminent positives Anliegen, das theologisch mit dem Stichwort vom Erkennen der »Zeichen der Zeit«, die es im Licht des Evangeliums zu deuten gilt (vgl. GS 4), umschrieben werden kann. In dieser zukunftsorientierten Haltung erschließt die Vf. in 20 kurzen, durch ihre klare Sprache genußvoll zu lesenden Essays einige gegenwärtige (Mode-)Themen und in ihnen über das »Modische« hinaus das »Körnchen Wahrheit«, das es zu pflegen und zu kultivieren gilt: Die Beiträge kreisen um die Stichworte: Frau, Natur und/oder Schöpfung, Kirche in ihrem Verhältnis zu unserer (nachneuzeitlichen Wohlstands-)Gesellschaft. Weil das Frauenthema – in verschiedenen Facetten beleuchtet – den größten Anteil des Büchleins ausmacht und zudem Charakteristisches für Stil und Methode der Autorin erkennen läßt, sei es exemplarisch etwas näher dargestellt. Als *Cantus firmus* der Thematik bringt GERL die Suche nach einer neuen und eigenständigen Identität der Frau(en) zum Klingen. Einerseits läßt sie den Aufschrei nach »Emanzipation« der Frau aus einem asymmetrischen, unterdrückenden Geschlechterverhältnis nachhallen und fragt nach Bedingungen und Verwirklichungsansätzen wirklicher Freiheit/Befreiung für die Frauen, die dann erst auch das Geschlechterverhältnis selbst auf eine neue Stufe gemeinsamer Freiheit führen kann. Ein weiterer Aspekt, der in diese Rückfrage schon hineinspielt, ruft jene heute vielfach als Alternative bemühten matriarchalen Kulturen der Frühzeit auf. GERL befragt dieses Gegenmodell zu einer patriarchal bestimmten Gesellschaftsform auf seinen befreienden Charakter für die Frauen und insbesondere hinsichtlich der darin so bestimmenden »Macht der Mütter«: Der Abstieg in den »Keller unseres geschichtlichen Bewußtseins« (98) fördert – nicht ganz überraschend – mit der Ambivalenz der über Leben und Tod gebietenden Muttergestalt die Notwendigkeit einer Kultivierung dieses »Urgesteins« der menschlichen Psyche zutage und weist damit in einen das Mutter-Kind-Verhältnis überschreitenden Raum menschlicher Beziehungen. Diese Erweiterung der Perspektive verfolgt GERL auf einem eher »unzeitgemäßen« Pfad, wenn sie – zwar in Berührung mit Versuchen gegenwärtiger feministischer Theologie – Maria als den ganzheitlichen Menschen – »endlich, geschichtlich, durchsichtig auf den Ursprung ..., das »unverdorbene Konzept« des integren Menschen« (67) vorstellt und zu bedenken gibt.

Die wenigen Andeutungen können die Fülle von Nuancen und kulturgeschichtlichen Reminiszenzen, welche die Reflexionen der Vf. anschaulich und lebendig machen, nicht einmal anklingen lassen. Sie mögen aber hinweisen auf die methodische Grundgestalt, die ihre Überlegungen prägt: Ausgehend von einem Argument oder einem Gedanken, der ein »in der Luft liegendes« Thema bestimmt, ja bisweilen »besetzt« hält, fragt die Vf. – schlaglichtartig, aphoristisch – in die Geistes- und Kulturgeschichte zurück nach der Genese des Gedankens, nach alternativen Denkmodellen etc., um vor dem dann heller erleuchteten Hintergrund das/die

Angebot(e) einer Antwort auf die zur Diskussion stehende Frage aus der jüdisch-christlichen Tradition in neuer Weise wahrnehmbar zu machen. Das Ziel, das die Autorin in allen Überlegungen der Sammlung – nicht nur in dem hier skizzenhaft Vorgestellten – verfolgt, bleibt auch im Ausgriff auf die biblische Offenbarung ein philosophisches, näherhin ein anthropologisches. Sie selbst nennt es mit einem verschiedentlich wiederkehrenden Stichwort den »menschlichen Menschen« (vgl. z.B. 16; 64), den Menschen, der zugleich »identisch« ist und fähig »unbedingt zu hören«, dem »Freiheit und Bindung an einer tiefen Stelle ineinander übergehen: an der Stelle klarer personaler Hingabe« (vgl. 82/83).

Diese Art von »Anthropozentrik« ist für die Vf. Richtmaß der Suche nach fraulicher Identität in der Überwindung aggressiver Abgrenzung vom Anderen, ebenso wie sie Richtmaß ist für eine Neuwahrnehmung der Natur als Schöpfung, d.h. als Gestaltungsaufgabe des Menschen, in der es gilt, den »verdeckten Eros Gottes zur Welt« als dessen Sachwalter zur Erfahrung zu bringen. Von diesem anthropologisch-anthropozentrischen »roten Faden« her erschließt sich auch die Kompetenz der Vf., als Philosophin, als Zeitgenossin und als Christin zu so unterschiedlichen Themen Stellung zu beziehen. Sie leistet mit den vorgelegten Denkanstößen einen für ein breiteres Publikum zugänglichen und anregenden Beitrag zu der gegenwärtig so notwendigen Besinnung auf das, was christliche Identität ausmacht und was als »Geist« im »Zeitgeist« (wieder-)entdeckt zu werden verdient.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Golvers, Noel: *The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest, S.J. (Dillingen, 1687). Text, Translation, Notes and Commentaries* (Monumenta Serica Monograph Series XXVIII) Steyler Verlag / Nettetal 1993; 547 S.

The Flemish Jesuit Father, Ferdinand Verbiest (1623–1688) arrived in China in 1658. He was a scholar in mathematics and astronomy. In 1660 he was called to Peking by Father Adam Schall von Bell S.J., head of the Imperial Astronomical Bureau, who because of his advanced age was searching for a successor. During the years 1661–1669 the Jesuits in Peking and in other places of China passed through particularly trying times due to an anti-Western mood. They were persecuted, put on trial, arrested and condemned. Schall died in 1666. A new emperor, K'ang-hsi, saw to it that Verbiest was appointed prefect of the Astronomical Bureau in 1669. Verbiest had occupied himself during these years with the construction of mechanical machines and with experiments, tests and observations. After his release he was elevated to the second rank of the mandarin hierarchy as a remuneration for his scientific services to the emperor. He was also active as a diplomat e.g. in the Sino-Russian negotiations concerning the Amur frontier. He died on January 28, 1688, and did not witness two important events – for which he himself had laid the groundwork: peace between Russia and China (1689) and the dict guaranteeing a far-reaching toleration for Catholicism (1692). Some nine works of his hand have been published and numerous letters, documents and scholarly papers have been preserved in many libraries and archives. The *Astronomia Europaea* was composed by him during the years 1679–1680 and contained earlier writings, too. A few copies of the printed edition (1687) have survived.

The author of the present book, NOEL GOLVERS, is a member of the Ferdinand Verbiest Foundation at Louvain, Belgium. He presents us with a reprint of the Latin text (339–447) of the *Astronomia Europaea* of 1687 and with an excellent English version (49–132), followed by extensive notes and commentaries (133–331). 43 illustrations and a long list of sources and literature as also a perfect index – compiled by Roman Malek and Barbara Hoster – conclude the work. On the pages 17–47 the author introduces his scholarly work. The basic data on the

life of Ferdinand Verbiest are sufficiently known and readily accessible. GOLVERS restricts himself to the main events which are essential to a better understanding of the *Astronomia Europaea*. Why did Verbiest insist on publishing his work in Europe? It appears that he did so in order to solicit financial help for the mission and in order to stimulate young members of the Society of Jesus to join him. Both should be convinced of the reinstatement of European astronomy in China (1668–1669) and of the achievements of the Jesuits in Peking in 14 mathematical and mechanical disciplines (1669–1679). Verbiest was convinced of the missionary importance of his scientific work. At the end of the *Astronomia Europaea* he wrote: »Hence, the Christian Religion in China is justly represented as a most August Queen who appears in public with her arms leaning on Astronomy, while all the other Mathematical Sciences crowd around the Virgin at her side, as her most charming companions: because she was first introduced in China through Astronomy, because she was left untouched thanks to Astronomy, and because, after having been banished several times, she was each time called back and successfully restored to her former dignity by Astronomy. Even now, with all the Sciences at her side as her companions, she more easily gains admittance everywhere« (132).

GOLVERS, moreover, offers us in his introduction a detailed analysis of the composition of the *Astronomia* as also an insight into the spread and reception of the work. Thus, we have a detailed study of this classical product of a famous missionary in China. GOLVERS and the *Monumenta Serica* are worthy of much praise!

Wijchen

Arnulf Camps

Hunter, Alan / Rimmington, Don (eds.): *All Under Heaven. Chinese Tradition and Christian Life in the People's Republic of China* (Kerk en Theologie in Context 17) J.H. Kok / Kampen 1992; 139 S.

In den letzten Jahren gewinnt neben der Theologie der Befreiung auch die Idee einer einheimischen Theologie Chinas immer mehr an Bedeutung. Hierbei unterscheidet man den mehr traditionell verankerten Ansatz und den, der sich mit der Lage des Christentums in der VR China auseinandersetzt. Trotz mancher Annäherungen sind die Probleme zwischen den verschiedenen Kirchengruppierungen noch immer nicht gelöst. Immer noch existieren tiefgehende Differenzen zwischen der sogenannten »Patriotischen Kirche« und der »Untergrundkirche«, deren Priester und Bischöfe von Rom mit außergewöhnlichen Vergünstigungen ausgestattet wurden. – Der vorliegende Band bringt eine Sammlung von Abhandlungen und Traktaten zum Thema Religion und zur Lage der Kirchen in China. ALAN HUNTER und DON RIMMINGTON: »Religion and Social Change in Contemporary China« (11–37); KIM-KWONG CHAN: »A Chinese Perspective on the Interpretation of the Chinese Government's Religious Policy« (38–44); STEPHAN FEUCHTWANG: »The Old and the New: A Commentary on the Control of Popular Religion in the PRC (45–54)«; BOB WHYTE: »Some Reflections on Protestant Life in China« (55–68); EDMOND TANG: »A Year of Confrontations: The Catholic Church in China in 1989« (69–79); FENG CHONGYI und GREGOR BENTON: »Chinese Youth Today: The Crisis of Belief« (80–90); ALAN HUNTER und DON RIMMINGTON: »Train up a Child: Attitudes Towards Religion and Atheism among Chinese Students« (91–107); CARVER YU: »The Revelance of Christian Humanism to the Quest for Democracy in China« (108–114); GEORGE HOOD: »What Has Changed? – A Vignette of Shantou« (115–121); ADRIAN HASTINGS: »The Christian-Chinese Encounter« (122–126); FRANCESCA RHYS: »When Dusk Disappeared: Religion in a Contemporary Short Story« (127–135). Es folgen die Bibliographie und eine Liste der Autoren. – Besonders interessant ist die Studie über die Lage der jungen Intelligenzija Chinas (Intelligenzija, nicht Intellektuelle, wie

häufig unkorrekt gesagt und geschrieben wird) von FENG CHONGYI u. GREGOR BENTON (übrigens die erste Untersuchung über verschiedene Generationen). Die Autoren schildern, wie die chinesische Jugend unter den sozialen Zuständen und an fehlenden Idealen usw. leidet und wie sie ihr Heil in westlichen Gedanken sucht. – Das Büchlein bietet einen guten Überblick über die religiöse Lage sowie Hoffnungen und Wünsche der jüngeren Generation Chinas.

Würzburg

Claudia von Collani

Khoury, Adel Theodor / Hagemann, Ludwig / Heine, Peter: Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten (Spektrum 4036) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1991; 941 S.

Dieses in einer Kassette mit 3 Bänden vorliegende, aber durchgehend paginierte Nachschlagewerk bietet eine gute Orientierung für alle den Islam betreffenden Fragen, wobei besonders lobend neben dem Stichwortverzeichnis (923–927) das Sach- und Namenregister (928–941) zu erwähnen ist, weil hier für alle möglichen Fragen (z.B. Deutschland, Islam/Muslime in der BRD; Fundamentalisten/fundamentalistisch) die Querverweise angezeigt sind, die sich aus der Lektüre der einzelnen Beiträge nicht immer sofort ergeben. Die durch die Vielzahl der Artikel erfaßten Gegenstandsbereiche umfassen die Religion im engeren Sinne (z.B. Glaubensbekenntnis, Gott/Allah), die islamischen Lebensgewohnheiten (z.B. Ehe und Familie, Erziehung, Ethik/Moral, Kleidung, Kopfbedeckung, Schleier, Speisegesetze), die Geschichte (z.B. 'Abbasiden, Kreuzzüge, Schiismus/Schiiten, Wahhabiten), die Beziehungen zu den anderen Religionen (z.B. Christen, Christentum, Christentum und Islam, Juden, Polytheismus/Polytheisten) und den interreligiösen Dialog (z.B. Dialog, Katholische Kirche und der Islam), islamische Sondergruppen (z.B. Ahl-i haqq, Ahmadiyyah, Drusen) sowie Fragen der islamischen Politik (z.B. Islamische Länder/Völker, Heiliger Krieg, Fundamentalismus, Modernismus) und Kultur (z.B. Bild und Bilderverbot, Fest/Festkalender, Islamische Kultur/Zivilisation, Wein). Nicht ganz verständlich wird, weshalb sich kein Beitrag zum Islam in Amerika in dem Lexikon findet, nachdem erfreulicherweise alle anderen Kontinente – Afrika, Asien, Australien und Ozeanien sowie Europa – als Stichwörter vertreten sind. Es versteht sich von selbst, daß die hier nur angedeutete Fülle von Informationen aus vielen Bereichen nicht adäquat gewürdigt werden kann, zumal jeder Beitrag einzeln besprochen und hinsichtlich der sonst vorherrschenden Meinung gewichtet werden müßte. Daß hierbei auch mit Neuinterpretationen gerechnet werden kann und muß, soll ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel zeigen: Beim Stichwort Beschneidung wird wohl zu Recht im Gegensatz zur sonst gängigen Islamliteratur von einer recht weiten Verbreitung dieser Praxis bei den Mädchen ausgegangen. Die weiterführende Beschäftigung mit islamischen Themen wird über die Spezialliteratur am Ende der einzelnen Stichwortartikel hinaus durch »Allgemeine Literaturhinweise zum Islam« (918–922) ermöglicht, wobei man sich fragen kann, ob die umfangreich genannten Titel der Verfasser im Verhältnis zur sonst genannten Literatur angemessen gewichtet sind. Schließlich ist zu fragen, ob es notwendig gewesen ist, das Lexikon durch eine Sammlung der zitierten Koranstellen (771–917) abzuschließen, statt diesen Seitenumfang für weitere Artikel zu nutzen.

Hannover

Peter Antes

Klootwijk, Eeuwout: *Commitment and Openness. The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha* (MISSION. Missiologisch Onderzoek in Nederland, 2) Uitgeverij Boekencentrum B.V. / Zoetermeer 1992; 380 S.

Der Vorgang ist erstaunlich: Noch vor zwanzig Jahren, in der erweiterten Neuausgabe der Einführung in die indische christliche Theologie von Robin Boyd (Madras 1975) war Stanley Samartha nur in einer Fußnote genannt. Auch in der neuesten, von N. Klaes und Th. Sundermeier herausgegebenen Theologiegeschichte Indiens (München 1992) wird er lediglich beiläufig erwähnt. Im gleichen Jahr aber erscheint die Dissertation des holländischen Theologen E. KLOOTWIJK, die das Bild schlagartig verändert. Auf fast vierhundert Seiten wird der bald 75jährige, mittlerweile in der Ökumene wohlbekannte indische Theologe als der vorgestellt, der er wie kaum ein anderer geworden ist: Pionier einer Dauerreflexion über den interreligiösen Dialog, die auch die Hinführung zu einer Theologie der Religionen umfaßt und, ausgehend von der indischen Situation und ihrer Besonderheit, gleichwohl das gesamte ökumenische Nachdenken über diese Thematik wesentlich beeinflusst hat. Unter stupendem Aufwand an Detailforschung, sowohl im biographischen und bibliographischen Bereich als auch in den systematisch-theologischen und missiologischen Bezügen (wobei Samartha gelegentlich selbst Hilfestellung geben konnte), entfaltet der Vf., was die lebenslange Arbeit dieses Mannes, insbesondere die zehnjährige Tätigkeit für das Dialog-Referat des Ökumenischen Rates, für Theorie und Praxis des Dialogs erbracht hat. »Commitment« (Verpflichtung) und »Openness« (Offenheit) fungieren dabei als heuristisches Doppelprinzip, das freilich, wie der Vf. selbst erkennt, ohne nähere inhaltliche Bestimmung nicht auskommt. Es gelingt ihm jedoch, sich von vorauseilemdem Beifall, zu dem die biographischen Befunde bei Samartha gewiß Anlaß geben könnten, ebenso fernzuhalten wie von vorzeitiger kritischer Festlegung, die ja auch schon deswegen unangebracht wäre, weil Samartha durchaus noch selbst in die Debatte eingreifen könnte.

Nach der historischen und biographischen Einleitung geht der Vf. sehr umsichtig gleichsam in konzentrischen Kreisen vor. Zunächst untersucht er Samarthas Bewertung des realen religiösen Pluralismus im Vergleich mit den Positionen von W.C. Smith, R. Panikkar, J. Hick, P. Knitter u.a. Die Affinitäten liegen auf der Hand: Allein der Dialog kann die Antwort auf eine Situation sein, die alle religiösen Traditionen gleichermaßen angeht. Damit begibt sich der Theologe Samartha auf eine theologische Erkundung, die notwendig über alle einseitig christlich definierten Möglichkeiten hinausgreift. Näherhin bedeutet dies für ihn als Inder einen Ansatz, der sich vor allem im Gegenüber mit dem Advaita-Vedanta bewähren muß. Mit Recht bemerkt der Vf., daß Samartha in dieser Hinsicht über frühere Überlegungen hinausgeht: *advaita*, von ihm ehemals eher als indische Interpretationshilfe für die Christologie genutzt, wird jetzt zum Grundprinzip (*unitive vision*) der theozentrisch gedachten »Einheit der Wirklichkeit« – wobei nur zu bedauern ist, daß die Bedeutung dieser Formel in dem ganz ähnlich angelegten Konzept von Michael von Brück offenbar weder für Samartha noch für den Vf. zugänglich gewesen ist. Wohl aber sind sich beide darüber im klaren, daß diese Entscheidung von den Vertretern des indischen *bhakti mārga* nicht ohne weiteres mitzutragen ist. Theologisch ist schließlich noch von Belang, daß der Dialog auch neue Anforderungen an die christliche Hermeneutik, das Verständnis Gottes als des »Urgeheimnisses« sowie die Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie stellt. Am Ende steht das Modell einer Theologie der Religionen, das trinitarisch orientiert ist, wobei freilich nicht eigentlich von einem Ende zu sprechen ist, sondern eher von einem ständig erneuerten Aufbruch zur lebendigen interreligiösen Begegnung, in der die christlichen Partner darauf vertrauen dürfen, daß der Geist sie in alle Wahrheit leiten werde. Die Dialektik, die dem gesamten Konzept innewohnt, bleibt freilich nicht verborgen: Der Vf. insistiert am Schluß auf einer theologischen Präzisierung, wie sie ebenfalls von Samarthas indisch-christlichem Gesprächspartner M.M. Thomas vertreten wird – in Richtung auf eine Finalität Jesu Christi, die auch im Dialog ihre

normative Kraft behalten soll; für Samartha dürfte dies eine Festlegung sein, die der prinzipiellen Offenheit des Dialogs (open-endedness) nicht angemessen wäre.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Ludwig, Frieder: *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria, 1879–1918* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 80) Peter Lang Verlag / Frankfurt a.M. 1992; 405 S.

Der Heidelberger Historiker LUDWIG untersucht den wohl entscheidenden Zeitabschnitt christlicher Inkulturation in Nigeria. Es handelt sich von vornherein nicht einfach um Missionsgeschichte oder um die Geschichte der Church Missionary Society, sondern wegen der methodischen und quellenmäßigen Einarbeitung afrikanischer Initiativen (bis hin zur Aktivität des Propheten G.S. Braide) auch um afrikanische Kirchengeschichte. Das impliziert einen Perspektivenwechsel: Die Kommunikation des Heils Gottes in neue kulturelle Kontexte hinein bringt neue, über seine okzidentale Definition (hier: verschiedene Erscheinungsformen von Anglikanismus) hinausgehende Interpretationen hervor.

Der Vf. hat sich in die angloafrikanische Spezialliteratur eingearbeitet, was seiner Studie Genauigkeit und Tiefe verleiht. Ausgezeichnet ist die Darstellung des Kurswechsels der CMS-Politik unter dem Einfluß des Kolonialismus, nämlich weg von der Idee des 1850 von Henry Venn gewollten »afrikanischen Mittelstandes« und hin zum imperialistischen Grundgedanken der Ungleichheit bzw. der Diskrepanz zwischen »Weiß« und »Schwarz«.

Die »neuen Leute«, nämlich die ab 1880 in Keswick ausgebildete Missionargeneration, entmachteten einerseits die bisherige schwarze kirchliche Führungsschicht und dominierten selbst, riefen zugleich jedoch vorwurfsvoll nach dem »afrikanischen« Ausdruck der Gemeinde. Sie machten die sogenannten »Black Englishmen« lächerlich und benutzten »Afrikanität« als (europäisches) Instrument zur Verweigerung von Gleichheit: Was von Europäern als »afrikanisch« definiert war, gefährdete nicht den beanspruchten »europäischen« Rollenvorsprung. Gegen diese Art von »Afrikanität« opponierten sowohl die Anhänger einer traditionellen Lebensweise (und die Propheten) als auch die schmale Schicht der Handels- und Bildungsbürger an der Küste. Am Beispiel des afrikanischen Bischofs Crowther werden diese Fragen aus den Quellen überprüft, der Mann selbst rehabilitiert – nicht zuletzt in der Sache seiner Bibelübersetzung und seiner Suche nach Ibo-Begriffen, die als Gefäße für die biblischen Begriffe »Gott« und »Heiliger Geist« dienen sollten (»Chineke« und »Nso«).

Der letzte Abschnitt ist ganz der afrikanischen Initiative gewidmet. Es handelt sich um einen aus den Quellen geschöpften Beitrag zur Prophetismus-Forschung, der seine Anerkennung finden wird, nicht zuletzt deswegen, weil der Vf. die verschiedenen Quellenschichten sorgsam scheidet, um den historischen Garrick Sokari Braide (»Urbradismus«) soweit irgend möglich von den Bildern zu unterscheiden, die sich andere, aus welchen Gründen auch immer, von ihm gemacht haben oder machen. Der Vf. hat auf Seitenblicke oder historisch verwandte religionsgeschichtliche Bewegungen (z.B. den Kimbanguismus im derzeitigen Belgisch-Kongo oder die Cargo-Kulte Melanesiens während und nach dem Zweiten Weltkrieg) ganz verzichtet – vielleicht eine notwendige und kluge Entscheidung, um die Studie nicht ausufern zu lassen. Manche Parallelen sind allerdings frappierend, so das Scheitern der etablierten Mission (auch wenn diese z.T. »schwarz« war) im Blick auf die Kontrolle des prophetischen Charisma, dann aber der historische Vorgang der Überführung der prophetischen »Bewegung« durch neue, urbane und westlich gebildete Trägergruppen in die »Institution« einer afrikanischen unabhängigen Kirche, was der Vf. als »Entprophetisierung« bezeichnet.

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 Ustorf

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 gegewöhnt, 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 Volkschristentum 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 Wertsystem 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

Jahrtausenden als selbständige Religionsgemeinschaft mit einer ausgeprägten Lehre, von der erst später niedergeschriebene, kanonische Werke mit vielen Kommentaren erhalten sind. Traditionell wurden und werden zur Illustration der Lehre Erzählungen, Parabeln und Legenden verwendet. So findet sich sowohl im Kanon als auch in den ihn kommentierenden Texten überaus reichlich Material an Geschichten und bildhaften Erläuterungen. Sammlung, Aufzeichnung und Weiterverwendung solcher Exempla in großen Anthologien oder in eigenständiger literarischer Verwertung ist eine besondere kulturelle Leistung der Jaina und stellt einen weitgehend noch ungehobenen Schatz an panindischer narrativer Literatur dar.

Die Lehre der Jaina geht davon aus, daß die im Kreislauf der Daseinsformen gefangene individuelle Seele unsterblich ist und in einer menschlichen Existenzform die Chance erhält, sich aus dem karmabestimmten Zirkel zu befreien. Die Befreiung ist möglich durch ein Voranschreiten auf dem Pfade des Verzichts auf Leidenschaften und auf weltliche Interessen. Er führt weiter zu Besonnenheit, Gewaltlosigkeit und immer klarer werdendem Wissen. Das endgültige Ziel hat die Seele erreicht, wenn sie – von allen karmischen Fesseln frei – in ihrer wahren Natur verweilen kann, die allwissend und selig ist.

Der vorliegende Band aus dem Benziger Verlag aus der Reihe »Klassiker der östlichen Meditation – Spiritualität Indiens« enthält von ADELHEID METTE ausgewählte Texte, die zum größten Teil von ihr selbst aus den Originalsprachen, Sanskrit und Prakrit, übersetzt wurden. Ihre Einleitung führt in die Geschichte und die Lehre der Jaina ein. Das Vorwort von Carlos G. Valles SJ versucht einen »Dialog mit dem lebendigen Jinismus heute«.

Die ausgewählten Texte erläutern in neun Abteilungen wichtige Aspekte des oben skizzierten Heilsweges der Jaina vor allem in Form von Erzählungen und Parabeln, aber auch in einprägsamen Strophen über Ordenspflichten und asketische Übungen und in Preisliedern.

Der besondere Wert dieses Buches mit Texten der Jaina besteht darin, daß hier einem breiteren Leserkreis ein sehr altes, in seiner Differenziertheit sehr bemerkenswertes, aber bisher bei uns wenig bekanntes geistiges Gut zugänglich gemacht wird. Weltgebundenheit durch die Jagd nach vermeintlichem Glück und durch die Fesseln der Leidenschaften, Weltentsagung durch die Erkenntnis der Vergänglichkeit und durch Leiden an der Welt und das Spannungsfeld zwischen Verhaftung und Abkehr, in dem sich der um Befreiung Bemühte befindet, wird exemplarisch durch wohlausgewählte Texte erläutert. Die Übersetzungen sind dem Original treu und dennoch gut lesbar. Ein Glossar und das Quellen- und Literaturverzeichnis runden die sorgfältige Ausgabe ab.

Marburg

Luitgard Soni

Meyer, Matthias: *Feuerbach und Zinzendorf, Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik*, Georg Olms Verlag / Hildesheim 1992; XX u. 242 S.

Es ist ein Verdienst M. MEYERS, die kleine Schrift (18 Seiten in der vielbändigen Gesamtausgabe von Feuerbachs Werken) über »Zinzendorf und die Herrnhuter« (dort datiert 1866) wiederentdeckt und sich kritisch mit ihr auseinandergesetzt zu haben. Stellungnahmen aus der Brüdergemeinde des 19. Jahrhunderts werden dazu nicht herangezogen und sind offensichtlich nicht bekannt. So stand eine solche noch aus, und sie ist um so mehr zeitgemäß, als auch gegenwärtig die Diskussion über Religion und Religionskritik (so Jürgen Moltmann im Geleitwort) ausgeprochen aktuell ist. Anfragen an den christlichen Glauben seitens des Deismus und Atheismus haben sich seit dem Anbruch von Rationalismus und Aufklärung noch nicht erledigt. Daher ist die zunächst als Dissertation angelegte Schrift MEYERS nicht nur von historischer Bedeutung.

Von historischem Interesse ist Feuerbachs zugrunde liegende Schrift insofern als dieser mehr als hundert Jahre nach Zinzendorfs Tod dessen ihm zunächst nicht zuhanden gewesene Schriften und Äußerungen als Quellenmaterial benutzte für seinen auf Bitte des 1848 in die USA ausgewanderten Studienfreundes Friedrich Kapp gleichsam als Auftragsarbeit verfaßten Aufsatz über die Herrnhuter. In diesem polemisiert Feuerbach auch gegen Perspektiven (z.B. Sexualtheorie), die sehr persönlich im Gedankengefüge des Grafen zentriert waren, aber sich auf Dauer in der Brüdergemeinde nicht gehalten haben. Auch die besondere Ausprägung der Christologie hat ihren Rahmen in der geistesgeschichtlichen Situation des 18. Jahrhunderts. Besonders von dieser her war Feuerbach im 19. Jahrhundert bemüht, Zinzendorf atheistisch und anthropologisch zu interpretieren. Damit verfälschte er ihn. Das ist der Schwerpunkt der Auseinandersetzung MEYERS mit Feuerbach und seiner Kritik, auch wenn anderen Momenten, die dieser berührt, keineswegs ausgewichen wird. Dabei verfährt MEYER in einer fast scholastisch anmutenden Weise streng systematisch, beginnend mit einer knappen Darstellung des Themas, der die Analyse von Feuerbachs Zitationsverfahren und dessen Kritik folgt, die Aufdeckung von Feuerbachs vorausgesetzter spekulativer Hegel-Rezeption und schließlich über Feuerbachs erwiesenen Fehlsatz hinaus die Herausarbeitung eines verantwortbaren theologischen Ansatzes.

Die Lektüre von Feuerbachs Aufsatz, zu der MEYERS Buch reizt, auch wenn der Text hier nicht reproduziert wird, ist für ein besseres Verständnis von Sachverhalten und Argumenten lohnend. Feuerbach hatte sich über Zinzendorf (der hier als Exponent des von Feuerbach also genannten Herrnhutianismus fungiert) anhand von dessen Schriften gut informiert – nur mit der Besonderheit, daß seine Interpretation von vorgegebenem Atheismus her erfolgte, während hinter Zinzendorfs Christologie ein nicht in Zweifel zu ziehender Gottesglaube stand. Daß es dabei zu Mißverständnissen und Umdeutungen kommen mußte, ist nicht verwunderlich. Schade, daß der schon über hundert Jahre lang tote Graf sich nicht mehr hat damit auseinandersetzen können. Gut, daß MEYER dies nun vor Ende des 20. Jahrhunderts doch noch getan hat.

Dies Buch ist keine leichte Lektüre. Es ist Theologie und Philosophie zugleich. Wer sich die Mühe macht, es zu lesen, wird sich belohnt finden. Es ist ein wichtiges Stück wissenschaftlicher Forschung und der Auseinandersetzung mit dem Atheismus.

Karlsruhe

Hartmut Beck

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Theodor Ahrens, Süntelstr. 85i, 22457 Hamburg;

Katja Heidemanns, Bockhorner Heide 13, 48291 Telgte;

Dr. Klaus Piepel, Kasinostr. 59, 52066 Aachen.

EDITORIAL

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege Gensichen!

Sie haben vor wenigen Wochen Ihr achtens Lebensjahrzehnt abgeschlossen und im Kreise von Weggefährten, Kollegen und Schülern den Tag feierlich und doch zugleich nachdenklich in Heidelberg begehen können. Es ist mir als Vorsitzendem des *Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e.V.* (IIMF) eine große Freude und Ehre, daß wir Ihnen zu diesem Festtag die verschiedenen Beiträge dieses Festes gebündelt überreichen dürfen.

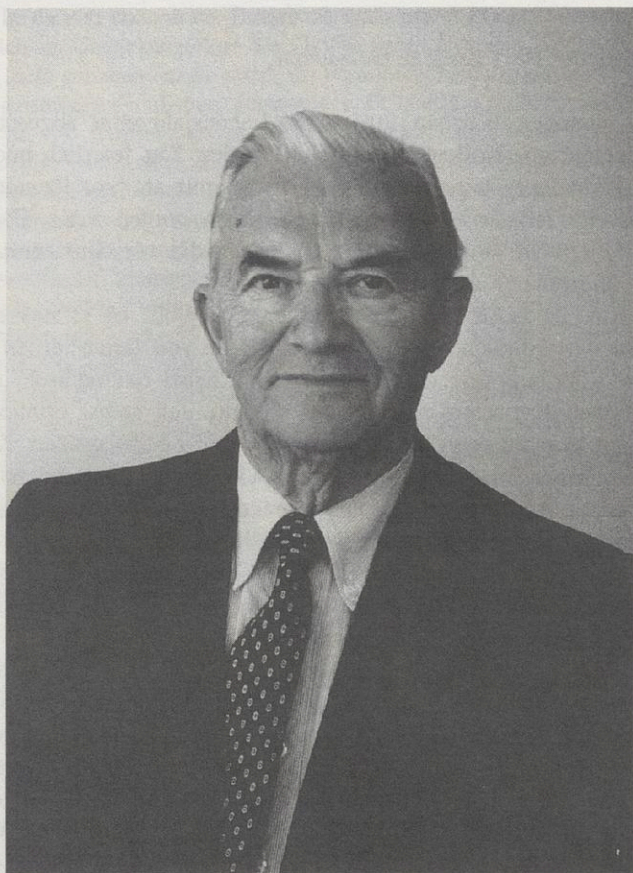
Daß wir dies tun, ist keine Selbstverständlichkeit. Wohl ist es uns ein Zeichen des Respektes und der Dankbarkeit dafür, daß wir gerade von Ihnen lernen durften, wie in heutiger Zeit die Verkündigung des Evangeliums Christi ökumenisch als gemeinsamer Dienst an dem Einen Herrn vollzogen werden kann. Ich selbst erinnere mich nur zu gut, wie Sie mich vor langen Jahren zu einem der ersten großen Konferenzen der International Association for Mission Studies (IAMS) nach Holland eingeladen haben, wo ich damals zu der relativ kleinen Gruppe katholischer Teilnehmer gehörte und doch dann von Anfang an dazugezählt wurde. Vermutlich sind wir uns bei der Gelegenheit zum ersten Mal begegnet. Seither habe ich Ihnen oft zuhören dürfen, wie Sie in Ihrer klaren Art Dinge erläuterten, und dabei erfahren, wie Sie die von Ihnen verfolgten Ziele immer wieder zu einem guten Ende zu bringen bemüht waren.

Sie kennen die Geschichte und sind gerade darum in der Gegenwart stark. Sie haben die verschiedenen Erdteile und Länder der Welt kennengelernt und wissen darum auch, wie aus einer europageführten Kirche Weltkirche werden kann. Sie sind ein Mann der Realitäten und konnten sich vielleicht gerade darum immer für Visionen starkmachen. Sie sind nun achtzig Jahre alt und doch im Grunde jung geblieben. Mögen Sie uns noch viele Jahre gesund und mit klarem Blick und Urteil auf gemeinsamen Wegen im Dienst an Seinem Wort begleiten!

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen von Herzen Gottes Segen.

Bonn, im Mai 1995

Hans Waldenfels



Hans Werner Gensichen

born, im Jahr 1903
Hans Gensichen

LAUDATIO

Hans-Werner Gensichen, den wir heute zu seinem 80. Geburtstag ehren wollen, ist ein Preuße, genauer: ein lutherischer Preuße. Beides, lutherisch und Preuße zu sein, war ihm in die Wiege gelegt. Auch wenn es eher Zufall war, daß er aufgrund kriegsbedingter Umstände in Lintorf bei Osnabrück 1915 im Hause der Großeltern mütterlicherseits geboren wurde, war es doch signifikant, denn durch die Mutter ist er der lutherischen Landeskirche Hannovers verbunden und mit dem hannoverschen Pfarrerstand auf breiter Basis verwandt. Dieser Kirche und ihrem Bekenntnis fühlte er sich stets zugehörig, was durch seine spätere Tätigkeit am Predigerseminar in Loccum verstärkt wurde, aber auch durch die Verbundenheit mit Bischof H. Lilje lebendig blieb. Dennoch, auch wenn in dem großväterlichen Hause noch lange die Welfenflagge gehißt wurde, durch den Vater wurde und blieb Hans-Werner Gensichen Preuße. In einem Pfarrhaus in der Neumark, nahe am Zentrum preußischer Geschichte, wuchs er auf. Zucht, Strenge, Genauigkeit gehörten hier ebenso zum Lebensstil wie Pflichtbewußtsein und Bekenntnistreue. Das prägte ihn zeit seines Lebens. Ein Fest zu seinem 80. Geburtstag sollte es nach seinem Willen eigentlich nicht geben. Er wollte diesen Tag mit seiner Frau irgendwo an fernen Gestaden, in südlichen Gefilden verbringen. Die schwere Glut afrikanischer oder indischer Sonne ist ihm Lebenselixier ebenso wie seiner Frau Anneliese, der ehemaligen Missionsärztin in Tanzania.

Dennoch ist es angemessen, ja notwendig, daß wir heute zum 80. Geburtstag des Jubilars ein wenig seinen Lebensweg verfolgen und die innere Konsequenz des Lebens dieses in der Missionswissenschaft maßgebenden Wissenschaftlers bedenken. Dem Historiker Gensichen ist es eine Werkaufgabe, die Zufälligkeiten, von denen sein Leben ebenso geprägt ist wie das von vielen von uns, im nachhinein in ein gegliedertes Ganzes einzufügen, für uns aber, die wir über viele Jahre an seiner Arbeit partizipieren und von ihr profitieren konnten, hat es einen besonderen Reiz, dieses Lebensmuster zu entdecken.

Zu den Zufälligkeiten seines Lebens gehört es auch, daß er durch die Leipziger Mission vermittelt in den Jahren 1952 bis 1957 an der Divinity School der Tamil Evang. Luth. Church in Tranquebar und bald auch am Gurukul Luth. Theol. College in Madras unterrichtete. Nein, vorgezeichnet war das in seinem Leben nicht, auch wenn er aus einem von der Mission geprägten Hause stammte, denn sein Großvater, ein Freund Gustav Warnecks, war Direktor der Berliner Mission gewesen und hatte an der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 teilgenommen. In seinem Studium in Leipzig, Königsberg und Göttingen spielte die Missionswissenschaft keine Rolle, kaum die Religionswissenschaft, auch wenn er bei Joachim Wach hörte, dem er dann im Herbst 1937 auf dem Schiff noch einmal begegnete, als dieser das Nazi-Deutschland verließ und Hans-Werner Gensichen auf dem Wege zum Princeton Theological Seminary war, wo er, zu Unrecht anfangs von manchen als Nazi-Spion mit Argwohn betrachtet, ein Jahr lang studieren konnte. Hier am Princeton Seminary lernte er mit Studenten aus Asien, Lateinamerika und Afrika bei John A. Mackay, was Oekumene

und was die Mission für das Wesen und Sein der Kirche in der Welt bedeuten. Dort bekam er auch eine wichtige Einführung zum Verständnis des Islam durch den bedeutenden Islamisten S. Zwemer. Wenn es noch eines Hinweises bedarf, so sei er eingefügt: Das Dritte Reich und seine Ideologie sind dem jungen Theologiestudenten nie zur Versuchung geworden, schon deshalb nicht, weil er miterleben mußte, daß sein Vater 1935 wie elf andere Leipziger Pastoren praktisch von der Kanzel herunter von der Gestapo verhaftet wurde, wobei diesem sein Gefängnisaufenthalt eine bleibende Krankheit eintrug, so daß er sich bald vorzeitig pensionieren lassen mußte. Wehrdienst bis 1945, zwischendurch Promotion in Göttingen (1942), dort auch die Habilitation in Kirchengeschichte (1950) sind die weiteren Stadien im Werdegang von Hans-Werner Gensichen. Walter Freytag hatte den jungen Wissenschaftler schon 1948 als Mitarbeiter zum Deutschen Evangelischen Missionsrat nach Hamburg geholt. Die Begegnung mit Walter Freytag sollte bleibende, prägende Kraft haben. Aus Mitarbeiterschaft wurde Freundschaft. Die Mission wurde zentraler Fokus seiner Forschung und Lehre. Zum Religionsgeschichtler aber wurde er erst in Indien, als ihn das Kollegium beauftragte, neben Kirchengeschichte und Dogmatik auch Religionswissenschaft, zumal Hinduismus und Islam zu unterrichten. Indigene Weisheit – wie viele von uns haben sie nicht in Übersee erfahren und davon profitiert! So großzügig das Vertrauen der indischen Kollegen war, wie kleinlich dagegen reagierte die deutsche Universitätszunft. Der Dekan der Göttinger Theologischen Fakultät schrieb ihm nach Indien, er müsse unmittelbar seinen Lehrverpflichtungen nachkommen, sonst müsse man ihm die Lehrbefugnis aberkennen. Natürlich blieb Gensichen in Indien. So aberkannte ihm die Göttinger Fakultät die Lehrbefugnis. Hans-Werner Gensichen lernte Tamil, erarbeitete sich über die Literatur den Hinduismus und wurde zum anerkannten Religionswissenschaftler. Nicht wenige Indologiestudenten Heidelbergs haben später in ihm einen vorzüglichen Tamillehrer gefunden.

In Indien fühlte er sich vor allem als Historiker herausgefordert, der ganz im Sinne seines preußischen Hintergrundes Zufälligkeiten in klare historische Zusammenhänge bringen wollte und konnte. In Tranquebar war er am Ort des Beginns der evangelischen Mission. Hier setzten seine Forschungen an. Tranquebar, B. Ziegenbalg, H. Plütschau – niemand unter seinen späteren Hörerinnen und Hörern in Heidelberg kam an diesen Namen vorbei. Aber Gensichen konnte hier auch Verästelungen seiner Familie, ferne feine Wurzeln aufspüren. So war es ja weniger A.H. Francke, der für die erste Aussendung evangelischer Missionare verantwortlich zeichnete, sondern es waren Berliner Pfarrer, die eine enge Verbindung nach Kopenhagen hatten. Um 1708 noch war es der Berliner lutherische Pfarrer Laurentius Gensichen, der eine »namhafte Geldspende mit einem langen ermunternden Brief nach Tranquebar« schickte.¹ Auf dem Friedhof in Tranquebar ist auch das Grab einer fernen Verwandten, einer geborenen Gensichen. Daß Hans-Werner Gensichen dort auch seine jüngste Tochter begraben mußte, gehört zu den Opfern, die viele Missionarsfamilien gebracht haben.

¹ Vgl. H.-W. GENSICHEN, *Invitatio ad Fraternitatem. 75 Jahre Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (1918–1993)*, Münster 1993, 16.

Von 1957 bis 1983 lehrte Hans-Werner Gensichen in Heidelberg, unterbrochen von drei wichtigen Jahren, in denen er als Afrika-Sekretär für den Theological Education Fund, sicherlich eine der erfolgreichsten oekumenischen Unternehmungen der Neuzeit, arbeitete. In dieser Zeit wurde er nicht nur einer der besten Kenner der afrikanischen Universitäten und Colleges, sondern trug auch wesentlich dazu bei, daß die in eine Sackgasse geratene Indigenisierungsdebatte sich am sozio-politischen Umfeld neu orientierte und im Begriff der Kontextualisierung ein eigenständiges Profil weltweit gewann.

Doch zurück nach Heidelberg. Es war der oekumenischen Weitsicht E. Schlunks zu verdanken, daß neben dem oekumenischen Lehrstuhl auch der missions- und religionswissenschaftliche Lehrstuhl eingerichtet worden war. Doch eine Ausstattung gab es nicht. Da ich selbst 1957 die erste studentische Hilfskraft am hiesigen Lehrstuhl wurde, weiß ich aus eigener Erfahrung, welche Kärnersarbeit es war, aus dem Nichts heraus durch Aufkauf von verschiedenen Bibliotheken, durch Wälzen von Antiquariatskatalogen binnen kürzester Zeit eine wohlausgestattete Bibliothek zu erstellen, die den Ansprüchen eines gediegenen Studiums vollauf genügte. Durch sein stetiges Durchsetzungsvermögen, seine akribische Wissenschaftlichkeit, seine lautere Kollegialität und nicht zuletzt durch seine kirchliche Bindung hat Gensichen der Heidelberger Missionswissenschaft bald eine internationale Reputation verschafft. Dazu trugen nicht unwesentlich eine Fülle von Ehrenämtern bei, sein Engagement als Vorsitzender der Stipendienkommission des Lutherischen Weltbundes und der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (1966–1989), seine Mitarbeit im Kuratorium der Missionsakademie (1966–1989), vor allem aber sein intensives Eintreten dafür, daß 1972 die International Association for Mission Studies gegründet wurde, deren erster Präsident er war (1972–1974).

Als Mitglied der Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst trug Gensichen wesentlich zur theologischen Fundierung der Denkschrift der EKD »Der Entwicklungsdienst der Kirche für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt« (Gütersloh 1973) bei, so daß der in den späten 60er Jahren aufkommenden Tendenz, »Entwicklung« als das neue Wort für Mission zu verstehen, in den Anfängen gewehrt wurde. In seinen Augen wäre das nur Kolonialmission im modernen Gewande gewesen, Mission unter ökonomischen, wenn nicht kapitalistischen Vorzeichen. So uneingeschränkt Gensichen die Entwicklungsaufgabe der Kirche bejahte und theologisch begleitete – mit Mission darf sie nicht verwechselt werden. Mit deutlicher Akzentuierung nannte er darum seine Missionstheologie, sein wichtigstes Werk und ein Standardkompendium missionstheologischen Wissens bis heute, »Glaube für die Welt« (Gütersloh 1971). Mission ist »die entscheidende Dimension des gesamten Lebens der Kirche«, sagte er gern mit K. Rahner.² Gerade darum darf sie nicht mit anderen Aktivitäten der Kirche verwechselt werden, wenn anders die Kirche sich selbst und ihrem Auftrag treu bleiben will. Den Gehorsam des Glaubens in aller Welt aufzurichten (Röm 1,5), dazu ist die Kirche verpflichtet, das ist ihre Teilhabe an der Missio Dei. Weder kann es eine kirchenlose

² Vgl. H.-W. GENSICHEN, »My Pilgrimage in mission«, in: *International Bulletin of Missionary Research* 13 (1989) 167–169, 169.

Mission geben, sagt er gegen J. Chr. Hoekendijk, noch eine missionslose Kirche. Das ist der geheime Leitfaden, der seine zahlreichen missionstheologischen Schriften durchzieht. Doch auch seine vielfältigen historischen Arbeiten sind davon bestimmt. Als lutherischer Theologe ist er davon überzeugt, daß es immer der Rückbesinnung auf das Bekenntnis und die Ursprünge der Kirche bedarf, damit das Zeugnis der Kirche rein und lauter bleibt. Dieser Rückbesinnung dient auch das Symposium im Internationalen Wissenschaftsforum in Heidelberg, dessen Thema sich an eine wichtige Publikationsinitiative von Hans-Werner Gensichen anlehnt: »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte«. Unter diesem Thema steht auch der Gastvortrag von F. Hahn, durch den wir wie durch das ganze Symposium das Werk Hans-Werner Gensichens für uns und andere Wissenschaften neu erschließen wollen.

Ihm selbst aber, dem Jubilar, wünschen wir weiterhin Freude an der Wissenschaft, gute Gesundheit und Gottes Geleit.

Heidelberg, im März 1995

Theo Sundermeier

GESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS ALS MISSIONSGESCHICHTE

von *Ferdinand Hahn*

Meinen Vortrag möchte ich mit einer persönlichen Erinnerung beginnen. Es war im Jahr 1957. Ich war damals Assistent bei Günther Bornkamm, und als Mitglieder des Mittelbaus durften wir am Professorium im Petersstift teilnehmen. Die Besetzung des neuerrichteten Lehrstuhls für Missions- und Religionswissenschaft war vorangegangen, und wir erwarteten gespannt den neuberufenen Lehrstuhlinhaber, der gerade erst aus Indien zurückgekommen war. Frisch und mit wachen Augen trat Hans-Werner Gensichen in den Raum – dieser erste Eindruck ist mir unvergeßlich geblieben. Er machte etwas deutlich, was sich in den vielen Jahren, seit wir uns kennen, immer wieder bestätigt hat: die Energie, die Einsatzbereitschaft und die Zielstrebigkeit des Jubilars. So ist es heute für mich eine Freude und hohe Ehre, an seinem 80. Geburtstag den Festvortrag halten zu können.

1. »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« ist das Thema des heute zu Ende gehenden Symposiums. Damit ist eine sehr wesentliche, oft vernachlässigte Perspektive in der Betrachtung der Kirchengeschichte wie der Missionsgeschichte benannt. Hier werden die Geschichte der Kirche und ihre Mission als Einheit verstanden und dargestellt. Es sind nicht zwei Bereiche oder Aspekte, sondern es geht um die eine Frage, was Christsein in der Welt war und ist. – Daß Kirchengeschichte mit der Geschichte des Urchristentums beginnt, ist unbestritten; aber ist es überhaupt sinnvoll, von der »Geschichte des Urchristentums als Missionsgeschichte« zu sprechen? Ist das nicht eine Tautologie? Ist es bei der urchristlichen Geschichte nicht selbstverständlich, daß sie Missionsgeschichte ist? Ist hier jene Zusammengehörigkeit nicht vorgegeben? Ich denke, es lohnt sich, dem Problem auch im Blick auf die Urkirche ein wenig genauer nachzugehen.

1.1 Vom Neuen Testament her läßt sich von vornherein feststellen, daß Missionsgeschichte nicht nur Verkündigung in anderen Ländern oder Geschichte der Ausbreitung des Christentums ist, auch wenn beides durchaus Berücksichtigung verdient. Bei Mission geht es um das christliche Zeugnis schlechthin und damit um die Grundfrage nach dem Verständnis von Evangelium, Glaube und Kirche. Es ist zuallererst die Frage nach dem Selbstverständnis und der Identität der christlichen Botschaft. Es geht, mit Romano Guardini gesprochen, um die »Unterscheidung des Christlichen«. Nur wenn christliche Botschaft ein lebendiges, vollmächtiges Zeugnis und in ihrer Substanz erkennbar und unterscheidbar ist, wenn das *Specificum Christianum* zum Tragen kommt, ist von Mission im eigentlichen Sinn des Wortes zu reden.

Das *Specificum Christianum* zeichnet sich dadurch aus, daß es nicht innerweltlich ableitbar ist, daß es auch nicht allgemein-religiös begründbar ist, sondern daß es in der

missio Dei gründet und ein ganz eigenes Gottes- und Offenbarungsverständnis impliziert. Es geht um den im Alten Testament bezeugten Gott, der Jesus als den Christus »gesandt« hat und der durch diese Sendung und in ihr erkennbar wird. Entsprechend geht es in der Sendung der Jünger um die Weiterverkündigung dieses Gottes, seines Handelns in Jesus Christus und seines Heils.

Die Sendung und das Zeugnis nehmen konkrete Gestalt in der Welt an durch die Konfrontation mit der realen Wirklichkeit des Menschen. Sie gewinnen eine geschichtliche Dimension, wo die missio Dei anerkannt und angenommen wird, wo Menschen darauf bauen und vertrauen. Zur Kirchengeschichte als Missionsgeschichte gehört daher auch die Frage nach dem Menschen, wie er sich versteht, in welchem Gottesverhältnis er steht und welche Erwartungen er hat. Diese Frage ist aber nicht abstrakt-theologisch zu stellen, sondern als Frage nach dem jeweiligen Selbstverständnis, das ja keineswegs konstant und überall identisch ist. Christliche Botschaft ist eine unmittelbar auf den konkreten Menschen bezogene Botschaft. Damit stellt sich aber sofort als nächste Frage die nach der Lebenswelt, in der der Mensch sich vorfindet, nach den Voraussetzungen, den Implikationen und den bestimmenden Faktoren in sozialer, kultureller und religiöser Hinsicht. Christliche Botschaft ist erst wirklich verstehbar und rezipierbar, wenn sie eingedrungen ist in diese Gegebenheiten und ihre transformierende Kraft erweist.

1.2 Missionsgeschichte ist demnach Geschichte der Kirche, in der es um die Identität der Botschaft angesichts der je konkreten Situation des Menschen und der Welt geht. Sie ist weder eine Dogmen- und Theologiegeschichte im geistesgeschichtlichen Sinn noch eine Sozialgeschichte, in der es nur um die Strukturen gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens geht, oder eine Geschichte der Kirche, die nur die äußeren Ereignisse und Abläufe und deren Motivation aufzeigt, sondern entscheidend ist hier die unlösbare Verschränkung der Frage nach dem *Specificum Christianum* mit der Frage nach dem lebendigen Menschen in seiner jeweiligen Lebenswelt. Unter dieser Perspektive betrachtet ist Missionsgeschichte eben mehr als Geschichte der Ausbreitung des Christentums, so sehr gerade im Zusammenhang mit der Ausbreitung die genannten Fragen zu stellen und zu beantworten sind. Im übrigen werden mit einer solchen Aufgabenstellung der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte nicht zuletzt auch Grundprobleme des Christseins in der modernen Welt sichtbar, und es können dafür richtungsweisende Modelle aus der Vergangenheit ins Bewußtsein gerückt werden. Was ich im folgenden als Neutestamentler dazu sagen kann, ist nicht mehr als eine Skizze, bei der der Blick auf einige beachtenswerte urchristliche Sachverhalte gerichtet wird.

2. Die Geschichte des Urchristentums ist durch zwei wichtige und tiefgreifende Übergänge gekennzeichnet; das ist der Übergang von der aramäisch sprechenden zu der griechisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde und sodann der Übergang von einer überwiegend judenchristlich geprägten zu einer heidenchristlichen Gemeinde. An beiden Beispielen lassen sich Grundprobleme einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte verdeutlichen. Der erste Übergang ist im Neuen Testament für uns greifbar in der Frühgeschichte der »Hellenisten«, der zweite in der Entstehung und den Problemen der Gemeinde von Korinth.

2.1 Mit dem Übergang von der aramäisch sprechenden Gemeinde zu den »Hellenisten« ergab sich nicht bloß das sprachliche Problem der Übersetzung in eine andere Sprache. Mit der griechischen Sprache der »Hellenisten«, der in der westlichen Diaspora beheimateten Juden, war ein eigenes Denken, eine eigene Tradition, eine eigenständige Lebensform und eine besondere Geisteshaltung verbunden, die bei aller Gemeinsamkeit mit den in Palästina lebenden Juden nicht deckungsgleich war. Auch die Tatsache, daß es »Hellenisten« in Jerusalem gab, änderte nichts daran; denn sie hatten ihre eigenen Synagogen, in denen sie die griechische Sprache und ihre Tradition aufrecht erhielten.

2.1.1 Zweifellos gab es nur die eine Botschaft Jesu, von der auch die Hellenisten sich angesprochen wußten, und es war ein und dasselbe Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu, das ihren Glauben begründete. Sicher gab es auch christliche Grundbekenntnisse, die sie mit der aramäisch sprechenden Gemeinde gemeinsam hatten, aber der Verstehenshorizont war nicht in jeder Hinsicht gleich, so daß sich alsbald eine eigene Auslegungstradition ergab. Sprache ist Heimat, wie Schalom Ben-Chorin einmal formuliert hat, und in der Sprache drückt sich ein je eigenes Verständnis von Leben, Wirklichkeit und Glaube aus.

2.1.2 Eine wesentliche Rolle spielte dabei bereits, daß man die Bibel in einer anderen Sprache las. Wie immer es mit den verschiedenen Übersetzungen und mit der Verbreitung der Septuaginta stand, es war eine griechische Sprachtradition, die hier dominierte. Mag die Septuaginta sich noch so sehr an die hebräische Denkweise angelehnt haben, so daß man hier eher von einer Hebraisierung der griechischen als von einer Gräzisierung der hebräischen Sprache reden kann, in jedem Fall war es ein Bibeltext, der unter anderen sprachlichen Voraussetzungen und in einem anderen sprachlichen Kontext stand. Das zeigte sich schon an einem ganz elementaren Sachverhalt wie dem Gottesnamen. Wenn das Tetragramm im Hebräischen oder im Aramäischen durch Ersatzworte, hauptsächlich durch »Adonaj«, wiedergegeben wurde, so hatte das einen anderen Stellenwert als das griechische Ersatzwort »Kyrios«. Hinzu kam noch, daß der im Urchristentum vielzitierte Psalm 110,1 »Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten« in seinem Urtext zwischen dem Gottesnamen »Jahwe« und der Bezeichnung des Angesprochenen mit »Herr« begrifflich unterschied (»Wort Jahwes an meinen Herrn«), was bei dem doppelten »Kyrios« des griechischen Textes gar nicht mehr erkennbar war (»Der Herr sprach zu meinem Herrn«). Lag zudem der Anrede des irdischen Jesus mit »Herr« nochmals ein anderes Wort zugrunde (das aramäische »mar« bzw. »mari«, nicht »adon« wie in Ps 110,1), so waren durch die veränderte Sprachtradition diese Differenzierungen aufgehoben und Jesus wurde nun in die Nähe zu Gott gerückt. Der aramäische Gebetsruf »Maranatha«, »unser Herr, komm!«, bezeichnete noch den Auferstandenen und Wiedererwarteten mit jenem Wort, das zunächst dem irdischen Jesus galt und das speziell die Relation zu den Jüngern betraf. Jetzt stellte sich aber die Frage, in welcher Relation zu Gott als »Kyrios« der auferstandene Jesus steht, wenn auch er als »Kyrios« bezeichnet wird. Der Hymnus in Phil 2,6–11 gibt darauf eine Antwort: Dem zur Rechten Gottes Erhöhten hat Gott selbst den »Namen, der über alle(n) Namen ist«, übertragen, und der »Kyrios Jesus« übt fortan Gottes herrscherliche Gewalt über die Welt aus. Mit der anderen

Sprachtradition der Bibel wurde hier also eine ganz neue Dimension der Glaubensaussage erschlossen.

Was in Phil 2,9–11 über Jesus als göttlichen Kyrios gesagt ist, gilt nicht für den irdischen Jesus. In diesem Hymnus wie in anderen Texten dieser hellenistisch-judenchristlichen Tradition wird eindeutig am Menschsein Jesu festgehalten; er hat sich nach Phil 2,7 entäußert, hat die Gestalt eines Knechtes angenommen, er wurde den Menschen gleich und ist auch als Mensch erfunden worden. »Kyrios« ist Jesus als der von den Toten Auferweckte und zu Gott Erhöhte. Worauf aber in jenem Hymnus Bezug genommen wird, ist sein Ursprung bei Gott selbst. Nicht zufällig wird im Blick auf Jesu Erhöhung in Phil 2,9 ein griechisches Wort gebraucht, das seinen jetzigen Status über den anfänglichen hinaushebt (*ὑπερυψῶν*). Er ist aus dem göttlichen Bereich gekommen und kehrt dorthin zurück, um nun aber in das göttliche Herrschaftsamt eingesetzt zu werden. So werden Erhöhung und Präexistenz Jesu einander zugeordnet. Traditionen über die Präexistenz der Weisheit als einer rettenden Gestalt waren ja den aus dem hellenistischen Judentum stammenden Christen vertraut; man denke nur an die Aussagen über das Wesen und Wirken der Weisheit in Sapiientia Salomonis. Unter dieser Voraussetzung kam es unter den hellenistischen Judenchristen (neben Berichten über eine jungfräuliche Geburt) zu den Aussagen über Jesu Präexistenz, wie das im ersten Teil des vorpaulinischen Hymnus Phil 2,6–8 oder den hymnischen Texten in Kol 1,12–17; Hebr 1,1–4 und Joh 1,1–5 der Fall ist.

2.1.3 Es können noch weitere Beispiele angeführt werden. So überrascht es nicht, daß die lebendige Gegenwart des Erhöhten in den Vordergrund trat gegenüber der Erwartung seiner Wiederkunft. Auch Taufe und Herrenmahl wurden in einen neuen Kontext eingefügt. War die Taufe ursprünglich als Taufe »im Namen Jesu« das Zeichen des Unterstelltwerdens und der Zugehörigkeit zu Jesus, so wurde sie hier alsbald als Initiationsakt verstanden und verbunden mit der Vorstellung von der Eingliederung in den »Leib Christi«. Und ebenso wurde beim Herrenmahl die Teilhabe an den Gaben von Leib und Blut Christi als Wegzehrung derer angesehen, die zum »Leib Christi« gehören. Der Übergang vom semitischen in das griechische Denken bedeutete eben, daß neue Aspekte gewonnen worden sind, die für die theologische Reflexion und die Verkündigung, aber ebenso für die Gottesdienstpraxis erhebliche Relevanz besaßen.

2.1.4 Neben den Veränderungen in den Verkündigungsaussagen und der Gottesdienstpraxis kam es auch zu einer anderen Gemeindeordnung. Während für die aramäisch sprechenden Christen Palästinas der Zwölferkreis zuständig war, stand an der Spitze der »Hellenisten« ein eigener Leiterkreis von sieben Männern, die »voll des Glaubens und des Heiligen Geistes« waren, wie wir aus Apg 6 erfahren. Daß sie durch die Zwölf mit der Witwenversorgung eine quasi gesamtgemeindliche Aufgabe bekamen, ist demgegenüber ein sekundärer Vorgang, durch den der Zusammenhalt gefestigt werden sollte. Wichtiger ist, daß es hier um eine eigenständige Konstituierung einer Gemeinde ging. Das hängt natürlich eng mit der Ekklesiologie zusammen. Für die aramäisch sprechende Gemeinde war die Vorstellung des einen erneuerten Gottesvolkes maßgebend, dem alle Glaubenden angehören. Die Bezeichnung des Gottesvolkes als »qahal« (»qahal jahwe« bzw. »qahal el«) war schon in der Septuaginta mit dem griechischen Wort »ekklesia« wiedergegeben worden. Der Zusammenhang mit dem Alten Testament

war damit keineswegs verlorengegangen, aber der griechische Begriff bezeichnete primär nicht die Gesamtgemeinde, sondern die konkrete Einzelgemeinde. So war die Eigenständigkeit der Jerusalemer Hellenisten ein besonderes Kennzeichen ihres Selbstverständnisses. Eine weitere Veränderung im Bewußtsein kam hinzu: Nicht nur die Eigenständigkeit jeder Gemeinde war wesentlich, sondern darüber hinaus auch die Verschiedenheit gegenüber dem traditionellen Judentum. Verstand man sich im aramäisch sprechenden Judenchristentum als eine Gemeinschaft im Verband des Judentums, so konstituierte man sich jetzt deutlicher als eine eigene religiöse Gemeinschaft, als Sondersynagoge, ohne daß man damit die Zugehörigkeit zum Judentum einfach aufgab. Daß es zum Martyrium des Stephanus und zur Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem kam, ist dafür ebenso bezeichnend wie die Tatsache, daß die hellenistisch-judenchristlichen Gemeindeglieder von Antiochien alsbald »Christianoï«, Christen, genannt wurden (Apg 11,26).

2.1.5 Die aus Jerusalem vertriebenen »Hellenisten« gründeten christliche Gemeinden in Samaria, Phönizien, Zypern und in der syrischen Großstadt Antiochien, wo nun das zweite Zentrum der frühen Christenheit neben Jerusalem entstand (vgl. Apg 11,19–24). Die Hellenisten, die alle aus der westlichen Diaspora stammten, waren gewohnt, nicht nur mit anderen Juden wie in Jerusalem, sondern auch mit Heiden zusammenzuleben. Im Umfeld der hellenistisch-jüdischen Synagogen hatte sich zudem ein Kreis von sog. »Gottesfürchtigen« gebildet, die sich zwar nicht wie die Proselyten beschneiden ließen, wohl aber den jüdischen Monotheismus anerkannten und die jüdische Ethik hochschätzten. Nichts lag näher, als gerade dort das Evangelium zu verkündigen. Das bedeutete nun aber, daß nicht mehr nur den Juden die christliche Botschaft verkündigt wurde, sondern, wie das erstmals bewußt in Antiochien geschah, auch den Heiden. Das war für die Hellenisten ein geradezu notwendiger Schritt, der natürlich alsbald zu einem Konflikt mit der Jerusalemer Urgemeinde führte. Dieser Konflikt wurde noch verschärft, als Barnabas den Apostel Paulus von Tarsus nach Antiochien geholt hatte; denn von ihm wurde diese Entscheidung in einer prinzipiellen Weise theologisch durchdacht. Auf dem Apostelkonvent hat man sich zwar geeinigt, aber doch auf Kosten der engen Zusammengehörigkeit; die Unterschiede zwischen Juden- und Heidenchristen und damit vor allem zwischen der aramäisch sprechenden Urgemeinde und den griechisch sprechenden Gemeinden wurden hervorgehoben. Deshalb sollte Petrus Repräsentant einer Evangeliumsverkündigung unter den Beschnittenen, Paulus deren Repräsentant unter den Unbeschnittenen sein (Gal 2,6–9). Der Versuch des Petrus in Antiochien, sich wenigstens der dort üblichen Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen anzuschließen, mußte wegen Rücksichtnahme auf Forderungen des Herrenbruders Jakobus rasch wieder aufgegeben werden (2,11–14). Petrus gelang es nicht, diesen Tatbestand zu überbrücken, wenngleich er sich danach von Jerusalem gelöst hat und fortan in Kleinasien und Rom tätig war. Sehr aufschlußreich ist in dieser Hinsicht noch das spätere, zwischen Jerusalem und Antiochien vereinbarte Aposteldekret, wonach eine Enthaltung von Götzenopferfleisch, Ersticktem, Blutgenuß und Unzucht gefordert wurde (Apg 15,20.29; 21,29). Damit wurden von Seiten der Urgemeinde kultische Minimalbedingungen für das inzwischen schon selbstverständlich gewordene Zusammenleben von Judenchristen und Heidenchristen aufgestellt.

2.1.6 Es überrascht nicht, daß die Grundentscheidungen der »Hellenisten« für den weiteren Weg der Christenheit maßgebend blieben. Die von Antiochien ausgehende Mission des Barnabas und Paulus in Zypern und Kleinasien ist in diesem Sinn durchgeführt worden (Apg 13–14). Ausgangspunkt waren jeweils die hellenistisch-jüdischen Synagogen unter bewußtem Einschluß der »Gottesfürchtigen«. In gleicher Weise hat Paulus später seine selbständige, von Antiochien unabhängige Missionstätigkeit durchgeführt, wenngleich er sich nicht scheute, das Evangelium auch in Städten mit überwiegend heidnischer Bevölkerung wie Athen und Korinth zu verkündigen (Apg 16–20). Die Tatsache der Verkündigung unter den der Synagoge nahestehenden Heiden hatte auch eine gesellschaftlich-soziale Dimension. Während die »Gottesfürchtigen« im Unterschied zu den »Proselyten« in die Synagogengemeinschaft nicht einbezogen waren, konnten sie in die christliche Gemeinde voll integriert werden. Ein Teil des Erfolges unter den Angehörigen dieser Schicht hängt zweifellos mit der uneingeschränkten Eingliederung in eine religiöse Gemeinschaft zusammen. Gerade in der hellenistischen Zeit, wo viele Menschen keine echte soziale Zugehörigkeit mehr hatten, war die Aufnahme in die christliche Gemeinde von wesentlicher Bedeutung.

2.1.7 Die Orientierung an den Synagogengemeinden mit ihrer heidnischen Anhängerschaft hat nun für die frühchristliche Zeit eine wichtige Konsequenz gehabt: Die Art und Weise, wie die christliche Botschaft hier verkündigt wurde und wie die Probleme der Heiden und Heidenchristen bewältigt wurden, war getragen von der vorangegangenen diasporajüdischen Auseinandersetzung mit dem heidnischen Leben und Denken. Im hellenistischen Judentum war bereits eine intensive Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt erfolgt und eine kritische Adaption vollzogen worden. Eine unmittelbare Konfrontation der Christen mit dem Heidentum und eine eigenständige kritische Rezeption heidnischer Voraussetzungen gab es noch nicht. Das geschah konsequent erst im 2. Jahrhundert bei den Apologeten.

2.2 Immerhin meldete sich bereits das Problem einer Konfrontation christlichen und heidnischen Verstehens. In Korinth lagen die Dinge anders als in Antiochien und den vielen Orten der vorausgegangenen Mission.

2.2.1 Es war hier nicht die griechische Sprache als solche, die Unterschiede schaffte; denn die Botschaft des Evangeliums ist von Paulus in griechischer Sprache verkündigt worden. Es ging vielmehr darum, daß ein und dieselbe Sprache nicht identisch war für den Prediger und die Hörer. Paulus war seinerseits Diasporajude, er lebte in der Sprachtradition des Judentums im Mittelmeerraum und hat in dieser Weise das Evangelium weitergegeben. Er stand in der Kontinuität der »Hellenisten«, auch wenn er sich von Antiochien getrennt hatte, um eine eigene Missionstätigkeit durchzuführen. Entscheidend war deshalb für ihn ein Verständnis der christlichen Botschaft auf dem Hintergrund der Sprach- und Denkweise des hellenistischen Judentums. Das war die tragfähige Voraussetzung der Verkündigung des Evangeliums unter den Juden wie unter den Gottesfürchtigen, die mit der jüdischen Tradition vertraut waren. Anders wurde es in dem Augenblick, wo es zur Begegnung mit Menschen kam, denen diese Tradition fremd war. Das bedeutete in sprachlicher Hinsicht, daß der für das Diasporajudentum selbstverständliche Sprachhintergrund der Bibel in Gestalt der stark vom Hebräischen her geprägten Septuaginta nicht mehr vorhanden war. Es hatte sich inzwischen das

Phänomen einer Eigensprache ergeben, die für die Urchristenheit eine ganz wesentliche Bedeutung erlangt hatte, aber dort nicht mehr oder nur noch eingeschränkt vermittelbar war, wo diese Sprachtradition nicht geläufig war. Hinzu kam natürlich, daß nun auch ein anderer kultureller und religiöser Hintergrund eine Rolle spielte, der das Denken ebenso wie die Lebensweise bestimmte. Die uns beschäftigenden Sachfragen lassen sich vor allem am 1. Korintherbrief erkennen; im 2. Korintherbrief geht es wegen der in Korinth eingedrungenen Gegner wieder stärker um judenchristliche Fragestellungen. Es ist aufschlußreich, die wichtigsten Teile des 1. Korintherbriefes kurz zu betrachten.

2.2.2 Die in Kap.1–4 behandelten Probleme mit Apollos haben sich in Korinth dadurch ergeben, daß dieser eine etwas andere, stärker vom alexandrinischen Judentum geprägte Verkündigungsart hatte, die zumindest einigen Gemeindegliedern besser gefiel, so daß eine eigene Apollosgruppe entstand. Zusätzlich trafen dann noch Nachrichten über Petrus ein, weswegen es zur Bildung einer weiteren Gruppe kam, die sich auf ihn berief. Insgesamt zeigte sich darin die Unsicherheit der jungen Gemeinde im Umgang mit judenchristlich geprägten Traditionen. Aber diese Gruppenbildung, so sehr Paulus sich aus theologischen Gründen dagegen wehrte, hat keine spezifischen Sachfragen enthalten.

2.2.3 Entscheidende Probleme tauchten vielmehr dort auf, wo es um Fragen heidnischer Lebensweise ging.

2.2.3.1 Dabei handelte es sich zunächst einmal um sexuelle Verhaltensweisen und um Eheprobleme. Daß einige Gemeindeglieder weiterhin mit einer Dirne verkehrten, war für Paulus ebenso anstößig wie die intime Verbindung eines Mannes mit seiner Stiefmutter (5,1–8; 6,12–20). Dazu waren in jüdisch geprägten Gemeinden klare Richtlinien vorgegeben, die hier nicht ohne weiteres galten. Der gesamte Problemkreis von Ehe und Ehelosigkeit war eben im heidnisch-hellenistischen Lebensraum anders geordnet und wurde anders beurteilt. Immerhin zeigte die Gemeinde in dieser Hinsicht Bereitschaft, sich von Paulus belehren zu lassen und eine neue Lebensweise zu praktizieren. Darauf weist der in 7,1 erwähnte Brief hin, in dem Fragen zu diesem Thema an den Apostel gerichtet worden sind, die er nun in dem 7. Kapitel seines eigenen Briefes ausführlich beantwortet. Paulus gibt sehr konkrete Anweisungen zu Fragen der Ehe und auch der Ehescheidung, die er unter bestimmten Bedingungen für möglich hält, sowie zu den Voraussetzungen echter Ehelosigkeit, die er selbst zwar bevorzugt, aber als besonderes Charisma nicht zur Norm erhebt. In Korinth galt es, Grundlagen für eine christliche Lebensordnung zu schaffen. Ging es im hellenistischen Judenchristentum vor allem darum, innerhalb vorgegebener Tradition das spezifisch Christliche zur Geltung zu bringen, so mußte jetzt eine ganz neue Tradition begründet und aufgebaut werden.

2.2.3.2 Eine Klärung im Blick auf die Verwendung von Götzenopferfleisch war ebenfalls wichtig. Dabei ging es nicht nur um die Frage, wie man als einzelner Christ und als christliche Gemeinde leben soll, sondern darüber hinaus, wie man sich innerhalb der Gesellschaft, in der man sich befindet, zu verhalten hat. Zunächst einmal war man mit der Tatsache konfrontiert, daß es kein geschächtetes Fleisch gab wie im synagogalen Bereich, sondern daß man Fleisch auf dem Markt kaufen mußte, das generell nach einem heidnischen Ritus geschlachtet war, also in einem weiteren Sinn Götzenopferfleisch war. Für Paulus gilt der Grundsatz, daß es zwar für die Menschen

viele »Kyrioi« in Gestalt von Göttern gibt, daß aber die Glaubenden nur den einen Herrn und den einen Gott bekennen, dem »die Erde gehört und was sie erfüllt«; daher darf Fleisch auf dem Markt gekauft und verzehrt werden (8,4–6; 10,26). Dagegen kam die Teilnahme an einer Opferhandlung oder Opfermahlzeit im heidnischen Tempel keinesfalls in Frage, nicht nur mit Rücksicht auf das Gewissen der Schwachen (8,9–13). Aber zwischen diesen beiden Grenzbestimmungen lag nun noch ein gesellschaftliches Problem, das den Verkehr mit Heiden, speziell die Tischgemeinschaft in einem heidnischen Haus, betraf. Der persönliche Kontakt zu Heiden soll nach Paulus keineswegs aufgegeben werden und braucht es auch nicht, sofern beim Essen nicht ausdrücklich auf den Charakter als Götzenopfermahlzeit hingewiesen wird, wodurch allerdings ein Status confessionis entstehen würde (10,27–31).

2.2.3.3 Es war eine Ethik der Freiheit, die Paulus seiner heidenchristlichen Gemeinde vermittelt hat, allerdings einer Freiheit, die Grenzen hat, weil nicht alles von Nutzen ist und nicht alles dem notwendigen Aufbau der Gemeinde dient, worauf er in 6,12 und 10,23 mit Nachdruck hinweist: »Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist förderlich«. Diese Freiheit braucht man sich nicht durch eine Gesetzlichkeit nehmen zu lassen, wie Paulus in Gal 5 und 6 unmißverständlich erklärt, aber Grenzbestimmungen sind unerlässlich, um wahre Freiheit nicht als Willkür, sondern als Glaubensgehorsam praktizieren zu können.

2.2.4 Neben den ethischen Problemen gab es auch im Bereich des Gottesdienstes Unklarheiten und Schwierigkeiten. Hier mußte ein Weg gefunden werden, um spontane Formen des religiösen Erlebens und des Zusammenlebens in angemessener Weise zu gestalten.

2.2.4.1 War es bei der Feier des mit einer Sättigungsmahlzeit verbundenen Herrenmahls zunächst einmal die notwendige Rücksicht auf die sozial Schwachen, woran Paulus lag, damit sie, die oft nicht rechtzeitig anwesend sein konnten, nicht zurückgesetzt wurden (1 Kor 11,17–22.33f), so verband sich damit zugleich die Frage nach dem rechten Verständnis der Mahlfeier und der Gemeinde als »Leib Christi«, weswegen er mahnt, nicht »unangemessen« (»unwürdig«) das Brot zu essen und den Kelch zu trinken. Wer zum Tisch des Herrn kommt, muß wissen, daß es hier um die Teilhabe an Jesus Christus selbst geht, man darum an ihm schuldig wird, wenn man den Bruder mißachtet (11,23–32). Hier mußten Praktiken, wie sie bei heidnischen Mahlfeiern üblich waren, erst noch in den rechten Sachzusammenhang gerückt werden.

2.2.4.2 Analoges zeigte sich im Zusammenhang mit den Geistesgaben. Hier wurden offensichtlich alle ekstatischen Phänomene mit dem Wirken des Geistes gleichgesetzt und zudem die besonders wirksam in Erscheinung tretenden Charismen allem anderen vorgeordnet. Paulus weist einerseits darauf hin, daß die Ekstase, die es ja ebenso bei heidnischen Gottesdienstes gegeben hat, erst noch eines eindeutigen Kriteriums im Zusammenhang mit dem Christusbekenntnis bedarf, und andererseits, daß alle Charismen gleichrangig sind und sich erst in der gegenseitigen Ergänzung angemessen auswirken (1 Kor 12), was sich in der Gestaltung des christlichen Gottesdienstes klar zeigen muß (1 Kor 14). In jedem Fall hat das Gebot der Liebe den Ausschlag zu geben, womit gleichzeitig auf die Vorläufigkeit aller gegenwärtigen Erkenntnis und Erfahrung hingewiesen ist (1 Kor 13).

2.2.5 Der kritischste Punkt bei den Korinthern war nun allerdings die Auferstehungslehre. Hatten die Athener nach Apg 17,32 weitgehend nur Spott dafür übrig, so hatten die Korinther das Bekenntnis zu Tod und Auferstehung Jesu zwar angenommen, aber im griechischen Sinne als Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mißverstanden. So war für sie die Erwartung der Auferweckung der Toten belanglos, denn mit der Annahme der Heilsbotschaft war ja ihre unvergängliche Seele bereits gerettet. In dem großen Kapitel 1 Kor 15 nimmt Paulus dazu ausführlich Stellung. Für den biblischen Glauben ist die Auferstehung kein natürlicher Vorgang, der im Wesen des Menschen schon angelegt ist, sondern ein Akt der Neuschöpfung durch Gott. Wenn die Auferstehung der Toten in Frage gestellt wird, dann würde das auch die Auferstehung Jesu betreffen, weil diese nur als eine Vorwegnahme der endzeitlichen Totenaufstehung verstanden werden kann. »Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, dann seid ihr immer noch in euren Sünden; auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren« (15,17f). Wenn Paulus zunächst die judenchristliche Tradition von der künftigen Totenaufstehung vermittelt (15,20–28), so bemüht er sich doch anschließend mit der Beantwortung der Frage »Wie werden die Toten auferstehen?«, diese Tradition für Heidenchristen zu interpretieren (15,35–57). Wieder ging es darum, die anderen Voraussetzungen aufzugreifen und zu durchdenken, um der Gemeinde Hilfe zu geben zum rechten Verständnis des Glaubens und des Christseins.

3. Die Geschichte des Urchristentums als Missionsgeschichte konnte nicht im ganzen erörtert werden. Es gäbe noch weitere interessante Beispiele, bei denen es nicht allein darum geht, die christliche Botschaft unter heidnischen Voraussetzungen zu interpretieren, sondern wo umgekehrt heidnische Einflüsse die christliche Botschaft tangiert haben, wie das etwa im Kolosserbrief der Fall ist. Aber die zentrale Aufgabe einer Missionsgeschichte dürfte deutlich geworden sein. Das Fazit kann daher knapp und thesenhaft sein.

3.1 Wenn Kirchengeschichte als Missionsgeschichte betrieben wird, sind drei Aspekte besonders zu beachten.

3.1.1 Zunächst ist nach Sprache und Denkweise zu fragen. Wo immer das Evangelium verkündigt worden ist und verkündigt wird, geschieht das unter ganz spezifischen Voraussetzungen der Vermittlung und des Verstehens. Dabei geht es beim Verstehen nicht nur um Verständlichkeit, so zentral auch diese Komponente ist, sondern vor allem um Rezipierbarkeit und verstehenden Nachvollzug.

3.1.2 Missionsgeschichte betrifft aber nicht nur das durch je verschiedene Tradition geprägte Denken und Verstehen, es betrifft ebenso die jeweilige Lebensweise. Der Mensch einer bestimmten Zeit denkt nicht nur anders, als das für uns heute selbstverständlich ist, er lebt auch anders, hat andere Formen und Gewohnheiten seiner Lebenshaltung und Lebensgestaltung. Entscheidend ist, daß diese adaptiert und transformiert werden.

3.1.3 Die stets unterschiedliche geschichtliche Konstellation und die gesellschaftliche Ordnung und Einbindung spielen dabei eine wichtige Rolle. Der Mensch existiert nicht als einzelner, sondern immer innerhalb einer Gemeinschaft und ist von den Bedingungen, die diese Gemeinschaft vorgibt, in hohem Maße abhängig. Von wesentlicher

Bedeutung ist daher die vom Evangelium ausgehende Kraft, die unter Berücksichtigung solcher Voraussetzungen neue Gemeinschaftsformen ermöglicht.

3.2 Wo Kirchengeschichte als Missionsgeschichte betrieben wird, rücken theologische und praktische Dimension im Blick auf das Christsein und den christlichen Auftrag eng zusammen. Diese Zusammengehörigkeit ist ein besonderes Anliegen des Jubilars, der sich unermüdlich ebenso für grundsätzliche wie für konkrete Aufgaben eingesetzt hat.

3.2.1 Kirchengeschichte als Missionsgeschichte ist die Geschichte der je neuen Gestaltwerdung der christlichen Botschaft, des christlichen Glaubens und christlichen Lebens sowie der christlichen Gemeinde mit ihren konkreten Aufgaben. Sie ist Geschichte der immer neuen Gestaltwerdung des Christlichen unter gleichzeitiger Wahrung von dessen Identität und Kontinuität. Neue Gestaltwerdung kann sich aber immer nur bei einer Rezeption des jeweils Vorgegebenen vollziehen.

3.2.2 Was im Urchristentum an charakteristischen Beispielen aufleuchtet, ist richtungsweisend für die Betrachtung der gesamten Geschichte der Kirche und hat im Zusammenhang mit dieser eine unmittelbare Bedeutung für die Christenheit der Gegenwart, die ja weltweit unter sehr unterschiedlichen Bedingungen existiert. Diese sind nicht nur als äußere Gegebenheiten anzusehen, sondern ebenso ernst zu nehmen wie Botschaft und Glaube selbst. Sie müssen vom Evangelium her transformiert und mit diesem zur Einheit verschmolzen werden. Da die jeweiligen Voraussetzungen verschieden sind, bedeutet das zugleich, daß Vielfalt innerhalb der Christenheit notwendig und unerlässlich ist. Das hebt die Gemeinsamkeit in der einen Kirche Jesu Christi nicht auf, sondern stärkt sie, sofern die entscheidende Grundlage, das *Specificum Christianum*, gewahrt ist und zum Tragen kommt.

DAS MITTELALTER ALS ZEITALTER DER MISSIONSGESCHICHTE

von Adolf Martin Ritter

Daß im Rahmen dieser Festschrift für Hans-Werner Gensichen ein zweiter ausgesprochen kirchenhistorischer Beitrag vorgelegt wird, ist nur recht und billig, in Anbetracht der Tatsache, daß die Anfänge seiner akademischen Laufbahn in der Kirchengeschichte liegen und, nicht minder, daß er bis heute zu den entschlossensten Verfechtern enger Beziehungen zwischen Kirchen- und Missionsgeschichte gehört. Daß es mir zugefallen ist, diesen zweiten Beitrag beizusteuern, ehrt und freut mich besonders, weil Göttingen und der Lehrer Hermann Dörries in unser beider Biographie eine vergleichbar große Rolle spielen. So wird denn auch zumindest der Jubilar mühelos erkennen, wieviel von der Prägung durch den gemeinsamen Lehrer in dem Folgenden verborgen liegt,¹ auch wenn ich mich von den Dörriesschen Themen und Schwerpunkten bewußt entfernt habe.

»Mittelalter« ist bekanntlich als Verlegenheitsbegriff der Humanisten entstanden, zur Kennzeichnung jener »finsternen« Zwischenzeit, welche die eigene lichte Gegenwart von der Erhabenheit des klassischen Altertums trennte und nun endlich zu überwinden war. Einmal eingebürgert, blieb der Begriff, ungeachtet vielfacher Kritik, in Gebrauch; nicht für sich allein, sondern im Rahmen jenes dreigliedrigen Schemas, in dem er entstand, gemeinsam mit Altertum und Neuzeit. Das geschah vor allem, weil mit dem so formulierten Dreischritt »die einzige nichttheologische Einteilung der Geschichte in größere Zeitabschnitte gegeben war«.² Strittig ist heutzutage im allgemeinen nicht mehr der Erkenntniswert und wertneutrale Gebrauch des Begriffs, wohl aber sein räumlicher und noch mehr sein zeitlicher Geltungsbereich. Was den ersteren anbelangt, so wird man sagen müssen, daß das »Mittelalter«, strenggenommen, kein Zeitalter der *Weltgeschichte* sei. Selbst auf die Geschichte des sich auf dem Boden der einstigen Kultureinheit des Römischen Reiches äußerlich und innerlich selbständig entwickelnden Byzanz sowie auf die Geschichte der griechischen und orientalischen Kirchen läßt sich der Begriff des Mittelalters nur bedingt, allenfalls in einzelnen Analogien, anwenden, von dem dritten Kulturbereich, der im ersten Jahrtausend auf dem Boden der antiken Mittelmeerwelt entstand, dem islamischen nämlich, ganz zu schweigen. Dies trifft vor allem deshalb zu, weil dem Osten in seinem unmittelbaren Geschichtserleben und Geschichtsbewußtsein die durch Renaissance, Reformation und Rationalismus heraufgeführten geschichtlichen Umbrüche der Neuzeit fehlen.

¹ Vgl. bes. den zweiten Band der gesammelten Aufsätze von H. DÖRRIES, *Wort und Stunde*, Göttingen 1969, mit Aufsätzen zur Geschichte des Mittelalters.

² F. GRAUS, »Mittelalter«, in: *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*, Bd. 4, 1971, 571.

Schauplatz des Mittelalters ist also zunächst West- und Mitteleuropa, jener Bereich, der annähernd ein Jahrtausend lang unter der Oberhoheit des römischen Bischofs stand, durch eine gemeinsame Kirchen-, Kultur- und Amtssprache, das Lateinische, zusammen- und nach außen abgeschlossen wurde und üblicherweise, mit einem freilich vieldeutigen und im Mittelalter selbst noch nicht gebräuchlichen Ausdruck, als »Abendland« bezeichnet wird. Für die Geschichte dieses »Abendlandes« allerdings, das bis heute, wenn auch heute meist unbewußt, aus dem Vermächtnis der Antike lebt, das ferner bis heute, wenn auch heute meist unbewußt, davon bestimmt ist, daß das römische Reich einmal christianisiert und endlich im Westen durch ein römisch-keltisch-germanisch-slavisches Europa ersetzt worden ist: für dieses »Abendland« im Wechselspiel mit seinen byzantinischen und islamischen Partnern bleibt die Periodisierung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit sinnvoll oder doch wenigstens einer ernsthaften Diskussion würdig.

Schwieriger ist in jedem Falle die Frage nach der *zeitlichen* Abgrenzung zu beantworten. Wie an einem Paradebeispiel ließe sich gerade am »Mittelalter« die Problematik *aller* historischen Periodisierung verdeutlichen. Nur ganz unvollkommen sind die Periodengrenzen, wenn überhaupt, mit festen Daten zu bezeichnen. Vielmehr ist mit breiten Streifen *allmählicher* Veränderung zu rechnen, auch damit, daß der Abbruch des Alten und die Durchsetzung des Neuen in einzelnen Lebensbereichen und Regionen erhebliche Phasenunterschiede aufweisen. Ich kann auf die intensive Forschungsdiskussion um die Periodisierungsfragen, besonders im Hinblick auf das »Mittelalter«, hier jedoch nicht näher eingehen, sondern nur festhalten, daß m.E. mehr als nur *pragmatische* Gründe dafür sprechen,³ die Zeit um 500 bis 600 einerseits, um 1500 andererseits als jeweilige Epochenschwelle zu betrachten. Wohl das durchschlagendste Argument für diese Periodisierung, jedenfalls was die Grenze zum Altertum anlangt, stützt sich auf die Tatsache, daß sich der Schwerpunkt des politischen Geschehens auf den Ruinen des weströmischen Reiches alsbald aus dem Mittelmeerraum auf das Gebiet des heutigen West- und Mitteleuropa verlagerte, mit weitreichenden Folgen, wie man sich denken kann.

Was aber gibt uns das Recht, »den Mittelalterbegriff in die christliche Missionsgeschichte einzubringen, die doch dem Wesen nach in besonderer Weise universal gerichtet ist?« H.-D. Kahl, der in seinem lehrreichen Einleitungsbeitrag zum (einzig erschienenen) ersten Mittelalter-Halbband von »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« (1978, 12) so fragt, leugnet nicht, daß es sich hier um einen Notbehelf handelt, hält diesen Notbehelf jedoch »für vertretbar, solange keine überzeugenden globalen Periodisierungsvorschläge der Geschichte vorliegen«. Und zwar scheint ihm die »Berechtigung, einen im strengen Sinn nur regional gültigen Epochenbegriff ... universal auszuweiten, ... dann gegeben« zu sein, »wenn in dem Teilraum, für den dieser Begriff eigentlich allein gilt, zur fraglichen Zeit Vorgänge und Entwicklungen stattgefunden haben, die unter universalhistorischem Aspekt weit über ihn hinausgewirkt haben«. Dies sei nun »missionsgeschichtlich ganz unzweifelhaft der Fall: im Verlauf der Jahrhunderte, die im

³ Gegen H. BOOCKMANN, *Einführung in die Geschichte des Mittelalters*, München ⁵1992, 13ff.

abendländischen Europa die mittelalterlichen waren, sind die wichtigsten, weil am dauerhaftesten nachwirkenden Missionsleistungen unstreitig im Bereich der abendländischen Kirche erbracht worden, diejenigen nämlich, durch die sich die Basis der schon gegen Ende dieses Mittelalters sich anbahnenden Weltmission formiert« (ebd., 12f). Problematisch an dieser Begründung – von ihrer bedenklichen Nähe zum Konzept einer »Geschichtsschreibung der Sieger« abgesehen! – ist in meinen Augen, daß die »Taufe Rußlands« z.B., die unzweifelhaft nicht (in erster Linie) als eine Missionsleistung des *abendländischen* Europa zu verbuchen ist, an dauerhafter Nachwirkung, auch an Ausstrahlung auf außereuropäische Missionsgebiete, gewiß jedem Vergleich standhält. Daß das Christentum insgesamt im Blick stehen muß, wenn vom »Mittelalter als Zeitalter der Missionsgeschichte« die Rede ist, erscheint mir – von theologischen Gesichtspunkten (Leib Christi!) einmal abgesehen – schon der gemeinsamen Verwurzelung in der Antike wegen als selbstverständlich und keiner weiteren Begründung bedürftig, auch wenn sich auf die Gewichtung auswirken wird und mag, daß »Mittelalter«, wie gesagt, strenggenommen, kein Zeitalter der Welt-, sondern zunächst nur der abendländischen Geschichte ist.

In Verbindung mit dem Gesamtthema »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« könnte das mir gestellte Thema hie und da die Erwartung geweckt haben, es werde (endlich einmal) von einer Erfolgsstory die Rede sein. Gewiß läßt sich (mit J. LeGoff) das »Mittelalter« als europäisch-abendländische »Jugendzeit« bezeichnen – die Reformation hätte, demzufolge, als midlife-crisis zu gelten – und mit Fug und Recht behaupten, es sei »eine Periode lebhaftester Missionsexpansion« gewesen, die »das Christentum, wenn auch nicht allenthalben mit andauerndem Erfolg, weit über die Grenzen der spätantiken christlichen Ökumene hinausgeführt« habe.⁴ Dem steht jedoch gegenüber, daß das Christentum im Verlaufe des abendländischen Mittelalters wohl ebensoviel Land und ebensoviele Anhänger verlor, wie es neu erwarb. Ja, vielleicht war am Ende des Mittelalters die Zahl der Christen sogar geringer und die Ausbreitung des Christentums begrenzter als am Beginn. Denn verloren gingen an den Islam fast die gesamte nordafrikanische Küste, Teile am Nil und in Südosteuropa, das meiste in Kleinasien, Syrien und Palästina und nahezu alles in Persien und Innerasien. Besonders am Schicksal des nordafrikanischen Christentums kann man ablesen, daß die Expansion des Islam keinesfalls nur dem islamischen »Feuer und Schwert« zuzuschreiben war, sondern daß die letzten Ursachen des Verfalls wohl in der gespaltenen Kirche selbst zu suchen sind.

Dafür setzte sich nun freilich das Christentum in Osteuropa und vor allem in Nordwesteuropa auf Dauer fest: unter den Alemannen, Baiern, Thüringern, Hessen, Angeln, Sachsen und schließlich unter den Slawen. Iren und Schotten, teilweise aber auch Burgunder und Franken konnten schon bis zu Beginn des 7. Jahrhunderts als christianisiert gelten; die Nordgermanen folgten mit jahrhundertelanger Verspätung (Island mit dem berühmten Thingbeschuß im Jahre 1000).

⁴ K. SCHÄFERDIEK, Vorwort zu: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* (= KGMG), II 1, 1978, 7.

1. Die beiden ersten typisch »mittelalterlichen« Missions- unternehmungen: die Taufe Chlodwigs und die Angelsachsenmission Gregors d. Gr.

Nach K. Holl⁵ macht es den Hauptunterschied zwischen altkirchlicher und mittelalterlicher Missionsmethode aus, daß im Unterschied zumindest zu den Anfängen des Christentums die frühmittelalterliche Kirche »auf Massenerfolge« abzielt. »Sie sammelt nicht langsam Gemeinde um Gemeinde. Sie will gleich ein Volk, einen Stamm als Ganzen dem Christentum zuführen.«⁶ Die frühmittelalterliche Mission erfolgt mit anderen Worten »von oben nach unten«. Wenn das richtig ist – und ich denke, es ist richtig (unerachtet der Tatsache, daß es Herrscherbekehrungen und in deren Gefolge – früher oder später – so etwas wie »Staats«- oder »Landeskirchentum« auch schon vorher gegeben hat) –, dann ist das erste typische Beispiel »mittelalterlicher« Mission⁷ die Bekehrung des Frankenkönigs Chlodwig (Chlodowech). Bis zu seinem Regierungsantritt (481/82) war noch kein Germanenstamm geschlossen zur *katholischen* Kirche übergetreten. Die Ostgoten (in Italien) unter Theoderich d. Gr. und die Westgoten (im heutigen Spanien) unter Alarich waren »arianischen« Bekenntnisses gewesen. In Gallien wirkten zwar einflußreiche katholische Bischöfe, die in Burgund und anderswo für katholische Strukturen gesorgt hatten; aber noch kein Germanenkönig war zum Katholizismus übergetreten. Angesichts dieser Situation wirkten verschiedene Kräfte auf Chlodwig ein: Sein Schwager Theoderich warb für das gotische System und den »Arianismus«; seine burgundisch-katholische Gemahlin Chlothilde und Bischof Remigius von Reims dagegen versuchten, ihn für den Katholizismus zu überzeugen. Politische und religiöse Fragen verquickten sich unentwirrbar. Eine Vorentscheidung fiel im Kampf Chlodwigs gegen Alarich (496) und damit zugleich gegen die gotische Option, d.h. das Bündnis germanisch-»arianischer« Staaten, in das ihn Theoderich hineindrängen wollte. Chlodwig widersetzte sich dem wohl nicht nur aus Rücksicht auf seine römischen Untertanen, sondern auch und vor allem deshalb, weil er sich in seiner Expansionspolitik nicht beirren zu lassen gedachte, deren Ziele in den alten Kulturgebieten des Südens Galliens lagen und damit in den Reichen der westgotischen Bundesgenossen Theoderichs!

Am Weihnachtstag des Jahres 498 oder 499 (das Jahr ist umstritten; es werden nach wie vor auch 496/497, 506, 507 und 508 genannt), kam es zum Übertritt Chlodwigs zum Katholizismus und zu seiner Taufe. Deren überragende politische Bedeutung wurde bereits von den Zeitgenossen erkannt. *Wie* es dazu kam, schildert die »Frankengeschichte« des Bischofs Gregor von Tours (gest. 593/594), eines schriftkundigen Mannes aus provinzialrömischem Senatorenadel, der auch selbst an der fränkischen Reichspolitik unter den allerdings immer mehr entzweiten Nachfolgern Chlodwigs stark

⁵ K. HOLL, *Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche*, 1912.

⁶ Jetzt in: *KGMG* I, 1974, 13.

⁷ Gegen H.-D. KAHL, »Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters. Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050«, in: *KGMG* II, 1, 1978, 25.

beteiligt war. Der Bericht setzt ein mit der Situation unmittelbar vor der Entscheidungsschlacht gegen die Alemannen (wohl 497), neben den Westgoten die Haupttrivalen Chlodwigs bei der Eroberung Galliens. Diese Schlacht entschied darüber, daß nicht ihnen, sondern den Franken die Aufgabe zufiel, die germanischen Stämme zwischen Alpen und Nordsee zur politischen Einheit zusammenzufassen. Angesichts der drohenden Niederlage gelobt Chlodwig, sich Christus zu weihen, falls ihm dieser den Sieg über die — n.b. Wotan anhangenden — Alemannen verleihe. Nach gewonnener Schlacht zögert Chlodwig freilich, sein Gelübde zu erfüllen. Er fürchtet nämlich die Meinung seines Volkes. Er will die Frage der Annahme des neuen Glaubens dem Votum des Things, der Versammlung der freien Männer, unterwerfen. Erst nachdem dieser seine Zustimmung gegeben hat, begibt sich Chlodwig, »ein neuer Konstantin« (novus Constantinus), wie es bei Gregor bezeichnenderweise heißt, zum Taufbad, um sich dort vom alten Sünden-»Aussatz« reinwaschen zu lassen (die Anklänge an die Konstantin-Silvesterlegende, wie sie dann auch in der frühmittelalterlichen Fälschung der sog. Donatio Constantini Aufnahme fand, sind schlechterdings nicht zu überhören).

So viel zu dem Text (Frankengeschichte, I 30f). Was war nach ihm das Motiv der Bekehrung Chlodwigs? Offensichtlich brachte die Alemannenschlacht (ähnlich wie bei Konstantin die Schlacht an der mulvischen Tiberbrücke) eine innere Wendung: Der selbstgemachten Erfahrung der Kraft Christi folgte *der Mann*, der sich den Einwirkungen anderer lange Zeit so hartnäckig verschloß. Es wird uns mit anderen Worten der *Machterweis als wichtigstes Bekehrungsmotiv* vorgeführt. Nun aber war mit der Bekehrung des Königs offensichtlich nicht auch über die Religion seines Volkes entschieden. Chlodwig fühlte sich vielmehr weder befugt noch in der Lage, in Sachen der Religion Druck auszuüben. Die Entscheidung lag vielmehr beim Thing, dem Rat der freien, waffenfähigen Männer. Und d.h., daß die Frage des Glaubenswechsels des Königs als eine politische Frage betrachtet wurde, nicht als Privatsache, so daß das Für und Wider vorher eingehend mit den Ratgebern und Großen des Volkes erwogen werden mußte. Der Konfessionswechsel des Königs *blieb* auch i.w. ein Politicum, wenn wir Gregors »Frankengeschichte« auch weiterhin Glauben schenken dürfen, ohne nennenswerten Einfluß auf des Königs Sittlichkeit ebenso wie auf die Zustände in seinem Machtbereich, so daß nach der (äußerlichen) »Christianisierung« an (vertiefter) christlicher Mission fast noch alles zu tun blieb. Hier setzte das Werk der Iroschotten und der Angelsachsen an.

Und damit bin ich bei dem zweiten Beispiel, der Angelsachsenmission Gregors d.Gr. Ansatzpunkt war das Land Kent. Dessen König hatte (nach Beda Venerabilis, s.u.) eine fränkische Prinzessin geheiratet, die als Christin von einem fränkischen Bischof begleitet wurde. Von ihm wird der »Mönchspapst« Gregor d.Gr. die Nachricht erhalten haben, daß die Angeln Christen werden wollten. Daraufhin sandte der Papst eine kleine Schar von Mönchen unter Leitung seines Missionsbeauftragten namens Augustinus, die 597 in England landeten. Damit nahm also — nach und neben den Iroschotten — auch das benediktinische Mönchtum erstmals seine Arbeit an der außerklösterlichen Welt auf, mit weitreichenden Konsequenzen für dieses Mönchtum selbst! Schon im folgenden Jahre können die Sendlinge Papst Gregors die erste Massentaufe nach Rom melden. Ihr erster Sitz, Canterbury, ist bis heute trotz seiner Randlage der kirchliche Mittelpunkt

Englands geblieben. Freilich brachen die ersten Missionserfolge jener Mission – der einzigen Germanenmission übrigens, bei der die Initiative von Rom ausging! – zusammen, als Ethelbert von Kent 616 starb. Ein zweiter Missionsvorstoß begann ein Jahr später in Northumberland (Northumbria). Dessen König, Edwin, so berichtet derselbe Mönch Beda Venerabilis in seiner berühmten »Kirchengeschichte der Angeln« (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*), hatte eine Katholikin geheiratet und die Taufe seines Kindes gestattet. Nach einem erfahrenen Machterweis des Christengottes in der Schlacht – (auch das) eine Parallele zu der Bekehrung Chlodwigs – zum Übertritt und zur Taufe entschlossen, machte er gleichwohl – aus denselben Gründen, so ist zu vermuten, wie annähernd 120 Jahre zuvor Chlodwig – die Annahme des neuen Glaubens vom Votum der Großen und Weisen seines Volkes abhängig. Bei der eingehenden Erwägung des Für und Wider ist es nach Bedas Bericht gerade der heidnische Oberpriester, der sich zum Fürsprecher für den Glaubenswechsel macht. Ich zitiere aus Beda Venerabilis, *Kirchengeschichte*, II 13: »Wenn ich, o König, dieses Leben der Menschen hier auf Erden vergleiche mit der langen Zeit, über die wir nichts wissen, dann sehe ich's in einem Bilde: Du sitzt zur Winterszeit beim Mahle mit deinem Gefolge und deinen Dienern. Mitten in der warmen Halle brennt der Herd, draußen aber toben die winterlichen Schnee- und Regenstürme durchs Land. Da fliegt ein Sperling herein und huscht schnell durch die Halle; kaum ist er zur einen Türe drinnen, so ist er zur andern schon wieder hinaus. In der Zeit, wo er im Saale ist, treffen ihn die Winterstürme nicht; aber wenn der kleine Augenblick, wo er Ruhe hat, im Nu verflogen ist, dann entschwindet er, aus dem Winter kommend und in den Winter zurückkehrend, deinen Augen. – So ist auch einigermaßen deutlich, was dieses Leben ist; was ihm aber folgt und was ihm vorausgegangen ist, davon wissen wir nichts. Wenn also diese neue Lehre darüber etwas Sicheres beibringt, dann verdient sie, wie mir scheint, daß wir ihr folgen«.

Dieses eindrucksvolle Votum geht also in Kürze dahin, daß, falls die neue Religion über die Frage nach dem Woher und Wohin des menschlichen Lebens, auf die der Väterglaube keine Antwort wisse, etwas Sicheres bebringe – und der Votant ist offenbar überzeugt, sie tue das –, daß sie dann befolgt zu werden verdiene.

H. Rückert z.B.⁸ hat in diesem Bericht einen Beleg dafür sehen wollen, wie das germanische Heidentum bei den christlichen Sendboten Antwort suchte auf die Frage nach dem Woher und Wohin des Einzel Lebens, auf die Frage nach dem Tode. Dagegen hat W. Baetke⁹ in die geschichtliche Zuverlässigkeit dieses Berichtes starke Zweifel setzen zu müssen gemeint. Habe der Mann wirklich so gesprochen, so sei dabei gewiß schon christlicher Einfluß im Spiele gewesen. Heidnisch-germanisch sei ein solcher Gedanke mit Sicherheit nicht. In Ungewißheit über das Schicksal der Seele nach dem Tod seien die Germanen deshalb nicht gewesen, weil sie eine Seelenvorstellung dieser Art gar nicht kannten; so haben sie sich denn auch über ihr Schicksal nach dem Tode normalerweise keine Sorgen gemacht. Nun, Bildquellen zur germanischen Religion,

⁸ H. RÜCKERT, »Die Christianisierung der Germanen«, wieder abgedruckt in: DERS., *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, Tübingen 1972, 40.

⁹ W. BAETKE, *Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen*, Nachdruck, Darmstadt 1959, 36ff.

etwa die zahlreichen Darstellungen des Totenschiffs auf den (annähernd 300) Bildsteinen der Insel Gotland (5.–11. Jh.), lassen andere Schlüsse zu. Aber selbst wenn Baetke im allgemeinen Recht (gehabt) hätte und folglich in der Tat etwas Richtiges an der Feststellung wäre, daß das Christentum die Germanen erst erlösungsbedürftig machen müssen, um ihnen die Erlösung bringen zu können, so scheint es sich bei den Angelsachsen, und sei es auch erst in einer Übergangszeit, in der ein Einfluß christlicher Gedanken (von Irland wie von den Resten antik-römischen Christentums in England her) keineswegs auszuschließen ist, eben anders verhalten zu haben. Dafür, daß die christliche Mission unter den Angelsachsen zu dieser Zeit in der Tat auf derartige Fragen traf, spricht zum einen die vielfältig bewiesene Vertrauenswürdigkeit des Berichterstatters, Bedas, der, nur wenige Jahre nach dem Abschluß der Christianisierung Englands geboren, ein Mann der zweiten, allenfalls der dritten christlichen Generation gewesen ist. Für die geschichtliche Zuverlässigkeit dieses Bekehrungsberichtes (was den Kern anlangt) spricht zum anderen die gutbezeugte, ja, wenn ich recht sehe, völlig unbezweifelbare Tatsache einer besonders ausgeprägten *Petrusfrömmigkeit* unter den christlichen Angelsachsen. Diese Petrusfrömmigkeit wäre kaum erklärbar, wenn nicht bei diesem Germanenstamm zur Zeit seiner Berührung mit der christlichen Mission die Frage nach dem Tod eine hervorragende Rolle gespielt hätte.

Die im Königsrat getroffene religiöse Entscheidung sahen, wie Beda weiter berichtet, viele auch im Volk als für sich verbindlich an. Daß aber diesen Massentaufen noch keine festen Überzeugungen entsprachen, zeigte die heidnische Reaktion, die hier wie im Königreich Kent dem Thronwechsel auf dem Fuße folgte. Nur im Südosten vermochte sich das römische Kirchenwesen zu halten, bis dann durch irische Mönche die Mission vom Norden aus wieder aufgenommen wurde. Am Ende freilich – auf der Synode von Streaneshalch bzw. Whitby (664) – fiel im Ringen der römischen Weltkirche mit den irischen Heiligen die Entscheidung zugunsten der *römischen* Kirchenform, wobei für den northumbrischen König Oswy bezeichnenderweise der Gedanke den Ausschlag gab, der Zutritt zum Himmel hänge vom Schlüsselamt des Petrus ab (vgl. Beda, Kirchengeschichte, III 25). – Bereits ein bis zwei Generationen später war die angelsächsische Kirche die lebendigste und wirkungskräftigste ihrer Zeit. Also ist auch das Wirken der Iroschotten hier nicht vergeblich gewesen.

2. Die Sachsenbekehrung und das Problem: *Mission und Heidenkrieg im Mittelalter*

An der »Christianisierung« Europas, weit über die Grenzen der alten Mittelmeerwelt hinaus, wie sie in den Jahrhunderten des Frühmittelalters vor sich ging, hat – trotz des leuchtenden iroschottischen und auch des angelsächsischen Beispiels – die Expansionslust »christlicher« Nationen und Staaten, alles in allem, einen größeren Anteil gehabt als das missionarische Pflichtgefühl der Kirche. Politische Faktoren und Motive – etwa das der Selbstbehauptung zwischen den »Machtblöcken« jener Zeit oder der gleichberechtigten Einbeziehung in die »christliche« Fürsten- und Völkerfamilie – spielten,

sowenig spezifisch religiöse Antriebe gefehlt haben mögen, aufs Ganze gesehen die dominierende Rolle. Und auch den kirchlichen Zeitgenossen jener Vorgänge scheint die Differenzierung zumindest umrißhaft bewußt gewesen zu sein. — Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Gewaltanwendung? Und wie ist sie legitimiert worden?

Mit dieser Frage hat sich H.-D. Kahl in seiner schon erwähnten Phänomenologie frühmittelalterlicher Mission (KGMG II, 1, 11–76) eingehend beschäftigt, darauf bedacht, historische Wahrheit zu rekonstruieren und anachronistische Fehlurteile fernzuhalten. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen »Universalreligion« und »Gentilreligion«, macht er darauf aufmerksam, daß sich der christliche Glaubensbote des Mittelalters »immer wieder zuerst vor die Aufgabe gestellt« gesehen habe, »den Nachweis zu führen, daß der von ihm verkündete Gott wirklich auch für das Land und das Volk zuständig und wirkmächtig« sei, an das seine Botschaft herangetragen werden solle; »daß dieser Gott die Fähigkeit und die Macht« besitze, »auch hier fördernden Schutz zu gewähren oder aber unter Umständen zornig zu schaden. Es ist dieser Nachweis, in dem für diese Periode die entscheidende Bedeutung jener immer wieder geübten Zerstörung heidnischer Kultstätten und Kultbilder liegt, dieses so treffend als »Tatmission« charakterisierten Verfahrens, für das« die Fällung der Donareiche durch Bonifatius »nur ein Beispiel unter zahllosen abgibt« (31f). Des weiteren unterscheidet Kahl zwischen »positiver« und »negativer Missionsarbeit«, mit anderen Worten zwischen »Christianisierung« und »Entpaganisierung«, und mißt dieser Unterscheidung eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die Erfassung missionsgeschichtlicher Vorgänge bei. Habe doch schon Augustin »zur Erreichung beider Teilziele durchaus verschiedene Wege für statthaft« gehalten: die Bekehrung selbst, der eigentliche Übertritt, soll nach ihm unter allen Umständen freiwillig erfolgen, soll schon vor der äußeren Taufe innerlich besiegelt sein; in der negativen Arbeit aber sieht Augustinus Gewaltanwendung nicht nur als erlaubt, sondern geradezu als geboten an, wenn auch — wie alle Gewaltanwendung — nur für die öffentliche, nicht für die private Hand; die Skala reicht bei ihm von der Zerstörung heidnischer Kultstätten bis zur Todesstrafe an hartnäckigen Erneuerern heidnischer »Greuel« (41). »Vorbehaltlich mancher noch ausstehender Einzeluntersuchung« werde »man sagen dürfen, daß die augustinische Forderung des prinzipiell im letzten freien Taufentschlusses — unbeschadet aller Gewaltmaßnahmen gegen heidnische Tempel und Haine — bis tief ins Hochmittelalter hinein als kirchliche Norm festgehalten worden« sei; »die Sachsenmission Karls d.Gr. aber, die ein Sohn des betroffenen Volksstammes im 9. Jahrhundert bezeichnend als »Predigt mit eiserner Zunge« charakterisierte ..., — Fälle dieser Art« seien »demnach als Ausnahmen in der Mittelaltermission zu betrachten« und dürften »keinesfalls vorschnell verallgemeinert werden, nur weil sie sich in der Überlieferung stärker hervordrängen, bei den Zeitgenossen also mehr Aufsehen erregten« (42f).

Wohl aber komme man im ganzen von hier aus »zu einer neuen methodischen Differenzierung, die speziell auf dem Felde der positiven Missionsarbeit wichtig wird: Ein »direkter Zwang« (unter unmittelbarer Todesdrohung) ist zu unterscheiden von »indirekter Nötigung« (unter Anwendung sonstiger Repressalien), wobei die Grenze im Einzelfall fließend bleiben« möge; daneben stehe die völlig gewaltlose, völlig friedliche

und freie Bekehrungsarbeit, wie sie besonders dort unumgänglich bleibe, wo ein Land unter heidnischer oder sonst Mission abgeneigter Obrigkeit stehe (43).

Entscheidender ist noch – so Kahl – die Unterscheidung zwischen »Mission« und »innerkirchlicher Nacharbeit«, verbunden mit der Beobachtung, daß im Übergang von der Antike zum Mittelalter »der formale Taufakt als solcher mehr und mehr zur entscheidenden Ziel- und Grenzmarke missionarischer Arbeit« wurde; »und diese Marke wurde an für modernes Empfinden erstaunlich früher Stelle aufgerichtet: er, so schien es den Zeitgenossen, war das, was in erster Linie »den Christen macht«, – selbst der widerstrebend, gegen seinen Willen ihm Ausgesetzte galt vom Augenblick seines Vollzugs an als »Christ« ... Entscheidend beteiligt an dieser Entwicklung war zweifellos die schon früh greifbare, wenn auch erst allmählich fixierte und präzisierte Kirchenlehre, daß der Taufakt dem Menschen einen unverlierbaren »Charakter« einpräge, der den »Gläubigen« vom »Ungläubigen« ... *in statu et habitu* unterscheide« (50). Aus alledem ergibt sich ihm »erneut die methodische Forderung, daß wir in der Anwendung von Begriffen wie »Gewaltmission« und »Zwangschristianisierung« eine sehr viel größere Zurückhaltung zu üben haben als bisher. Bevor wir uns zu ihnen entschließen, gilt es nicht nur, sorgsam zwischen »Christianisierung« und »Entpaganisierung« zu scheiden ...; es muß auch jeweils geprüft werden, ob statt »außerkirchlichem« (und somit allein echtem) Heidentum nicht vielmehr ein »innerkirchliches«, also »apostatisches« vorliegt, demgegenüber das Vorgehen der Kirche, mit ihren eigenen Maßstäben gemessen, gleichfalls wesentlich anders zu beurteilen ist. Man wird nicht zuviel sagen, wenn man behauptet, daß ungenügende Scheidung von »Heidenmission« und »innerkirchlicher Nacharbeit« (oder »Neophytenseelsorge«) neben weitgehender Vermengung der Arbeit am negativen und am positiven Missionsziel den Hauptgrund dafür bietet, daß das bisherige Bild der mittelalterlichen Missionsgeschichte dermaßen weitgehend verzeichnet worden ist im Sinne vermeintlicher Vorherrschaft jener »Predigt mit eiserner Zunge« – ohne gebührende Würdigung der Sonderstellung, die Fällen wie der Sachsenmission Karls d.Gr. in ihrem Verlauf tatsächlich zuzuweisen ist« (58f).

Und damit sind wir endlich bei der Sachsenbekehrung selbst angelangt. Auch bei den Sachsen machten angelsächsische Missionare den Anfang, so wie schon Bonifatius vom Papst die Vollmacht zur Sachsenmission erbeten und die Angelsachsen zur Fürbitte für ihre Stammesverwandten aufgefordert hatte. Die Missionare stießen dabei freilich auch jetzt auf leidenschaftlichen Widerstand, der mehr noch als ihrem Christentum der Tatsache geglont haben wird, daß man Glück und Leben von der Macht der Götter und deren rechter Verehrung abhängig glaubte, weshalb die Antastung der ererbten Religion als unmittelbare Lebensbedrohung erscheinen mußte. Ein Ineinander von Politik und Religion ist auch bei den sächsisch-fränkischen Kämpfen erkennbar, die seit Karl Martells Zeiten immer wieder die Grenzlande hüben und drüben verheerten. Wenn – wie Bonifatius berichtet – bei sächsischen Beutezügen ins Frankenland zahllose Kirchen niedergebrannt wurden, dann war sicherlich nicht allein Zerstörungswut am Werk, sondern mindestens ebenso sehr auch die Hoffnung, mit der Beseitigung der Kultstätten die Siegeskraft der Gegner zu vernichten. Amtliche Förderung erhielt die Mission zuerst nach einem Feldzug Pippins, jenes fränkischen »Hausmeiers«, der den Griff nach der Königswürde getan und die Dynastie der Karolinger begründet hatte. Im

Friedensschluß von 753 gestanden die Sachsen auf sein Verlangen hin auch die Freigabe der christlichen Predigt zu.

Die Sachsenkriege des Sohnes und späteren Kaisers Karls d.Gr., über die einst (in den 30er Jahren) hierzulande ein äußerst heftiger, weltanschaulich bestimmter Streit entbrannte und die damals weithin auf das Bild von der Germanenmission insgesamt abfärbten, sollten zunächst Grenzüberfälle rächen und galten dann der Gewinnung des letzten noch abseits stehenden deutschen Stammes, eben des der Sachsen, für das Frankenreich. Es scheint sich für beide Teile von selbst verstanden zu haben, daß Sieg oder Niederlage auch religiöse Bedeutung haben würden. Daher wurde die »Irminsul«, die Weltensäule und Zeichen sächsischer Stammesherrschaft zugleich war, sofort bei dem ersten Feldzug zerstört (772). Deshalb auch besiegelten, obwohl die Taufen zunächst gar nicht gefordert waren, in den Jahren 776 und 777 zahlreiche Sachsen ihre Unterwerfung »freiwillig« mit der Taufe. Angesichts der im Sieg der fränkischen Waffen erwiesenen überlegenen Macht des Christengottes schien ihnen dies die selbstverständliche Folge des Geschehens zu sein.

Es hatte schon im ersten Jahrzehnt dieses Krieges, von dem Karls Biograph Einhard (Eginhard) in seiner »Lebensbeschreibung Karls d.Gr.« (Kap. 7) sagt, keiner sei von den Franken mit solcher Ausdauer, Erbitterung und Anstrengung geführt worden, und der sich ununterbrochen 33 Jahre hingezogen haben soll, nicht an Rückschlägen für die Eroberer gefehlt. Besonders empfindlich war der Aufstand des Jahres 782, bei dem ein zum Slawenkrieg ausrückendes Frankenheer am Süntel (östlich der Weser, nördlich von Hildesheim) von einem sächsischen Aufgebot vernichtet wurde. Und zum Zeichen, daß Politisches und Religiöses immer als verbunden galten, richtete sich die Schärfe des Schwertes zugleich gegen die Missionare und die Neubekehrten. Furchtbarer aber war noch das Zorngericht des rasch herbeieilenden Karl. Gegen das Votum seiner geistlichen Ratgeber ließ er die als Schuldigen von ihren Landsleuten Ausgelieferten hinrichten. Die Zahl 4500 — so der älteste Bericht in den fränkischen Reichsannalen — könnte, wie die meisten alten Angaben, »übertrieben« (Th. Schieffer) sein. Aber gering war sie sicher nicht, wie die außerordentliche Wirkung auf das Volk verrät. Des weiteren ordnete Karl die Deportation für eine große Zahl von besiegten Sachsen an (Sachsenhausen bei [dem 794 zuerst bezeugten] Frankfurt entstand so). All das hat, wie von einsichtsvollen Männern wie dem gelehrten Theologen Alkuin befürchtet, auch die Kirche und ihre Mission schwer getroffen. Es dauerte drei Jahre, bis der Widerstand gebrochen war und die Missionare daran gehen konnten, das verwüstete Feld in geduldiger Arbeit neu zu bestellen. In Karls Augen freilich wird es sich bei dem »Blutgericht von Verden« um ein Strafurteil für einen Aufstand, nicht um ein Martyrium heidnischer Glaubenszeugen gehandelt haben; allenfalls von einer »innerkirchlichen Apostatenexekution« (H.-D. Kahl) wäre hier zu reden (nach der mit der Taufe besiegelten Unterwerfung zahlreicher Sachsen i.J. 776/777).

3. Die »Taufe Rußlands« als Paradigma byzantinisch-orthodoxer Mission

Von der Slawenmission im Ostsee- und Elbegebiet (unter Wenden, Obodriten, Wilzen usw.) hat der große Slawenhistoriker F. Dvornik einmal gesagt, sie nehme »in den Annalen unserer Kirche keinen Platz ein, auf den die Christenheit stolz sein kann« (The Making of Central and Eastern Europe, 1949, 129). Dieses Urteil müßte wohl *etwas* differenziert werden (nicht zuletzt im Blick auf Brun von Querfurt); aber letzten Endes kann man ihm leider kaum widersprechen. Auch sonst weist die Missionsgeschichte, insbesondere der Slawen, genügend Ereignisse auf, auf die »die Christenheit« keineswegs »stolz sein kann«. Das Wirken der beiden Slawenlehrer und -apostel Kyrill und Konstantin-Method jedoch gehört nicht dazu, sondern verdient noch heute Respekt und Bewunderung, weil sie nicht nur im kirchlich-kirchenpolitischen Kräftespiel ihrer Zeit (zwischen Byzanz, Rom und dem Karolingerreich) überzeugende Apostel der christlichen Einheit waren. Vielmehr ist es ihnen auch gelungen, worum es kirchlicher Mission immer und zuerst gehen müßte: den »Armen« (Benachteiligten, Unterdrückten, in ihrer Identität Bedrohten) »das Evangelium« in ihrer Sprache zu verkündigen. Und wie bereits die Christianisierung Rußlands erkennen läßt, war ihre Tat von unabsehbaren, auch über den religiös-kirchlichen Bereich weit hinausreichenden Folgen.

Machen wir, bevor wir über diesen – in den Quellen alsbald »Taufe Rußlands« genannten – Vorgang selbst sprechen, uns dessen räumliche Dimension klar.

Der Aufstieg des byzantinischen Reiches unter der Makedonendynastie kulminierte in der Taufe des Großfürsten von Kiew durch den byzantinischen Patriarchen (988/989) und seiner Vermählung mit der Kaisertochter Anna, Schwester des (gerade in äußerster Bedrängnis befindlichen) Basileios' II., des »Bulgarentöters«. Patriarchat und makedonisches Kaisertum, die sonst kaum eine Gelegenheit zu gegenseitiger Demütigung verstreichen ließen, waren sich bei der Angliederung Kiews durchaus einig. Nachdem sowohl die abendländische Kirche unter den Ottonen als auch die bulgarische Kirche in der Prägung durch Kyrill-Method sich um die Christianisierung der Kiewer Rus bemüht hatten, war Byzanz der Nutznießer, da ihm die jurisdiktionelle Angliederung gelang, mochte auch der Metropolit von Kiew sehr bald um Selbständigkeit (Autokephalie) gegenüber Byzanz bemüht sein. Die russische Orthodoxie sollte byzantinisch geprägt bleiben. – Wie kam es überhaupt zu dieser Staatenbildung?

Während sich im 6. Jh. West- und Südslawen aus der Vorheimat aller indoeuropäischen Slawen im mittleren Dnjepr- und oberen Donaugebiet lösten, blieben die Ostslawen dort, drangen aber von hieraus, entlang den das Land aufschließenden Flüssen, in das Urgebiet der finnischen Jäger- und Fischerstämme nördlich und nordöstlich von Pskow (Pleskau) und Moskau ein. Im Süden griff die ostslawische Siedlung nicht über die bergende Waldzone von Kiew bis Kazan hinaus. Ein Gürtel von Nomadenvölkern hat die ostslawische Ausdehnung zum Schwarzen Meer bis in die Neuzeit hinein verhindert; das bedeutet, daß die Russen – anders als die Südslawen – niemals auf dem Boden antiker Kultur oder in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft gesiedelt haben. Erst in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s, dann allerdings sofort als

politisch bedeutsame Macht, traten die Ostslawen in das europäische Blickfeld (s.o.). Freilich standen sie zunächst unter der politischen Führung der normannischen (also skandinavischen) *Waräger*, von denen sie auch den Namen »Russen« (»Ruderer«) übernahmen. Dauerhafte normannische Schutzherrschaften dienten einer langfristigen, weiträumigen Durchdringung Rußlands sowie der Absicherung der Route nach Konstantinopel entlang dem »großen Weg«, dem Dnjepr, nach jener Weltstadt, die den normannischen Händlern und Kriegern reichen Gewinn und Sold versprach. 882 vereinigte Oleg (Helgi) die Herrschaftsgebiete von Nowgorod (Holmgard) und Kiew (Könugard) zum Fürstentum Kiew, wo es bereits Ansätze einer byzantinischen und bald auch (in nicht mehr eindeutig zu erkennendem Nebeneinander) deutschen Mission gab. Als erstes Mitglied des Kiewer Herrscherhauses wurde jedenfalls um die Mitte des 10. Jh.s die Fürstin *Olga* (Helga) getauft.

Es waren unmittelbar politische Motive, die dann zur Christianisierung Rußlands führten. Doch stellt das keine Besonderheit der russischen Entwicklung dar. Fast gleichzeitig erfolgte ja unter ganz ähnlichen Vorzeichen auch an anderen Stellen des östlichen Europa der Eintritt in die Familie der christlichen Völker; so in Polen und in Ungarn. Und wie für diese Länder, so ergab sich auch für die Kiewer Rus als nächste Aufgabe der Aufbau eines selbständigen Kirchenwesens. Andernfalls wäre der *politische* Gewinn, den das Abstreifen des heidnischen »Barbarentums« bedeutete, durch die Gefahr kirchlicher und politischer Abhängigkeit von außen bedroht geblieben. Im mittelalterlichen Rußland sind noch verschiedene Versuche unternommen worden, die eigene Kirche unter Umgehung von Byzanz zu organisieren (etwa durch Anlehnung an den Westen oder aber an die bulgarisch-orthodoxe Kirche). Doch *blieben* Byzanz und das Griechentum bestimmend für die Entwicklung von Christentum und christlicher Kirche in Rußland. Nicht mehr in einem wechselseitigen Ausspielen von Ost und West, sondern nur mehr im Kampf um die »Autokephalie« und schließlich um die Ranggleichheit mit Byzanz war die kirchliche Selbständigkeit Rußlands (zunächst allerdings nur des Großfürstentums Moskau [ohne Westrußland mit Kiew]) zu gewinnen.

Die »Nestorchronik« aus dem 12. Jh., ältestes Geschichtswerk russischer Sprache, wie auch die jüngere »Laurentiuschronik« (14. Jh.) beschreiben die Annahme des Christentums byzantinischer Prägung durch Fürst Wladimir (Waldemar) im Jahre 988 als Ergebnis einer Prüfung verschiedener Religionen, wie sie in den umliegenden Ländern vorhanden waren (Islam, Judentum, westliches Christentum der »Deutschen von Rom«). Den Ausschlag für die orthodoxe Option gab, der »Laurentiuschronik« (zum Jahre 6496 [= 987]) zufolge, daß niemand so Gottesdienst zu feiern verstehe, daß man vergesse, ob man sich im Himmel oder auf der Erde befinde. »Denn einen solchen Anblick und eine solche Schönheit gibt es nicht auf Erden. Und wir können nur das eine sagen: Dort weilt Gott bei den Menschen, und ihr (sc. der Byzantiner) Gottesdienst ist besser als der in allen andern Ländern. Wir können diese Herrlichkeit nicht vergessen.« Demnach wäre es weder rein zufällig, noch ausschließlich politischem Kalkül zuzuschreiben gewesen, wenn sich Großfürst Wladimir und seine Bojaren zur Taufe nach dem byzantinischen Ritus entschlossen!

Was ist daran typisch für die byzantinisch-orthodoxe Mission und Missionsmethode? Gewiß ist hier vieles identisch mit dem, was über mittelalterliche Mission insgesamt zu

sagen ist. Und doch sind Unterschiede unübersehbar. Was der Autor der Laurentius-Chronik auf seine Weise zum Ausdruck bringt, scheint für die Mission der byzantinischen Kirche unter den Slawen ganz allgemein zu gelten. In der Zeit, als die Byzantiner unter den slawischen Völkern zu missionieren begannen, befand sich ihre Kirche bereits auf einer Stufe, wo die *Form* in ihr viel, wenn nicht alles bedeutete: diese bestimmte Gestalt des Gottesdienstes, dieser bestimmte Ausdruck des Glaubens, diese bestimmten liturgischen Handlungen und Wendungen, das ist die von Gott gewollte und mit seiner Kraft erfüllte »heilige Ordnung« (*ιεραρχία*). Die byzantinischen Missionare verstanden daher ihre Aufgabe vor allem darin, daß es gelte, die »Barbarenvölker« zur Übernahme und gewissenhaften Nachahmung dieser Ordnung zu erziehen. Das feierliche Zeremoniell, das diesen wie überall in der »Kaiserstadt« (Konstantinopel), Zarigrad, wie sie es nannten, so auch im byzantinischen Gottesdienst entgegentrat, imponierte ihnen am meisten. Sie fühlten sich emporgehoben, mit der jenseitigen Welt schon hier und jetzt verbunden, wenn sie sich das aneigneten und die »göttliche Liturgie« mitfeierten. Dazu kam, daß die griechische Kirche *im Prinzip* nicht herrschsüchtig war, daß sie weniger als die Kirche Roms, im Hochmittelalter zumal, regieren, als vielmehr Gaben spenden wollte. Und wieviele Gaben hatte sie zu übermitteln! Gewiß hatte es der »hellenische« Stolz, der auch in der byzantinischen Kirche fortlebte, lange Zeit schwer, die »Barbarenkirchen« als ebenbürtig anzuerkennen, auch als die Mission vollendet war. Schließlich aber war doch das Ergebnis ihrer Mission nicht eine große, durch rechtliche Bannsätze zusammengehaltene Kirche, sondern – eine Anzahl von »Volkskirchen«.

So versteht es sich, daß das Werk der byzantinischen Kirche stattlich genug war und in der Missionsgeschichte neben dem der abendländischen keineswegs vergessen werden darf: Bulgaren, Serben, Russen haben von Byzanz aus das Christentum erhalten. So versteht es sich auch, daß die byzantinisch-orthodoxe Kirche bei den Völkern, die sie missionierte, etwas zu Wege brachte, um das man sie als Abendländer fast beneiden möchte. Sie hat sich nämlich bei den ihr Zugehörigen wirklich – *beliebt* gemacht.

4. Die nestorianische Missionskirche – Aufstieg und Niedergang

Waren es innerhalb der spätantiken römischen Reichskirche nur wenige, die dem in Ephesus 431 als »Feind der heiligen Jungfrau« und »Lästerer unseres Herrn Jesus Christus« verurteilten und nach Ägypten verbannten Nestorius die Treue hielten, so wurde seine Christologie von der ostsyrischen Kirche auf persischem Boden, die schon 424 ihre volle jurisdiktionelle Unabhängigkeit von der Kirche des byzantinischen Reiches erklärt hatte, auf Synoden der Jahre 484 und 486 zur offiziellen Kirchenlehre erhoben. Kulturell hoch entwickelt, war diese (nestorianische) »Kirche des Ostens« Mittlerin des spätantiken Erbes an den Islam. Dazu war sie, obwohl der Zoroastrismus offizielle Staatsreligion war, die »eifrigste Missionskirche, die die Welt je gesehen hat«. ¹⁰ Besonders lebhaft war die meist von Kaufleuten, aber auch von berufsmäßigen

¹⁰ J. STEWART, *Nestorian Missionary Enterprise*, Edinburgh 1928.

Sendboten getragene Nestorianermission in Zentralasien und in China (vgl. dazu W. Hage, in: KGMG II 1, 360ff). Die erfolgreichste Missionsperiode begann kurz nach der Jahrtausendwende mit der Bekehrung des Stammes der Keräit südlich des Baikal-Sees. Von dort aus drang das Christentum in weitere turktatarische Stämme ein, welche den Kern des von Dschingis-Khan im frühen 13. Jh. begründeten Großreiches bildeten. In diesem Mongolenreich erlebte das Nestorianertum Asiens seine Blüte und kehrte, als die Mongolen China eroberten, auch dorthin zurück: wiederum als Religion von (jetzt turktatarischen) Fremden. Dabei profitierte das nestorianische Christentum (wie andere Hochreligionen auch) von der Offenheit des Schamanismus, nahm aber unter seinen Einflüssen zugleich synkretistische Züge an. Daß es auch auf die Sprachen der unterschiedlichen Völker einging, belegen Reste einer türkischen und iranischen Übersetzungsliteratur. Die Liturgiesprache blieb syrisch: dies wie die Regel, die ostasiatischen Metropolen mit Westasien zu besetzen, waren das Band, das den fernen Osten an der Mutterkirche festhalten sollte. Freilich sollte gerade diese Abhängigkeit vom Westen dann auch den Untergang des zentralasiatischen nestorianischen Christentums beschleunigen.

Lange Zeit hatten die Mongolen im Islam ihren Hauptfeind gesehen, repräsentiert durch die ägyptischen Mamluken, gegen die sie (übrigens unter christlichem Oberbefehl) 1260 zum ersten Mal eine Niederlage erlitten. Danach bemühten sie sich – vergeblich – um ein militärisches Bündnis mit dem Abendland. Nach der letzten Niederlage der Kreuzfahrer gegen die Mamluken und dem Fall Akkos 1291 entschieden sich die Mongolen gegen das Christentum, für den Islam. Und das war der Anfang vom Ende für die nestorianische Missionskirche.

Den raschen Niedergang im Vorderen Orient besiegelte der Mongolenherrscher und programmatische Christenfeind Timur Lenk am Ende des 14. Jh.s, der von Samarkand aus – in entvölkernden Vernichtungszügen, für die die Kopfpyramiden vor den eroberten Städten zum Symbol wurden – den Westen verheerte und dabei die Christen aller Konfessionen dezimierte (bis auf die Armenier und die Georgier). Die Kirchenprovinzen in Zentral- und Ostasien gingen unter, als das von dem »Hinkenden« (Lenk) ohne eindeutiges strategisches Konzept errichtete mongolische Großreich nach seinem Tode rasch wieder zerfiel, alle Fremden aus China vertrieben wurden und die Gemeinden Innerasiens nun der Bindungen verlustig gingen, die sie fest an die Mutterkirche gekoppelt hatten. Als stets unselbständig gehaltener Teil der »Kirche des Ostens« erwies sich das hier nun auf sich selbst gestellte Christentum als kraftlos und verschwand nur zu bald im zentralasiatischen Synkretismus. – Daß die armenische und die georgische Kirche einigermaßen standhielten, verdanken sie wohl nicht zuletzt ihrem Charakter als (Identität stiftende und wahrende) »Volkskirchen«.

ERASMUS VON ROTTERDAM ÜBER DIE WELTMISSION

von Eike Wolgast

Im umfangreichen Œuvre des Erasmus stellen die Ausführungen über die Weltmission nicht mehr als eine Marginalie dar. Sie finden sich in seiner letzten und zugleich umfangreichsten Schrift, die im August 1535 bei Froben in Basel erschien: »Ecclesiastae sive de ratione concionandi libri quatuor« – »opus recens nec antehac a quoquam excusum«, wie werbend auf dem Titelblatt hinzugefügt ist. Vor Beginn des ersten Buches ist der Titel leicht variiert und erweitert wiederholt: »Ecclesiastes sive concionator evangelicus. De dignitate, puritate, prudentia caeterisque virtutibus ecclesiastae liber primus«.¹ Der »Ecclesiastes« des Erasmus war nach dem Urteil Huizingas für ihn »mehr als irgend ein anderes (sc. Werk) das Resultat und die endgültige Darstellung seines moraltheologischen Denkens«;² O'Malley hat ihn gewürdigt als »a strikingly original work. Nothing like it had ever been attempted before. Erasmus was the first person to utilize in such a work the whole history of Christian preaching, and to do so with incomparable mastery.«³

Die Entstehungsgeschichte des Buches reicht weit zurück. Nach der Abfassung des »Enchiridion militis Christiani« (1501) und der »Institutio principis Christiani« (1515) gab 1519 Jan Becker, damals Dekan von Zanddijk, Erasmus die Anregung, jetzt auch einen Predigerspiegel zu schreiben.⁴ Im Widmungsbrief an den Augsburger Bischof Christoph von Stadion erklärte Erasmus selbst, er habe »ante complures annos« die

¹ Kritische Edition von JACQUES CHOMARAT, in: *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami* Bd. V, 4 und 5 (1991/94); den Widmungsbrief an den Augsburger Bischof Christoph von Stadion vgl. auch in: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. by P.S. ALLEN, Bd. 11, Nr. 3036. Der Brief trägt das Datum 6. Aug. 1535, obwohl in ihm der Tod von John Fisher und Thomas Morus erwähnt ist, von dem Erasmus erst nach dem 24. Aug. 1535 erfuhr (vgl. ALLEN Nr. 3048, 56ff. Am 31. Aug. 1535 beklagte er dann den Tod von Morus; vgl. Nr. 3049, 160ff). FROBEN druckte 1535 eine Folioausgabe (2.600 Exemplare), der er 1536 eine Oktavausgabe (»denovo ab autore recognitum, sed cum indice accuratior quam antehac et copiosior«) folgen ließ. Die Titelblätter der beiden Auflagen vgl. zu Beginn von *Opera Omnia* V, 4 bzw. V, 5. Weitere Ausgaben folgten 1536 und 1540; vgl. *Opera Omnia* Bd. V, 4, 28; ALLEN, Bd. 11, 189f. Die Ausführungen über die Mission veröffentlichte in Übersetzung SCHMIDLIN in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 4 (1914) 3ff; wiederabgedruckt bei W.P. ECKERT, *Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung*, Bd. 2, Köln 1967, 494ff. Über die Schrift vgl. C. AUGUSTIJN, in: *TRE*, Bd. 10 (1982) 11; M. GRÜNWALD, *Der »Ecclesiastes« des Erasmus von Rotterdam. Reform der Predigt durch Erneuerung des Predigers*, masch.-schriftl. theol. Diss., Innsbruck 1969; R.G. KLEINHANS, »Ecclesiastes sive de Ratione Concionandi«, in: R.L. DEMOLEN (Hg.), *Essays on the Works of Erasmus*, New Haven-London 1978, 253ff; J.W. O'MALLEY, »Erasmus and the History of Sacred Rhetoric: The Ecclesiastes of 1535«, in: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 5 (1985) 1ff; ferner die Biographien von HUIZINGA, BAINTON und AUGUSTIJN.

² J. HUIZINGA, *Erasmus*, Basel 1958, 203.

³ J.W. O'MALLEY, *Erasmus and the History of Sacred Rhetoric*, 13.

⁴ Vgl. ALLEN Nr. 932, 16ff. Über Becker vgl. *Contemporaries of Erasmus*, Bd. 1, Toronto-Buffalo-London 1985, 115f.

Abfassung des Buches zugesagt, aber »nec serio ... nec satis ex animo« (29, 4ff).⁵ Zwar legte er sich eine Notizensammlung an, zögerte aber wegen der Schwierigkeiten des Themas trotz vielfachen Drängens, da er hoffte, jemand anders werde die Aufgabe übernehmen.⁶ Seit 1533/34 war er dann mit dem Buch beschäftigt;⁷ um die Drucklegung zu überwachen, kehrte er im Mai 1535 aus Freiburg, wo er seit 1529 gelebt hatte, nach Basel zurück.

Ausgangspunkt der Schrift⁸ war die Frage: »Unde ... in plurimorum pectoribus adeo friget Christus, ne dicam extinctus est? Unde sub Christiano nomine tantum paganitatis, nisi ex inopia fidelium ecclesiastarum?« (32, 79ff). Diesem Mangel sollte der Predigerspiegel bzw. die Predigtlehre abhelfen. Die Antwort auf seine Frage suchte Erasmus bei den geistlichen und weltlichen Obrigkeiten sowie dem Klerus, die gegenüber der Aufgabe der rechten Predigt und der Ausbreitung des Wortes Gottes versagten. Im ersten Buch des »Ecclesiastes« erörterte er den gegenwärtigen Verfall der Predigt, für den er die Schuld den Bischöfen gab. Sie kamen zumeist ihrer Predigtpflicht nicht nach, trotz der Beispiele bei den Vätern (Gregorius, Basilius, Chrysostomus, Augustin), von denen einige auch mit schwachen Kräften ihre Aufgabe erfüllt hatten, und bei den Zeitgenossen – Erasmus nannte hier den verstorbenen Erzbischof von Canterbury William Warham⁹ und seinen Freund John Fisher, Bischof von Rochester, der ihn besonders zur Abfassung des »Ecclesiastes« gedrängt hatte und dessen Tod Erasmus ebenso wie den von Thomas Morus im Widmungsbrief beklagte, ohne jedoch mit einem Wort auf die Umstände dieser Todesfälle einzugehen.¹⁰

Die Dekadenz der Predigt in der Gegenwart führte Erasmus auf die unchristliche Orientierung der meisten Zeitgenossen zurück. Macht- und Besitzgier waren zu obersten Werten geworden statt der früheren »vivida et operosa charitas. ... Vae deliciis nostris et horum temporum moribus« (144, 281f; 146, 290f). Dadurch war die Christenheit in den traurigen und bedrängten Zustand gekommen, in dem sie sich jetzt befand. Demgegenüber entwarf Erasmus ein umfassendes Bild von den Aufgaben des Predigers, und in diesem Kontext beschäftigte er sich auch mit der besonderen Pflicht zur Weltmission.¹¹ Leitmotivisch durchzieht diese Passagen das Gleichnis von der Ernte und der Notwendigkeit, Arbeiter in die Ernte zu schicken (Lk 10,2), oder, was Erasmus angesichts des gegenwärtigen Zustands von Christenheit und Welt vorzog, das Gleichnis vom Sämann (Mt 13,24ff) – denn: Wieviele Äcker gab es in der Welt, auf

⁵ Hier und im folgenden wird nach der kritischen Edition in *Opera Omnia* V, 4 zitiert.

⁶ Die Entstehungsgeschichte ist von J. CHOMARAT in der Einleitung zur Edition nachgezeichnet; vgl. *Opera Omnia* Bd. V, 4, 3ff. Vgl. auch M. GRÜNWALD, *Der »Ecclesiastes« des Erasmus von Rotterdam*, 4ff.

⁷ Die fast wörtliche Übernahme einiger Wendungen aus dem Brief an Damiano de Gois vom 25. Juli 1533 (ALLEN Nr. 2846) könnte darauf hindeuten, daß Erasmus noch in jenem Jahr mit der Abfassung begonnen hat.

⁸ Eine genaue Aufschlüsselung des Inhalts vgl. bei M. GRÜNWALD, *Der »Ecclesiastes« des Erasmus von Rotterdam*, 14ff, sowie *Opera Omnia* Bd. V, 4, 8ff. Erasmus selbst gibt eine Übersicht im Widmungsbrief; vgl. ebd., 30, 50ff.

⁹ Vgl. 140, 3ff.

¹⁰ Vgl. 32, 90ff. Die Verhaltenheit der Klage über den Tod Fishers und Morus' erklärt sich offenkundig daraus, daß Erasmus aus England eine Pension bezog. Damiano de Gois machte ihm denn auch Vorwürfe, er habe zu wenig gesagt; vgl. ALLEN Nr. 3085, 18ff. Ebenso reagierte der Augsburger Bischof Christoph von Stadion in seiner Antwort auf die Widmung (vgl. unten Anm. 33).

¹¹ In der modernen Ausgabe 144–154 (Zl. 281–424).

die noch niemals der Same des Evangeliums ausgestreut worden war oder doch nur so, daß als Ergebnis mehr Unkraut als Weizen wuchs.

Erasmus begann seine Ausführungen über die Weltmission mit einer pessimistischen Feststellung: »Audimus quotidianas querimonias deplorantium collapsam christianam religionem eamque ditionem, quae quondam complexa est universum terrarum orbem, in has angustias esse contractam« (146, 302ff).¹² In kunstvoller Steigerung wurden dann die Missionsfelder beschrieben (vgl. 146, 309ff), wobei Erasmus die Eurozentriertheit der christlichen Kirche verwarf, indem er auf die Proportionen aufmerksam machte: »Orbis minima pars est Europa« (146, 309). Zunächst nannte er die dem Christentum an Türken und Juden verlorengegangenen Gebiete, den früher blühendsten Teil des göttlichen Ackers, Griechenland und Kleinasien. Von Asia minor wurde der Blick auf Asia maior mit Palästina und auf Afrika gelenkt, jedesmal mit der rhetorischen Frage: »Quid nostrum est?« (146, 313f). Über die der christlichen Religion wiederzugewinnenden Gebiete hinaus machte Erasmus auf die Naturvölker aufmerksam, da er überzeugt war, daß es in diesen Gegenden – gemeint ist Asia maior und Afrika – noch »populi rudes ac simplices« (148, 315; vgl. 330) gab, die durch Entsendung von Predigern zum Christentum bekehrt werden könnten.

Ging es bis dahin um geographische Räume, die den Zeitgenossen vertraut oder wenigstens einigermaßen bekannt waren, so weitete Erasmus die Dimension aus mit dem Hinweis auf die Neue Welt, wenn er sie auch nur mit einem einzigen Satz erwähnte: »Quid quod quotidie regiones hactenus incognitae reperiuntur ferunturque superesse, quo nullus adhuc nostratium pervenit?« (148, 316f). Danach kehrte er sofort in den unmittelbaren Erfahrungsbereich seiner Leser zurück, indem er als weiteres Missionsfeld die »infinita Judaeorum vis nobis admixta« (148, 318f) benannte, ferner die faktischen Heiden, die sich mit dem christlichen Namen nur tarnten, und schließlich »tantae schismaticorum et haeticorum phalangae« (148, 320). Die Mission unter den verstockten (»obstinatus«) Juden und verhärteten (»obduratus«) Ketzern (150, 342) fand Erasmus freilich weit schwieriger als die Zähmung eines wilden Tieres.

Nachdem so die Missionsfelder, die Äcker, die der Saat des Wortes Gottes harren, vorgestellt worden waren, erörterte Erasmus die für die Prediger erforderlichen Qualitäten (148, 321ff). Er skizzierte einen Tugendkatalog des Missionars, der allerdings sehr konventionell ausfiel. Notwendig waren das Freisein von aller menschlichen Begierde; Enthaltensamkeit; der Eifer, sich ohne materielle Entschädigung um alle verdient zu machen; unerschütterliche Geduld; beständige Spannkraft des Geistes auch in Bedrängnissen; freundliche Bescheidenheit und Freisein von Arroganz (152, 383ff). Die Prediger mußten »gnavi ac fideles« (148, 321) sein, da sie die Aufgabe hatten, guten Samen auszustreuen und Unkraut auszutilgen, gute Stecklinge zu pflanzen und schlechte auszureißen, das Haus Gottes zu bauen und Bauwerke, die nicht den Fels Christus zum Fundament hatten, zu zerstören, die reife Saat zu mähen und die Seelen für Gott zu sammeln. In diesem Zusammenhang mahnte Erasmus, wie noch mehrfach in den Missionspassagen, eindringlich, daß Mission unvereinbar sei mit Habgier.

¹² Die Formulierung »religio Christiana contracta in angustias« begegnet bereits wörtlich 1533; vgl. ALLEN Nr. 2846, 113f.

Christianisierung vertrug sich nicht mit Kolonialisierung, jedenfalls nicht mit der Art von Kolonialisierung, wie sie in seiner Zeit Praxis war. Die Prediger sollten die Ernte für Christus, nicht für sich, einbringen, die Seelen für Gott sammeln und nicht die Schätze für sich selbst.¹³ Die Völker mußten mit Güte für Christus gewonnen werden, nicht aber mit der Aussicht, in Sklaverei und Ausbeutung geführt zu werden.¹⁴ Erasmus wies auf Apg 20,35 hin als Richtschnur für das Verhalten von Predigern und christlicher Obrigkeit: »Potius dare quam eripere.« Habgier und Herrschsucht wurden von ihm dafür verantwortlich gemacht, daß der christliche Glaube so sehr zurückgedrängt worden sei.¹⁵

Das Versagen der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten verdeutlichte Erasmus an zwei Beispielen. Er wies auf die Gesandtschaft hin, die der äthiopische König David IV. – »Aethiopiae rex, quem vulgus appellat ›Pretre Jan‹« (148, 325f) – 1533 an den Papst geschickt hatte. Sie habe den Gehorsam der Kirche des Königreichs gegenüber dem Heiligen Stuhl erklärt, aber auch beklagt, daß sie von Rom so lange vernachlässigt worden sei.¹⁶ Die Information über die äthiopische Gesandtschaft hatte Erasmus einem Brief des Paduaner Juristen Viglius Zuichemus¹⁷ vom 22. Februar 1533 entnommen.¹⁸ Viglius hatte Erasmus allerdings nur das Faktum des Empfangs berichtet, nicht jedoch die Klage. Stattdessen fügte er seiner Nachricht hinzu, daß die meisten glaubten, es handle sich um eine bloße Finte Clemens' VII., um durch diese Inszenierung die Versammelten, insbesondere die zahlreiche deutsche Begleitung des kurz zuvor in das Kardinalskollegium eingeführten Bischofs von Trient, Bernhard Cles, zu beeindrucken und sich damit größere Reputation zu verschaffen. Diese zynische Interpretation griff Erasmus nicht auf, fügte aber stattdessen von sich aus die indirekte Anklage gegen die Kurie wegen Vernachlässigung ihrer geistlichen Pflichten hinzu, die er der Gesandtschaft in den Mund legte.

Als zweites Beispiel für schuldhaftes Versagen der Christen gegenüber ihrer missionarischen Aufgabe nannte Erasmus die Lappen, »Pilapii, Scythiae septentrionalis populus mire simplex ac rudis« (148, 329f). Mit der kurzen Darstellung des Geschicks der Lappen wurde eine Zusage eingelöst, die Erasmus einem seiner Briefpartner, dem Portugiesen Damiano de Gois,¹⁹ 1533 gegeben hatte.²⁰ Dieser hatte ein Büchlein »Legatio presbyteri Ioannis« verfaßt, dem ein Vorwort an Johann Magnus, den im Exil lebenden Erzbischof von Uppsala, beigegeben war.²¹ Darin hatte de Gois auf die schlechte Lage der Lappen, die zum größeren Teil der Diözese von Uppsala angehörten, aufmerksam gemacht. Sie könnten leicht zum Christentum bekehrt werden, wenn

¹³ Vgl. 148, 324f und die entsprechenden Mahnungen und Klagen 144, 282f; 148, 331f; 155, 417f.

¹⁴ Vgl. dazu auch ALLEN Nr. 2846, 112ff.

¹⁵ Vgl. auch ALLEN Nr. 2846, 112ff: »Avaritia et imperandi libido« sind der Grund, »quod religio Christiana in has sit contracta angustias.«

¹⁶ Vgl. 148, 325ff und 149 Anm. zu Zl. 325.

¹⁷ Vgl. *Contemporaries of Erasmus*, Bd. 3, Toronto–Buffalo–London 1987, 393ff.

¹⁸ Vgl. ALLEN Nr. 2767, 46ff.

¹⁹ Vgl. *Contemporaries of Erasmus*, Bd. 2, Toronto–Buffalo–London 1986, 113ff.

²⁰ Vgl. ALLEN Nr. 2826, 31ff.

²¹ Vgl. ALLEN Bd. 10, 251f.

ihre christlichen Herren die Ausbeutung verminderten und die Predigt des Evangeliums erlaubten. Diese Erlaubnis wurde jedoch verweigert, weil die Obrigkeit, wie de Gois Erasmus wissen ließ, fürchtete, daß die »simplices et bruti«, durch die Predigt und das Zusammensein mit Christen aufgeklärt (»facti prudentiores«),²² die weitere Leistung von Abgaben verweigern würden. Damiano de Gois hatte Erasmus eindringlich aufgefordert, diesen Skandal aufzudecken und durch seine Autorität die Tyrannen und Seelenmörder zu bewegen, die Seelen der Lappen nicht so gleichgültig zugrunde gehen zu lassen.²³

In seiner Antwort vom 25. Juli 1533 beklagte Erasmus das Verhalten der Obrigkeiten allgemein, die die Christenheit aus Habgier und Herrschsucht ruinierten, und fügte sententiös hinzu: »Multo aliud est negotiari, aliud pietatis negotium agere.«²⁴ Auch in seinem Brief an Damiano de Gois vom 11. März 1534 kam Erasmus auf dessen Bemerkung über die Lappen zurück und versprach, sich der Sache anzunehmen: »De Pylapii facturus eram, quod volebas, sed me fefellit typographus non in hoc tantum.«²⁵ Er hatte schon dafür gesorgt, daß der Widmungsbrief von de Gois übersetzt und einer deutschen Ausgabe der »Legatio presbyteri Ioannis« beigegeben wurde. Im »Ecclesiastes« griff er die Informationen des Portugiesen auf, blieb aber im Hinblick auf die unterdrückende und glaubensbehindernde Obrigkeit sehr vage; er nannte weder den Erzbischof von Uppsala noch den schwedischen König Gustav Wasa als Verantwortlichen, sondern begnügte sich mit der indifferenten Floskel, »a nescio quibus principibus christianis teneri ditione« (148, 330f). Auch das angebliche Predigtverbot umschrieb er lediglich in kontrastierender Stilisierung: »Durum iugum humanum« und »suave iugum Christi«, »spoliari bonis externis« und »ditari opibus evangelicis« (148, 331ff).²⁶

An diese beiden Beispiele knüpfte Erasmus Gedanken über das Verhalten weltlicher und geistlicher Herren, die die Ausbreitung des Evangeliums behinderten. Während die weltlichen Herrscher wilde Tiere für die unterschiedlichsten Zwecke, vor allem aber zu ihrem Vergnügen, zähmen ließen, sah sich der »monarcha Ecclesiae« (148, 340) nicht in der Lage, Mittel zu finden, um die Menschen für Christus zu gewinnen, was doch wohl, so der unausgesprochene Gedanke des Erasmus, seine Hauptaufgabe sein sollte.

²² ALLEN Nr. 2826, 54f.

²³ Die Nachricht, daß Bischöfe durch mangelnden Eifer in der Seelsorge und durch unerträgliche kirchliche Steuern das Christentum bei den Lappen nicht hätten aufkommen lassen, verbreitete erstmals der Humanist Jakob Ziegler in seiner 1532 gedruckten Beschreibung des Vorderen Orients und Skandinaviens; vgl. K. SCHOTTENLOHER, *Jakob Ziegler aus Landau an der Isar*, Münster 1910, 350f. Damiano de Gois griff sie auf. 1540 verfaßte er eine »Deploratio Lappianae Gentis« in Form eines Briefes an Paul III., in der er berichtete, er habe bei einem Besuch in Freiburg mit Erasmus über das Lappen-Problem gesprochen, wobei Erasmus versprochen habe, ein »iustum volumen« zu diesem Thema zu schreiben. Er sei aber gestorben, bevor er dies verwirklicht habe; vgl. ALLEN Bd. 10, 274 Anm. zu Zl. 117. In seinem Brief an Damiano de Gois vom 18. Aug. 1535 erwähnte Erasmus die »Pilapii«, ohne darauf hinzuweisen, daß er in seinem Buch für sie eingetreten war; vgl. ALLEN Nr. 3043, 26. Auch de Gois geht in seinem Schreiben an Erasmus vom 26. Jan. 1536 zwar auf den Widmungsbrief zum »Ecclesiastes« ein, reagiert aber nicht auf die Sätze über die Lappen; vgl. ALLEN Nr. 3085, 21ff.

²⁴ ALLEN Nr. 2846, 106.

²⁵ ALLEN Nr. 2914, 28f.

²⁶ In seinem Brief an Damiano de Gois vom 25. Juli 1533 hatte Erasmus im Zusammenhang mit den Lappen ähnliche Gegenüberstellungen vorgenommen: »Spoliari externis bonis« – »nec sini internis bonis ditescere«; ebenso nannte er das »humanum iugum« und das »suave iugum Christi«; ALLEN Nr. 2846, 98f.

Jedes wilde Tier ließ sich durch Güte und Wohlwollen zahm machen, wieviel mehr mußte dies für die Heiden gelten.²⁷ Dennoch waren diese wie irrende Schafe ohne Hirten, da niemand zu ihnen geschickt wurde mit der Lehre der »*philosophia christiana*« (150, 345). In diesen Zusammenhang stellte Erasmus dann die ihm von de Gois übermittelte Nachricht²⁸ über die Lappen: Christliche Fürsten, die Heiden unterwarfen, verboten christlichen Predigern den Zugang zu ihnen aus Furcht, daß die bekehrten Heiden (»*si paulo plus sapiant*«; 150, 348) das ihnen auferlegte Joch der Ausbeutung abwerfen würden. Wie de Gois²⁹ sah Erasmus im Christentum eine emanzipatorische Kraft.

Auch die Ausbeutung der »*reptae regiones*« (150, 359) beklagte Erasmus, zumal sie für Europa nicht folgenlos blieb. Statt Gold und Edelsteine aus jenen Gebieten wegzuführen, war es in seiner Sicht verdienstvoller, christliche Weisheit und die Perle des Evangeliums dorthin einzuführen, zumal Europa an irdischen Schätzen, die doch nur die Seelen verdürben, übergenug hätte. Erasmus schloß diesen Gedankengang mit dem wiederholten Appell, Gott um Arbeiter für die Ernte »*in tam late patentis agros*« (150, 365) zu bitten.

In einem neuen Ansatz seiner Überlegungen zur Weltmission³⁰ prangerte Erasmus das Mißverhältnis zwischen Aufgabe und Bereitschaft, diese Aufgabe zu erfüllen, an.³¹ In Anspielung auf das Gleichnis vom großen Abendmahl Lk 14,18ff prüfte er die vorgetragenen Ausreden der zur Aussaat Gerufenen und verwarf sie. Es gab nach seiner Darstellung Myriaden von Franziskanern und Dominikanern, unter denen sich doch eigentlich genug Geistliche finden lassen sollten, um den Barbaren das Wort Gottes zu predigen. Die vorgetragenen Entschuldigungen ließ Erasmus nicht gelten, indem er vor dieser Folie eine Art Missionarsspiegel skizzierte, wobei die Apostel den Maßstab abgaben. Als erstes wies er den Vorwand mangelnder Sprachkenntnisse zurück – für weltliche Angelegenheiten würden sehr rasch Sprachen gelernt, so wie Themistokles in einem Jahr Persisch gelernt habe, um mit dem Großkönig ohne Dolmetscher verkehren zu können. Wieviel mehr mußte die Rettung der Seelen ein Grund sein, Sprachkompetenz zu erwerben.

Ebenso war in Erasmus' Sicht die Möglichkeit der Verweigerung des Unterhalts durch die Heidenvölker lediglich ein Vorwand, um sich der Missionsaufgabe zu entziehen. Dagegen stand für ihn das Beispiel des Apostels Paulus, der sich, um nicht seiner Umwelt zur Last zu fallen, von seiner Hände Arbeit ernährt habe. »*Si res postulet*« (152, 382), würden auch Wunder zur Unterstützung der Predigt nicht ausbleiben; wichtiger als die Hoffnung darauf war allerdings, den Aposteln zu folgen, die die Menschen mehr durch Predigten und vorbildliches Leben zu Christus geführt hätten als durch Wunder.

²⁷ Denselben Gedanken vgl. ALLEN Nr. 2846, 114ff.

²⁸ Erasmus formulierte vorsichtig: »*Si vera narrat, qui lustrarunt eas regiones*« (150, 346).

²⁹ Vgl. ALLEN Nr. 2826, 55f.

³⁰ Dazwischen (150, 349ff) polemisierte Erasmus allgemein gegen ungerechtfertigte Kriegszüge, ohne speziell auf die Missionsgebiete einzugehen.

³¹ Vgl. zum folgenden 150, 363ff.

Auch die Todesgefahr ließ Erasmus nicht als Hinderungsgrund für Mission gelten. Mit zwei Parallelfällen wies er auf sehr unterschiedliche Ziele hin, für die seine Zeitgenossen durchaus ihr Leben aufs Spiel setzten. Wer nach Jerusalem pilgerte, begab sich in äußerste Gefahr, nur – und hier schlug die humanistische Skepsis durch – »ut videat loca nescio quae. ... Videre ruinas Hierosolymae quid, obsecro, magni est?« (152, 395f). Was aber waren die Trümmer des irdischen Jerusalem gegenüber dem himmlischen Jerusalem, das die Missionare in den Seelen der Heiden erbauen konnten? Ebenso achteten Soldaten ihr Leben gering, indem sie sich um des Soldes willen für ihren Fürsten in Gefahren stürzten – sollte nicht »Summus ille Monarcha« (152, 398), der nach 2. Tim 4,8 die Krone ewiger Herrlichkeit zu vergeben hatte, Kämpfer finden, die derselbe Mut beseelte wie die Soldaten, die doch nur für irdische Ziele Krieg führten? Gegen die Möglichkeit des Märtyrertodes setzte Erasmus den durch Krankheiten verursachten Tod und argumentierte darüber hinaus nüchtern und pragmatisch: So gefährlich war die Mission gar nicht, denn die Apostel waren durchaus »ad iustam senectutem« (152, 404) gelangt.

Erasmus verstand die Mission als geistigen Feldzug im Gegensatz zu den Kriegen und Raubzügen der weltlichen Herren, die Missionare als »eximii christianae militiae duces« (154, 411), die sich nach den Vorschriften von Eph 6,14ff zum Kampf vorzubereiten hatten. Dieser Kampf galt letztlich auch der Verwirklichung des humanistischen Bildungsideals, denn getötet werden sollten »ignorantia, impietas ceteraque vitia« (154, 416f). Keineswegs durfte es jedoch darum gehen, von dem Feldzug unter den Heiden reicher als zuvor zurückzukehren, sondern jene sollten mit geistigen Reichtümern beschenkt werden. Die beste Beute des geistlichen Kriegers waren die Seelen, die er dem Teufel abgejagt hatte.

»Utinam Dominus mihi dedisset talem spiritum, ut in tam pio negocio mortem oppetere mererer potius quam in his cruciatibus lenta morte consumi« (154, 423ff). Mit diesem als rhetorische Formel zu verstehenden Wunsch³² beendete Erasmus seine Ausführungen über die Notwendigkeit der Mission und die erforderlichen Charaktereigenschaften des Missionars. Er wandte sich im folgenden unspezifisch den Bedrohungen zu, denen eifrige Geistliche in der Gegenwart ausgesetzt seien, in der »magnati quidam Herodi non dissimiles« (154, 428) Christus und sein Wort verspotteten.³³ Andererseits war aber auch die Trägheit der Geistlichen zu kritisieren, die zwar gern in den Städten tätig waren, nicht jedoch »ubi nemo seminat, in pagis desertis, in regionibus barbaris, ubi seges ampla, nullus agricola« (160, 519f).

An geistliche und weltliche Obrigkeiten appellierte Erasmus, allorts die Bedingungen für eine gedeihliche Arbeit im nahezu verwüsteten Weinberg des Herrn zu schaf-

³² J. SCHMIDLIN, »Erasmus von Rotterdam über die Heidenmission«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 4 (1914) 12, Anm. 2, hält es für nicht ausgeschlossen, daß der alte Erasmus »aufrichtige Sehnsucht empfand«, sein durch vielfältige Leiden geplagtes Leben mit dem eines Missionars zu vertauschen, spricht aber auch – gewiß zutreffender – davon, daß dieser Wunsch »wohl mehr platonischer Natur gewesen« sei.

³³ An diese Bemerkung knüpfte Christoph von Stadion in seiner Antwort auf den Widmungsbrief seine Kritik an der bloßen Erwähnung des Todes von Fisher und Morus (vgl. Anm. 10); nach seiner Meinung hätte Erasmus hinzufügen müssen: Wie Herodes Johannes den Täufer wegen Herodias habe hinrichten lassen, »ita rex Angliae duos, Roffensem ac Morum, viros integerrimos, propter concubinam«; ALLEN Nr. 3073, 14ff.

fen. Die Fürsten hatten dafür zu sorgen, daß möglichst wenig Kriege geführt und Raubzüge unternommen, die Willkür der Großen in Schranken gehalten sowie gerechte Richter und Beamte eingesetzt wurden. Aufgabe der Bischöfe war es, geeignete Prediger und Lehrer zu verschaffen.³⁴

Erasmus verstand die Weltmission als Teil der Aufgabe der Geistlichkeit und im Zusammenhang seines Predigerspiegels als ein besonders anschauliches Beispiel, um das Versagen des Klerus sowie der weltlichen und geistlichen Obrigkeiten gegenüber ihren Amtspflichten anzuprangern und die notwendigen Qualifikationen für den Dienst innerhalb und außerhalb der Christenheit zu erörtern. Nähere Kenntnisse über die von ihm vorgestellten Missionsfelder besaß er offenkundig nicht, ihm zuteilgewordene Informationen wertete er dagegen in zweckdienlicher Weise für sein Gesamtkonzept aus.

Exkurs: Bucers Klage über die Vernachlässigung der Weltmission

Drei Jahre nach Erasmus verfaßte Martin Bucer seine Schrift »Von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellt und verrichtet werden solle.«³⁵ In ihr ging er gleichfalls auf die Vernachlässigung der Nichtchristen durch die Christen ein.³⁶ Anders als Erasmus kritisierte Bucer jedoch ausschließlich die angeblich christlichen Obrigkeiten. Ihre besondere Aufgabe war es eigentlich, für die rechte Predigt Sorge zu tragen und diejenigen zum Christentum zu führen, die »von Christo unserem Herren von gepurt und zucht entfrembdet sind, als Juden, Türcken und andere Heiden« (151, 34ff). Im Gegensatz zu dieser Pflicht wurden »land und gut« (152, 2) der Nichtchristen gesucht, statt sich um ihre Seelen zu kümmern. Bucer verstand die Reaktion der Gegenseite als Strafe Gottes für die Vernachlässigung dieser Menschen durch die Christen: der Wucher der Juden³⁷ und die Expansion der Türken.

Nur indirekt konnten sich »die anderen Heiden« wehren, aber auch »in dem finden und gewinnen der newen land und Insulen« (152, 17f) wurde Gottes Zorn offenbar. Wie Erasmus prangerte Bucer die Habgier der europäischen Eroberer an. Zwar rühmten sich die Entdecker und ihre Auftraggeber, daß sie die Christenheit vergrößerten, aber in Wirklichkeit brachten sie die Einwohner zunächst um Hab und Gut, danach aber auch um ihre Seelen durch »falschen aberglauben, den man sie durch die bettel-Münch leeret« (152, 22f). Für die Ausbeutung der »armen leutlin« (152, 21) durch die Spanier, die sie zwangen, bis zum Erschöpfungstod die ihnen ungewohnte Arbeit auf der Suche

³⁴ Vgl. 162, 556ff.: »Dabunt ecclesiastas evangelicis praeditos virtutibus, dabunt adolescentiae formatores, eruditos iuxta ac pios, qui teneris animis instillent semina christianae pietatis.«

³⁵ 1538 in Straßburg erschienen. Kritische Ausgabe vgl. in: MARTIN BUCER, *Deutsche Schriften* Bd. 7, Gütersloh 1964, 90ff (im folgenden nach Seiten- und Zeilenzahl zitiert).

³⁶ Ebd., 151, 28–153, 14.

³⁷ Zu Bucers massivem Antijudaismus vgl. seinen Ratschlag an Philipp von Hessen von 1538; ebd., 342ff.

nach Gold und anderen begehrten Gütern zu verrichten, berief sich Bucer auf das Zeugnis des kaiserlichen Beichtvaters Glapion.³⁸

Aber auch die alte Welt nahm Schaden, und hier sah Bucer den Zorn Gottes über das missionarische Versagen der christlichen Obrigkeit wirksam werden. Der Reichtum, den nur wenige in den neuentdeckten Gebieten zusammenrafften, bedrohte den Frieden und zerstörte die sozialen Proportionen in Europa: »Dann durch dise hendel und gewin bringen etlich wenige aller welt gut und hab in ire hend und treiben dann damit allen mutwil und machens mit den anderen, das fil bei irer sauren halsarbeit kaum das durre brot haben mögen. Dis heisset dann die Christenheit gemehret« (153, 9ff). Bucer vertiefte dieses Thema jedoch nicht weiter, sondern beließ es bei diesem Hinweis.

³⁸ Vgl. 152,24ff. Bucer hatte einem Gespräch Glapions mit »trefflichen leuten« beigewohnt.

RÜCKWIRKUNGEN DER DEUTSCHEN KOLONIALINAUGURIERUNG AUF DIE STELLUNG DER CHRISTLICHEN MISSION IN KIRCHE, STAAT UND GESELLSCHAFT

von Horst Gründer

Im Jahre 1884 trat das Deutsche Reich in die Reihe der neuzeitlichen Kolonialmächte ein. Nachdem Reichskanzler Otto von Bismarck seine bis dahin konsequent kolonial-abstinente Haltung aufgegeben hatte – über seine letztlich entscheidenden Motive rätseln die Historiker bis heute –, erwarb das Reich in nur einem Jahr vier Kolonien in Afrika (Deutsch-Südwest, Togo, Kamerun, Deutsch-Ostafrika) sowie Gebiete in der Südsee (»Deutsch-Neuguinea«), zu denen bis zur Jahrhundertwende nur noch einige weitere Südsee-Inseln (u.a. »Deutsch-Samoa«) und das »Pachtgebiet« Kiautschou in China hinzukamen. Damit besaß Deutschland ein Kolonialreich, das sich an Größe zwar nicht mit dem Englands, Rußlands und Frankreichs messen konnte, das aber immerhin fast sechsmal so groß war wie das Deutsche Reich selbst.¹

Das Jahr 1884 bedeutete aber auch einen tiefen Einschnitt für die Missionsgeschichte der beiden etablierten Kirchen in Deutschland. Der Grund liegt in dem seit jeher engen historischen Zusammenhang von kolonialer Machtausweitung und christlicher Missionsausbreitung. In der Neuzeit liefert der iberische Expansionismus das erste und wohl auch eindrucklichste Beispiel für dieses wechselseitige Verhältnis; denn mit dem Aufbruch der Portugiesen und Spanier begann nicht nur die Ausbildung europäischer Kolonialherrschaft über einen Großteil der Erde, sondern auch die »Welteroberung« durch das Christentum.² Schutzbedürfnis und Expansionsinteresse, aber auch die genuin christliche Sicht, daß sich der göttliche »Heilsplan« im weltlichen »Kolonialismus« offenbare, hatten die Missionare an die Seite der Kolonialeroberer getrieben. Kolonien und Kolonialismus sollten daher bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts ein providentielles Hilfsmittel zur Verbreitung des »Reiches Gottes« bleiben.

Nach dem Niedergang der weltpolitischen Vormachtstellung der Iberer seit dem Ende des 16. Jahrhunderts traten die »protestantischen« Mächte Holland, England und Dänemark an ihre Stelle. Mit ihrer Kolonialgeschichte beginnt gleichzeitig die evangelische Missionsgeschichte. Einen mächtigen Impuls erhielt der Missionsauftrag der Kirche dann durch die neupietistische Erweckungsbewegung in England. Die von dort ausgehende Missionseuphorie erfaßte den gesamten europäischen Protestantismus und

¹ Vgl. H. GRÜNDER, *Geschichte der deutschen Kolonien*, Paderborn 1995.

² Vgl. H. GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.

hat auch das deutsche Missionswesen nachhaltig beeinflusst. So entstanden nach der Wende zum 19. Jahrhundert die großen protestantischen Missionsgesellschaften: Basler Mission (1815), Berliner Mission (1824), Rheinische Mission (1828), Norddeutsche Mission (1836), Leipziger Mission (1836). Aber erst die anhebende deutsche Kolonialexpansion (1884ff) machte die protestantischen Missionen – in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ihrem Winkeldasein noch als »Pietisten« und »Mucker« geschmäht – in Deutschland »hoffähig« (G. Warneck). Neue Missionsgesellschaften, nicht zuletzt mit spezieller Ausrichtung auf die deutschen Kolonien, kamen hinzu – wie die »Gesellschaft für evangelisch-lutherische Mission in Ostafrika« des bayerischen Pfarrers M. Ittameier und die von dem deutschen Kolonialpionier Carl Peters mitinitiierte »Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika«. Die von der Kolonialbewegung ausgehende Förderung des Missionswesens, die mit den kolonialen Eroberungen einhergehende Sicherheit auf dem Missionsfeld sowie die Euphorie des Nationalprotestantismus im Zeichen der Reichsgründung führten schließlich zu einer engen Kooperation von protestantischer Mission und deutschem Kolonialstaat bzw. deutscher Kolonialbewegung.³

Noch eindeutiger tritt der direkte Zusammenhang von kolonialer Betätigung und Missionsaufschwung im Fall des deutschen katholischen Missionswesens zutage. So existierten, als die deutsche Kolonialexpansion begann, in Deutschland keine ausgesprochen katholischen Missionen, die, wie im Fall der deutschen protestantischen Missionsgesellschaften, sofort die »Versorgung« der neuen Gebiete hätten übernehmen können. Nicht nur, daß es im Zuge der 1884 noch gültigen Kulturkampfgesetze den katholischen Orden ohnehin unmöglich gewesen wäre, die vorherige Tätigkeit im alten Umfang wiederaufzunehmen, geschweige denn neue Niederlassungen zu gründen, das deutsche Missionswesen war auch organisatorisch gar nicht auf die »neue Aufgabe« vorbereitet. Aufklärung, der Zusammenbruch der alten kirchlichen Ordnung in Europa durch Französische Revolution und Napoleonische Herrschaft und die großen Säkularisationen, die auch den missionierenden Orden die finanzielle Basis entzogen – ganz abgesehen vom Verbot des Jesuitenordens 1773, des größten und erfolgreichsten Missionsordens der neueren Zeit –, hatten das gesamte katholische Missionswesen zutiefst geschwächt. Der erneute Aufschwung in der Restaurationsphase, der zum Entstehen einer konservativ-romantischen, stark volksmissionarischen Laienbewegung führte und der in Parallele und enger Verwandtschaft zur neupietistischen Erweckungsbewegung zu sehen ist, besaß seinen Schwerpunkt eindeutig im »kolonisierenden« Frankreich. Frankreich trat deshalb auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts an die Stelle der alten iberischen Patronats-Mächte Spanien und Portugal und übernahm die Führung der »katholischen« Mächte.

Diese Einflüsse von Frankreich aus stärkten zwar den Missionssinn der deutschen Katholiken, ohne daß sich freilich in dem »nichtkolonisierenden« Deutschland eine eigenständige missionarische »Infrastruktur« bildete. Der Kulturkampf verhinderte

³ Vgl. H.-W. GENSCHEN, *Die deutsche Mission und der Kolonialismus, Kerygma und Dogma* 8 (1962) 136–149; DERS., »Missionsgeschichte der neueren Zeit«, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, hg. v. K.D. SCHMIDT / E. WOLF, Bd. 4, Teil »T«, Göttingen ²1969.

zudem, daß die deutschen Katholiken nach 1870 ein dem Nationalprotestantismus vergleichbares Reichsgefühl entwickelten. Die eigentliche Heidenmission traf aber auch in der katholischen Hierarchie auf eine nicht gerade günstige Atmosphäre. Missionsbegeisterte deutsche Katholiken konnten daher weiterhin nur in französischen Anstalten ausgebildet werden und unterstanden nichtdeutscher Jurisdiktion. Dieser der Reichsregierung keineswegs willkommene Zustand, der schrittweise Abbau des Kulturkampfes sowie das Einschwenken des Zentrums als (Für-)Sprecher der katholischen Missionen auf die kolonialpolitische Linie der Regierung schufen jedoch allmählich neue Konstellationen, die schließlich zu dem größten Aufschwung des katholischen Missionswesens in Deutschland überhaupt führten. Im Laufe weniger Jahre emanzipierten sich, u.a. aus den französischen Missionskongregationen (Weiße Väter, Spiritaner, Herz-Jesu-Mission [Hiltruper Missionare], Maristen, Oblaten) die späteren »deutschen« Missionsgesellschaften, zu denen die 1875 in Steyl etablierte »Societas Verbi Divini« (Steyler), die von dem Weltpriester Vincenzo Pallotti 1835 gegründeten »Pallottiner« sowie die Missionsarbeit der Orden (Benediktiner von St. Ottilien, Franziskaner, Kapuziner) hinzutraten.⁴

Bei Kriegsausbruch 1914 richteten sich schließlich etwa vier Fünftel der Aktivität der katholischen deutschen Missionen auf die eigenen Kolonien. Das hing natürlich in erster Linie mit der Etablierung der eigentlichen Missionskongregationen (mit Ausnahme der Steyler) in Deutschland während der Abbauphase des Kulturkampfes und ihrer vom Staat erzwungenen, allerdings bereitwillig akzeptierten Beschränkung auf die deutschen Kolonialgebiete zusammen. Dennoch erwies sich die deutsche katholische Mission in hohem Maße als eine zeitliche Begleiterscheinung des deutschen Kolonialismus. »Auf den Schwingen der Kolonialbewegung« war, wie es Joseph Schmidlin 1913 freimütig eingestand, »neuer Missionssinn in die Heimat und neuer Missionserfolg in die Kolonien« eingezogen.⁵

Während das rapide wachsende katholische deutsche Missionswesen aber schließlich eine Ausweitung der Tätigkeit über die deutschen Kolonialgebiete hinaus erlaubte, ohne die Kolonialmission zu vernachlässigen oder ihren Vorrang in Frage zu stellen, führte auf protestantischer Seite die im Laufe der Kolonialzeit zunehmende Überzeugung von der »nationalen Pflicht« zur Kolonialmission und die Bereitschaft, zu ihren Gunsten »ausländische« Missionsfelder aufzugeben oder zumindest die Arbeit auf ihnen einzuschränken, zu einer wesentlichen Verengung des Missionsverständnisses. Dieser zunehmende »Nationalismus« der Mission beeinflusste auch die Organisationsstruktur der

⁴ Vgl. K. MÜLLER, »Deutschland ein missionarisches Land. Der Missionsgedanke in Deutschland seit 1800«, in: *Studia Missionalia* 8 (1953/54) 155–183; *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von H. JEDIN, Bd. VI/1 u. 2, Freiburg–Basel–Wien 1971 bzw. 1973; W. HENKEL, »Gestaltnahme von Bekehrungsvorstellungen bei Ordensgründungen im 19. Jahrhundert«, in: *Mission: Präsenz–Verkündigung–Bekehrung?* hg. von H. RZEPKOWSKI, St. Augustin 1974, 102–114; R. HOFFMANN, »Die katholische Missionsbewegung in Deutschland vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der deutschen Kolonialgeschichte«, in: *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, hg. von K.J. BADE, Wiesbaden 1982, 29–50.

⁵ *Katholische Missionen in den deutschen Schutzgebieten*, Münster 1913, 262.

Mission, womit ich gleichzeitig zum ersten Komplex des Themas – der Rückwirkung der Expansion der Mission auf ihre Stellung in der Kirche – überleite.⁶

1. Die Stellung der Mission innerhalb der Kirche

Die protestantischen Missionen – um mit ihnen zu beginnen – besaßen seit 1866 in der Bremer Kontinentalen Missionskonferenz ein übernationales Beratungsgremium, an dem deutsche, holländische, skandinavische und französische Gesellschaften teilnahmen. Nunmehr veranlaßte der einflußreichste Vertreter der kolonialmissionarischen Missionsauffassung, Friedrich Fabri, nach zeitgenössischem und heutigem Urteil gemeinhin als »Vater der deutschen Kolonialbewegung« apostrophiert, die Einberufung einer »nationalen Missionskonferenz«. Mit dieser erstmaligen Beschränkung der Teilnehmer auf den »nationalen« Missionskreis und der Hinzuziehung eines Vertreters der Reichsregierung markierte die Konferenz von 1885 einen Wendepunkt in der Geschichte der deutschen evangelischen Mission.

Auf katholischer Seite erfolgte die Einrichtung einer koordinierenden Zentrale naturgemäß erst nach der »Zulassungswelle« von 1894/96. Den ersten Anstoß gab ein Schreiben von seiten des »Deutschen Kolonial-Museums« vom 14. Februar 1898 an die Leiter der in den deutschen Schutzgebieten tätigen Missionsgesellschaften, in dem diese eingeladen wurden, sich an der Einrichtung des Museums zu beteiligen. Die Oberen der sieben geladenen Genossenschaften (Steyler, Missionsbenediktiner von St. Ottilien, Pallottiner, Weiße Väter, Hünfelder Oblaten, Spiritaner, Herz-Jesu-Missionare) trafen sich daraufhin bei Gelegenheit des Katholikentages in Krefeld am 24. August 1898. Auch in der Folgezeit fanden die *Superiorenkonferenzen* zumeist in Verbindung mit den Katholikentagen und unter Vorsitz des Oberen der einladenden Kongregation statt. In der Reihenfolge ihrer Zulassung in Deutschland bzw. der Aufnahme einer Kolonialmission kamen weitere Genossenschaften hinzu: 1901 die Maristen, 1903 die Kapuziner, 1904 die Oblaten des hl. Franz von Sales. 1910 beschloß man, daß »jede reichsdeutsche Ordensprovinz, die eine von der kirchlichen Autorität übertragene Mission« hat, einen stimmberechtigten Vertreter in die Konferenz entsenden könne. Dadurch traten acht weitere Missionsgesellschaften hinzu, die aber nicht mehr nur in den deutschen Kolonien tätig waren.

Daß es jedoch auch in der katholischen Mission bzw. in ihr politisch nahestehenden Kreisen nationalistische Bestrebungen gab, dokumentieren die Bemühungen nach der Jahrhundertwende, eine alle Missionsfaktoren einigende »Missionszentrale« in Berlin zu errichten. Hinter dieser Forderung standen meistens Vorwürfe über die »Deutschfeindlichkeit« des Lyoner Zentralrats des Werkes der Glaubensverbreitung. Insbesondere nach der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich (1905) glaubten nationalbewußte

⁶ Die nachfolgenden Ausführungen beruhen weitgehend auf den ersten beiden Kapiteln meiner Studie: *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884–1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*, Paderborn 1982. Das Warneck-Zitat ebd., 26.

deutsche Katholiken, anstelle der Franzosen die Führung der katholischen Missionsbewegung übernehmen zu müssen. In Berlin kam es Ende 1905 zur Bildung eines Komitees unter der Leitung des hocharistokratischen Prinzen Arenberg und Matthias Erzbergers, dessen nationalistische Vorstellungen aber nur geringe Resonanz bei den Missionen fanden. Zu dem für letztere vorrangigen Prinzip der »Katholizität« der Missionsarbeit kam ein ausgesprochenes Mißtrauen gegen »Berlin« hinzu (wenn schon ein »Sitz« einer deutschen Zentrale, dann in »Köln«), abgesehen davon, daß die Leitung des Franziskus-Xaverius-Vereins darauf hinweisen konnte, daß die »deutsche Mission« bei weitem mehr Gelder aus Lyon erhielt, als der Aachener Zweig des Werkes der Glaubensverbreitung an Gaben einsandte.

Als Multiplikator der Missionsinteressen und organisatorischer Rahmen der Diskussion und Projekte dienten die seit 1848 eingerichteten *Katholikentage*. Diese jährlich stattfindenden General-Versammlungen der Katholiken Deutschlands waren primär keine politischen Veranstaltungen, auf ihnen festigte und formierte sich jedoch die Einheitsfront des deutschen Katholizismus. Die jeweiligen Parolen gaben die Sprecher des Zentrums aus, so daß die Tagungen dann auch von ihren Gegnern gemeinhin als dessen »Herbstmanöver« oder »Herbstparaden« bezeichnet wurden. Zwar hatten deutsche Missionare schon immer über ihre Tätigkeit, Erfolge und Probleme berichtet. Aber der Besitz eigener Kolonien seit 1884 und erst recht die Zulassung deutsch-katholischer Missionsgesellschaften seit 1892 ließen das Thema »Mission« von einem Randgebiet zu einem zentralen Gegenstand der Verhandlungen und ab 1904 mit der Einrichtung eigener »Missionsversammlungen«, die von den Gesellschaften einberufen wurden, die an der Mission in den deutschen Kolonien beteiligt waren, zu einem eigenständigen Bestandteil des organisatorischen Ablaufs jeden Katholikentages werden. Von einer Ablehnung der deutschen Kolonialerwerbungen war von Anfang an nie die Rede. Im Gegenteil, der deutsche Kolonialbesitz wurde als Stunde auch der katholischen Mission erkannt. Der Zentrumsabgeordnete und später langjährige Vorsitzende des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (1928–1948), Alois Fürst zu Löwenstein, formulierte diese Erkenntnis in seiner viel genannten Breslauer Katholikentagsrede von 1909 mit Blick auf die gesamte Missionsgeschichte: »Heute haben wir eine Missionsgelegenheit wie vielleicht noch nie seit den Zeiten der Apostel«. ⁷ Das Zentrum sah es unter diesen Umständen geradezu als seine Pflicht an, sowohl auf die Integrierung von Christentum und Kultur in die Kolonialpolitik zu achten als auch das Missionswerk selbst zu unterstützen, daß es seinerseits wiederum als »Unterlage und Rückhalt« für die kolonialpolitischen Aktivitäten der Partei dienen konnte.

Die Mission in den eigenen Kolonien stellte vor allem aber eine »nationale Pflicht« dar. Seit 1884 sah der deutsche Katholizismus das natürliche Betätigungsfeld für seine Missionare ebendort. Das Werben der auf den Katholikentagen mit größtem Beifall empfangenen und gefeierten Missionare speziell für die deutschen Schutzgebiete traf von vorneherein auf eine empfängliche Zuhörerschaft. Die Anträge zur Empfehlung deutscher Missionsorden und Missionskongregationen sowie Sammelvereine und ihre

⁷ Verhandlungen der 56. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands (1909), Breslau 1909, 202.

einhellige Annahme gehörten daher zur stereotypen Zeremonie jedes Katholikentages. Der Empfehlung der Missionsgesellschaften folgten mit gleicher Regelmäßigkeit Anträge an die Reichsregierung, endlich sämtliche noch bestehenden kulturkämpferischen gesetzlichen Hindernisse zu beseitigen. Den innenpolitisch-sozialdefensiven Vorteil bei der Erfüllung dieser Forderungen betonte der Zentrumsabgeordnete Felix Porsch auf dem Koblenzer Katholikentag 1890: »Wir brauchen die Orden zum Schutze unseres gemeinsamen Vaterlandes, wir brauchen sie zur Festigung des Thrones ... !«⁸

Insbesondere nach der Zulassung der meisten Missionen bis 1896 sparten die Sprecher der Katholikentage nicht mit anerkennenden Worten zur Haltung der Reichsregierung gegenüber den Missionsbestrebungen, nachdem von den Missionsfeldern schon vorher ein »ausgezeichnetes Zusammenwirken mit den Vertretern der deutschen Reichsregierung« gemeldet worden war. Zugleich hob man immer wieder den Nutzen der Mission auch für den Staat durch die »Erziehung der Eingeborenen zur Arbeit« und die Ergänzung des vom Staat »physisch erzwungenen« Gehorsams durch die »innere Kolonisation« hervor. Im gleichen Atemzug verwies man auf die absolute nationale Zuverlässigkeit der Katholiken. Um sich an Loyalität nicht überbieten zu lassen, sollte ein gesteigerter Reichspatriotismus im deutschen Katholizismus die unterstellte staatsbürgerliche Inferiorität kompensieren und das Mißtrauen der protestantischen Umwelt abbauen. In dem Maße der »Nationalisierung« des Katholizismus im Zweiten Kaiserreich nahm sein imperiales und koloniales Engagement zu und umgekehrt.

Die vorgenannte Breslauer Rede des Fürsten Löwenstein übte zugleich einen starken Impuls auf den offiziellen Beginn der deutschen katholischen *Missionswissenschaft* aus, nachdem auf protestantischer Seite Gustav Warneck schon 1892 den ersten Teil einer wissenschaftlichen Missionslehre vorgelegt und seit 1896 die erste deutsche Professur für Missionswissenschaften in Halle innehatte. Im gleichen Jahr 1909 forderte die Reichsregierung die katholische Fakultät der Universität Münster auf, eine öffentliche Vorlesung über die »katholischen Missionen in den deutschen Schutzgebieten« anzubieten. Die Fakultät beauftragte daraufhin den Kirchengeschichtler Joseph Schmidlin (1876–1944) im Wintersemester 1909/10 mit dieser Aufgabe. 1910/11 wurde Schmidlins dogmengeschichtliche Professur um den Lehrauftrag für Missionskunde erweitert, dieser Lehrauftrag 1912 in eine außerordentliche und 1914 in eine ordentliche Professur umgewandelt. Damit hatte die Missionswissenschaft Eingang in die katholische Universitätstheologie gefunden. 1911 begründete der dynamische Schmidlin die »Zeitschrift für Missionswissenschaft«, im gleichen Jahr entstand das »Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschung« in Münster, das sich die Erforschung und Publizierung von Missionsarchivalien und die Bibliographierung der Missionsliteratur sowie die Beschäftigung mit dem Missionsgedanken zum Ziel setzte. Sein erster Präsident (1911–1948) war Alois Fürst zu Löwenstein, sein erster wissenschaftlicher Leiter Josef Schmidlin. In Münster trat 1910 auf Anregung Schmidlins auch ein Akademischer Missionsverein ins Leben.

⁸ General-Versammlung (1890), 274.

In den letzten Jahren vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges befanden sich sowohl das katholische als auch das protestantische Missionswesen auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung. Die Mission hatte einen festen Platz im kirchlichen Leben eingenommen. Obwohl die protestantische Mission weiterhin jede »Verkirklichung« und eine landeskirchliche Mission ablehnte, führte die gemeinsame »Pflicht« gegenüber den neuerworbenen Kolonien doch zu einer engeren Verknüpfung und Zusammenarbeit. Die Kirchenbehörden unterstützten die Missionen durch die Bewilligung von Kirchenkollekten, und sie übernahmen die Prüfung und Ordination der in den Gesellschaften ausgebildeten Missionare. Bei der gelegentlichen Übernahme dieser Missionare in den landeskirchlichen Dienst wurde der Anschluß an den Pensions- und Reliktenfonds der Landeskirche gewährt. Seit 1897 fand keine Tagung einer Kreis-, Provinzial- oder Generalsynode der evangelischen Kirche in Deutschland mehr statt, auf der nicht als eigenes Thema die Förderung der Mission, insbesondere die Verstärkung der Missionsarbeit in den deutschen Kolonien, erörtert worden wäre. Missionsstunden (besondere Gottesdienste für die Missionen) und die Behandlung der Missionen in den Predigten gehörten zum festgegründeten Bestandteil des kirchlichen Jahres, und in vielen Gemeinden wurde jährlich einmal ein Missionsfest veranstaltet – das einzige Volksfest, das der Protestantismus in Deutschland geschaffen hat.

In der Einrichtung von *Missionskonferenzen* und *Missionsfesten* folgten die Katholiken den Protestanten. Die Missionsfeste und Jubelfeiern der Mission enthielten stets auch ein Bekenntnis zur Kolonialpolitik und zur Weltpolitik des Reiches, wenn sie nicht gar in direktem Zusammenhang mit den großen Veranstaltungen der organisierten Kolonialbewegung standen, wie die seit 1905 in Verbindung mit den deutschen Kolonialkongressen eingerichteten »allgemeinen katholischen Missionsfeiern« in Berlin. Den gleichen kolonialpropagandistischen Effekt bewirkten die zahllosen *Missionsblätter* und volkstümlichen *Missionsschriften* sowie Kompendien und (Lehr-)Beispielsammlungen, die den Missionsgedanken in Gemeinde, Schule und Familie tragen sollten und die ein breites Publikum erreichten. Die Forderung nach einer gebührenden Berücksichtigung der Mission an den Universitäten und im Schulbereich war, wie der katholische Lehrerverband betonte, angesichts der Tatsache, daß die schwarz-weiß-rote Flagge über weiten Gebieten Asiens und Afrikas wehte, nicht nur eine religiöse, sondern auch »eine wichtige nationale Sache«.⁹ Seit 1909 fand die Missionskunde auf den Druck der Mission hin Aufnahme in den Lehrplan des am 20. Oktober 1908 eröffneten Hamburger Kolonialinstituts – eine Anerkennung ihrer kolonialen Nützlichkeit und »Verdienste«, die der englischen Mission weder vom »Royal Colonial Institute« noch vom »Imperial Institute« in London jemals zuteil wurde.

⁹ H. DITSCH, *Missionskunde. Eine Forderung neuzeitlicher Pädagogik. Mit ausgeführten methodischen Beispielen*, Breslau 1913, 30.

2. Mission und deutscher Kolonialstaat

Nachdem bis 1889/90 unter dem Druck der internationalen Verträge, vor allem aber aus der Erkenntnis der Nützlichkeit aller Missionen in den Kolonien heraus selbst für die Katholiken alle Fesseln in den Kolonien gefallen waren, beabsichtigte der Kolonialstaat, seine Zusammenarbeit mit den Missionen beider Konfessionen auch institutionell zu regeln. Ende 1890 bestimmte Reichskanzler Caprivi daher sogenannte *Mittelsmänner*, die als nichtamtliche Vermittler zu den Missionsgesellschaften dienen sollten; umgekehrt konnten sich die Missionen deren Mithilfe bei der Einschaltung regierungs-offizieller Stellen bedienen. Auf protestantischer Seite war dies zunächst der vormalige Staatssekretär im Reichsschatzamt, Karl Rudolf von Jacobi, ein »Kreuzzeitungsmann achtundvierziger Schlags« (Bismarck), nach ihm der wenig profilierte Oberverwaltungsgerichtsrat Max Berner vom Auswärtigen Amt, auf katholischer Seite der Kölner Realgymnasial-Religionslehrer Franz Karl Hespers, ein national absolut zuverlässiger Katholik und Kolonialapologet. Die Verbindungsmänner haben jedoch nur in einer Beziehung eine »eigenständige« Rolle gespielt: als Katalysatoren im Beschwerdeweg der Missionsgesellschaften. Hatten die Missionsleitungen schon in den meisten Fällen jeder Klage vom Missionsfeld über koloniale Mißstände die Spitze abgebrochen, so »verwässerten« die Vermittler diese Beschwerden noch weiter, falls sie es nicht überhaupt vorzogen, sie erst gar nicht weiterzuleiten bzw. von der Eingabe »dringend« abzuraten. Insbesondere waren sie peinlich bemüht, die Öffentlichkeit aus dem Spiel zu lassen. Insgesamt hat sich daher der Weg der teilweise recht massiven und höchst berechtigten Klagen der Missionare »vor Ort« über diese Missions- und Kolonialverwaltungszwischeninstanzen eher im Sinne der Konfliktminimierung und Konfliktkaschierung ausgewirkt als in Richtung einer Systemkorrektur.

Ausdruck der inzwischen erlangten Anerkennung der Mission war es indessen, daß die »Verbindungsmänner« von der Reichsregierung automatisch in den *Kolonialrat* berufen wurden. Dieses Organ, am 10. Oktober 1890 durch Erlaß Wilhelms II. geschaffen, umfaßte anfangs etwa zwanzig, später vierzig ehrenamtlich tätige, vom Reichskanzler auf Vorschlag des Leiters der Kolonialabteilung ernannte »koloniale« Fachleute, in erster Linie ehemalige Kolonialbeamte und Vertreter der großen Kolonialgesellschaften, sowie zunächst je einen Repräsentanten der beiden christlichen Konfessionen. Es faßte seine Beschlüsse mit einfacher Mehrheit und ließ sie der Reichsregierung bzw. dem Reichstag als Empfehlung zugehen. Im wesentlichen manifestierte sich im Kolonialrat der Einfluß der Protagonisten des kolonialen Kapitals. Die Missionsvertreter standen daher zumeist recht einsam mit ihren Ansichten im Kreis der »menschenverachtenden Einstellung der Kolonialratsmehrheit«.¹⁰ Wo es um konkrete »materielle« Interessen der Missionen, aber auch um »Eingeborenenfragen« ging, vermochten sie sich in Einzelfällen jedoch durchaus mit ihren Vorschlägen und Einwänden durchzusetzen.

¹⁰ G. WESTPHAL, *Der Kolonialrat 1890–1907. Ein Beitrag zur Geschichte der Herausbildung des deutschen imperialistischen Kolonialsystems*, Phil. Diss., Berlin (O) 1964, 137.

Wie die Mission im Reich durch den Kolonialrat mit dem Kolonialstaat verzahnt war, so in den Kolonien durch die *Gouvernements-* und *Bezirksräte*. Als der Kolonialrat am 30. November 1903 in Anlehnung an die englischen »Legislative Councils« die Einrichtung von Gouvernementsräten beschloß, stimmten die Missionsvertreter schon in der Hoffnung zu, auf diese Weise wirkungsvoller die Bedeutung der Missionen in den Kolonien herausstreichen zu können. Gleichzeitig erhoffte man sich durch die Kooperation in den Räten eine Verbesserung des Verhältnisses zu den anderen Kolonialeuropäern. In der Tat ist es in den Beziehungen zwischen der Kolonialverwaltung und den Missionaren kaum, zwischen letzteren und den »Wirtschaftlern« nur selten zu ernststen Differenzen in diesen Gremien gekommen; blieben die eigentlichen Konfliktbereiche doch von den Beratungen ausgeklammert. Missionare haben sogar, von der Beamten-schaft unterstützt, als Kandidaten auf den Wahlvorschlagslisten des wirtschaftlichen Landesverbandes von Deutsch-Ostafrika gestanden. Auch hinsichtlich der Bezirksräte legten die Lokalbeamten größten Wert auf die Mitwirkung der durch die bessere Orts- und Sachkenntnis ausgewiesenen Missionare; dennoch blieben sie natürlich von ihrem Stimmengewicht her in der Minderheit. Ihre Mitsprache beschränkte sich auf die »Eingeborenenfragen«.

Geradezu »augenfällig« wurden die Kooperation und Integration von Kolonialstaat und Mission den eroberten Völkern durch die Funktion von Missionaren als »Gerichtsbeisitzern« demonstriert. In dieser Eigenschaft trat der Missionar als »Kolonialeuropäer« schlechthin auf. Die Missionare hatten zwar dort, wo keine »Obrigkeit« herrschte, oft genug Richter sein müssen. Doch lag zwischen dieser, ihnen entweder angetragenen oder kraft eigener Autorität übernommenen, »vermittelnden« Aufgabe und der rechtsausübenden Tätigkeit im Dienst einer Kolonialmacht ein gewaltiger Unterschied. Die Mission rechtfertigte diesen Schritt nicht ganz zu Unrecht mit dem Umstand, daß der Missionar Sprache, Recht und Sitte gewöhnlich besser kannte als der »Richter« und daß dieser sich in Gegenwart eines Geistlichen eher eines fairen Prozesses befleißigte. Dabei übersah sie jedoch bzw. beachtete zu wenig, daß ihr Einfluß notwendigerweise nur gering sein konnte und sie möglicherweise sogar ein unbilliges oder gar rechtswidriges Urteil zu vertreten hatte, ganz abgesehen von dem Schaden hinsichtlich ihres eigentlichen Auftrages.

Im Gegenzug und in Erkenntnis der Zweckmäßigkeit einer praktischen Zusammenarbeit gewährte der Kolonialstaat seinerseits den christlichen deutschen Missionen in den eigenen Kolonien eine ganze Reihe von erheblichen *Vergünstigungen*, die diese natürlich verpflichteten. Dazu gehörten vorab die Erleichterungen, die ihnen hinsichtlich der allgemeinen Militärpflicht zugebilligt wurden. Ein Ministererlaß vom 24. März 1896 bestimmte, daß diejenigen evangelischen und katholischen Missionszöglinge und Laienbrüder, »die zur Tätigkeit eines Missionars unter den Heiden bestimmt sind«, bei gutem Verhalten und Verbürgung ihrer weiteren Verwendung im Missionsdienst, nach einjähriger Dienstzeit zur Reserve entlassen werden konnten. Die für eine dauernde Verwendung in den *deutschen* Schutzgebieten vorgesehenen Missionszöglinge und Laienbrüder, die einer »im deutschen Geiste« geleiteten Missionsgesellschaft angehörten, konnten sogar »ausnahmsweise« noch früher entlassen oder sogar vollständig befreit werden. Von dem letzten Privileg haben die Missionsgesellschaften so ausgiebig

Gebrauch gemacht, daß sich das Kriegsministerium schließlich (1908) außerstande sah, den Gesuchen um gänzliche Befreiung vom Militärdienst über die wirklichen Ausnahmefälle hinaus stattzugeben. Dennoch haben vornehmlich die katholischen Missionsgesellschaften auch nach dieser »Verschärfung« immer wieder, durch Hinweis auf ihre Tätigkeit als »patriotisches Unternehmen« und Einschaltung ihrer einflußreichen Sprecher (Erzberger, Fürst Löwenstein), vorzeitige Entlassungen für den Missionsdienst unter den »Heiden« erreicht.

Eine weitere Vergünstigung bedeuteten die Preisnachlässe für Missionare auf den staatlichen Transportmitteln. Die Reichsregierung gewährte grundsätzlich eine Ermäßigung von 20 Prozent im Personen- und Frachtverkehr auf den vom Reich subventionierten Linien. Für bestimmte Strecken besaßen die Missionare sogar Dauerfreikarten auf den Fahrzeugen des kaiserlichen Gouvernements. Eine erhebliche Bevorzugung der Mission stellten zudem die ihnen vom deutschen Kolonialstaat gewährten Zollvergünstigungen dar, die billigerweise auch den wenigen verbliebenen ausländischen Missionsgesellschaften eingeräumt werden mußten. Ferner begünstigte der Kolonialstaat die Missionen im Einzelfall immer wieder durch die billige Überlassung oder Schenkung von Waren und Gebäuden, die Bereitstellung von Transportmitteln und die Hilfe bei der Anlage von Stationen, insbesondere bei ihrer Wiederaufrichtung nach Zerstörungen. Von den »Kolonialkriegen« profitierte die Mission mitunter dadurch, daß der Kolonialstaat die Abgabe von Land an sie in die Friedensbedingungen aufnahm und »Kriegsgefangene« für die Arbeit auf ihren Plantagen bereitstellte. In Ostafrika gewährte das Gouvernement der Mission zur Erziehung und Unterhaltung der von der Regierung überwiesenen befreiten Sklavenkinder unter acht Jahren einen jährlichen Zuschuß von 25 Mark. Darüber hinaus erreichte sie, wie etwa in Togo, für ihre Schüler (von einer bestimmten Ausbildungsstufe an) eine Befreiung von der obligatorischen Steuerarbeit sowie – generell – Prämien für die Unterweisung der Eingeborenen in der deutschen Sprache. Der sich im Inneren zunehmend säkularisierende Staat trat so in den Kolonien noch einmal als Patronatsherr auf, der die weitgehend instrumentalisierte Mission mit Geldsummen und Grundstücken dotierte.

Zwar gestaltete sich die Zusammenarbeit von Mission und kolonialem Staat nicht völlig konfliktfrei: Streitpunkte stellten insbesondere die forcierte Durchsetzung der deutschen Sprache, die unterschiedliche Beurteilung der Rolle des Islams für die Entwicklung der Kolonien und der konfessionelle Hader dar. Diesbezügliche Konflikte zwischen Kolonialstaat und Mission führten indessen nicht zu einer grundsätzlichen Infragestellung der kolonialen Interessenallianz. Auf seiten des Kolonialstaats hatte sich bereits seit dem nahezu uneingeschränkten Lob durch die Kolonialpioniere sowie die ersten Kolonialbeamten und Kolonialoffiziere die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Mission ein nützlicher Bundesgenosse bei der Verwirklichung der eigenen kolonialpolitischen Ziele war. Sie konnte Funktionen übernehmen, die die eigenen finanziellen und machtpolitischen Möglichkeiten bei weitem überschritten hätten. Der Kolonialstaat betrachtete daher die Missionen als einen wichtigen Faktor zur Verbreitung deutschen Einflusses und als ein ideologisches Instrument zur Festigung deutscher Kolonialherrschaft. Zugleich erwartete er von ihnen die Vermittlung elementarer Arbeitsfähigkeiten und die Förderung der Ausbreitung »deutscher Zivilisation«. Auf dem Gebiet der

»kulturellen« Entwicklung der Kolonien, d.h. der Erziehung und »Hebung« der eingeborenen Bevölkerung, lagen aber von Anfang an für die Mission die Voraussetzungen für die Zusammenarbeit mit dem Kolonialstaat. Falls dieser auch in den Kolonien als »christlicher Staat« auftrat, bestand das Angebot der Mission, die Kolonialherrschaft durch die christliche Obrigkeitslehre und Arbeits- und Pflichtethik abzusichern und zu stabilisieren.

3. Mission und Kolonialbewegung in Deutschland

Die grundsätzliche Bejahung der deutschen Kolonialpolitik und die notwendige Zusammenarbeit mit den kolonialen Handels- und Wirtschaftsunternehmen intensivierte naturgemäß die Kontakte zur organisierten Kolonialbewegung. In den Kolonien waren die christlichen Missionen beider Konfessionen zu einem bedeutenden Wirtschaftsfaktor geworden, die Protestanten mehr auf dem Gebiet des Handels, die Katholiken in der Landwirtschaft. Durch die Anlage von Plantagen (Kaffee, Kautschuk, Kakao, Baumwolle, Reis, Sesam, Sisal, Erdnüsse), bis heute Pionierkulturen vieler Landschaften, und den Eingeborenenhandel stellten die Missionsstationen Wirtschaftseinheiten von beträchtlicher Attraktivität für den Handel dar. Die Produkte ihrer Tätigkeit und ihres Fleißes präsentierten die Missionen gemeinsam mit den Kolonialunternehmen auf den *Gewerbe- und Kolonialausstellungen* des Reiches und in den Schutzgebieten. So beteiligten sie sich ebenso an der großen Kolonialausstellung von 1896 in Berlin wie an der Deutschen Armee-, Marine- und Kolonialausstellung von 1907. Unter den 1231 Korporationsmitgliedern im »Kolonialwirtschaftlichen Komitee«, einem mehr nationalistischen als ökonomischen Zweig der »Deutschen Kolonialgesellschaft«, befanden sich 1914 neun Missionsgesellschaften.

Korporativ oder durch führende Mitglieder vertreten waren die Missionen auch in der *Deutschen Kolonialgesellschaft* selbst, dem zentralen Agitationsverband der organisierten Kolonialbewegung. Einzelne Missionsleiter spielten überdies eine gewichtige Rolle in den Ortsabteilungen der Gesellschaft. Eine herausragende Figur in der Deutschen Kolonialgesellschaft war beispielsweise der Spiritanerprovinzial Amandus Acker. Acker, ein Elsässer »aus guten bürgerlichen Verhältnissen«, der die deutsche Staatsbürgerschaft wieder angenommen hatte, verfügte nicht nur über ausgezeichnete Verbindungen zur Kolonialregierung, sondern stand seit 1886 in Kontakt mit dem Kolonialpropagandisten und Kolonialpionier Carl Peters und hatte ihm seine Vorstellungen einer Allianz von Wirtschaft und Mission in Afrika unterbreitet. Überzeugt von der »Notwendigkeit der Kolonien sowohl vom christlichen als auch vom nationalen Standpunkt aus«, trat er für eine militärisch und administrativ durchgreifende Kolonialpolitik ein. Wegen seiner Flotten- und Kolonialbegeisterung, durch die er im Wahlkampf 1906/07 das Zentrum in eine gewisse Verlegenheit brachte – er hatte »Gottes Wort« und »Gottes Willen« für die Bewilligung aller Kolonialbahnen in Anspruch genommen –, setzte sich Tirpitz für seine Berufung in den Kolonialrat ein, während Wilhelm II. ihn am 8. Februar 1908 mit dem Roten Adlerorden auszeichnete. Acker

war Mitbegründer der Abteilung Neuß der Deutschen Kolonialgesellschaft, Ehrenmitglied der Abteilung Köln und Mitglied des Zentralvorstandes der Gesellschaft.

Als bessere Möglichkeit, mit der organisierten Kolonialbewegung in Kontakt zu treten, wurden indes die *Kolonialkongresse* angesehen. Ihr Ziel war die propagandistische Formulierung von Kolonialinteressen gegenüber der Regierung, dem Reichstag und der Öffentlichkeit und die offene Aussprache über Kolonialprobleme. Tieferer Grund für ihre Einrichtung dürfte jedoch die Angst gewesen sein, infolge von »Kolonialverdrossenheit« und »Kolonialmüdigkeit« im eigenen Volk beim kolonialen Verteilungskampf der Nationen zu kurz zu kommen. In der Kolonialapologie fanden die Kolonialvertreter aber von vorneherein die Zustimmung und Unterstützung der Missionen. Diese waren daher auch von Anfang an an der organisatorischen und inhaltlichen Gestaltung der Kongresse beteiligt. Schon auf dem »Allgemeinen Deutschen Kongreß zur Förderung überseeischer Interessen« von 1886, dem von Carl Peters geleiteten Vorläufer der späteren Kolonialkongresse, nahmen die »Missions-Chauvinisten« eine herausragende Stellung ein und halfen bei der Festlegung der kolonialpolitischen und kolonialagitorischen Ziele. Eine der vier Sektionen war ausdrücklich der »deutschen Mission« in den überseeischen Gebieten vorbehalten. Auf den Kolonialkongressen von 1902, 1905 und 1910 beschäftigte sich die vierte (»Die religiösen und kulturellen Verhältnisse der Kolonien und überseeischen Interessengebiete«) von insgesamt sieben Sektionen grundsätzlich mit Missions- und Schulproblemen. Hier waren die Missionsvertreter quasi »unter sich«; doch haben sie auch in anderen Sektionen mitgearbeitet.

An erster Stelle aller Äußerungen von seiten der Mission auf den Kolonialkongressen stand stets der Hinweis auf ihre Leistungen im Dienste des Vaterlandes. Besondere Erwähnung fanden die Anstrengungen auf dem Gebiet der Schulbildung, der Sprachforschung und der ärztlichen Mission. Hinzu kamen die »indirekten« Dienste durch eine aussöhnende Vermittlung zwischen eingeborener Bevölkerung und Kolonialeroberern und die »innere« Begründung der »Autorität« der Kolonialherren. Zwar betonten die Missionssprecher, daß sie ihren eigentlichen Auftrag nicht vom Staat erhalten hatten, versicherten jedoch mit allem Pathos, daß ihre Aufgabe dennoch einen Dienst am Vaterland beinhalte. Für die Protestanten fügten sich dabei Christentum und Deutschtum nahtlos zur »deutsch-christlichen Kulturmacht« zusammen, wohingegen die Katholiken nicht weniger eifrig versicherten, daß die »deutschen Tugenden ... natürlich auch echt christliche Tugenden« seien. Selbst die im Zentrum nicht ohne weiteres anerkannten Flottenpläne des Reichs wurden von katholisch-missionarischer Seite mit dem Hinweis auf einen Flottenplan des hl. Ignatius von Loyola unterstützt und zur Lösung der Deckungsfrage sogar Privatsammlungen angeregt.¹¹

Nirgendwo auf den Kolonialkongressen wurde das Bündnis von christlichem Staat und Mission hinterfragt oder gar in Frage gestellt. Allenfalls schlug man Korrekturen am Kolonialsystem vor. Die Monita richteten sich vornehmlich gegen hemmungslosen Wirtschaftsegoismus und sozialdarwinistischen Rassismus. Die Missionare setzten sich

¹¹ *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905*, Berlin 1906, 538, 567, 936f.

ferner für den Schutz der Eingeborenen in ihrem Landbesitz und vor inhumaner Behandlung und skrupelloser Ausbeutung durch die Europäer und deren »Laster« ein. Des weiteren hob man zwar den – bedingten – Wert der Eingeborenenkultur hervor und billigte dem Schwarzen eine »Seele« zu; aber gegen den Verlust dieser Kultur hatte man in dem Augenblick nichts einzuwenden, in dem den Eingeborenen in der Form der christlichen Religion ein »höherer« Ersatz geboten wurde. Ohnehin bildete das Einverständnis über den Wert des Christentums Voraussetzung und Fundament für das vielbeschworene »Hand-in-Hand-Gehen« von Mission und Kolonisation.

Von kolonialinteressierter Seite wurde die Mission denn auch auf den Kongressen mit wenigen Ausnahmen als ein mächtiger und wertvoller Kulturfaktor anerkannt und respektiert. Die zumeist von missionarischer Seite aufgestellten Kosten-Nutzen-Rechnungen wurden bereitwillig zur Kenntnis genommen. Zündstoff drohte zwar von den radikalen Vertretern eines »aristokratischen Herrenstandpunktes«, die ein von dem Wohlergehen des weißen Mannes unabhängiges Recht der Eingeborenen bestritten und den »altruistischen« Standpunkt der Mission in der »Eingeborenfrage« ablehnten. Aber auch diese Kontroverse ließ sich zumeist »akademisch« diskutieren. In der hochimperialistischen Phase eroberte sich die Mission so Anerkennung und ihren gesicherten Platz in der Kolonialbewegung.

Den Höhepunkt der Kooperation von christlicher Mission und deutschem Kolonialstaat bzw. kolonialer Bewegung stellte schließlich die *National- bzw. Kaiserspende* von 1913 dar. Es handelte sich dabei um eine großangelegte Sammlung zur Feier des 25jährigen Regierungsjubiläums Wilhelms II., deren Ertrag dem kulturpolitischen Engagement des Reichs in den Kolonien zugute kommen sollte. Ein gemeinsamer Aufruf betonte denn auch die nationale und christliche Pflicht eines jeden Deutschen, »unabhängig von politischer Überzeugung und von Glaubens- und Bekenntnisstand ... eine reiche Gabe zur Förderung der wirksamsten Pioniere deutscher Gesittung in den Schutzgebieten, der christlichen Missionen«, zu geben.¹² Die Sammlung brachte eine beträchtliche Summe ein. Insgesamt waren es fast fünf Millionen Mark, wovon am 1. November 1913 auf den evangelischen Anteil 3.531.992 Mark, auf den katholischen 1.425.209 Mark entfielen. Auch in diesem Falle hatte sich die Mission durch die Herausstellung sekundärer Missionsmotive der Kolonialbewegung als eine zuverlässige »Freundin und Helferin« (A. Merensky) angeboten.¹³ Für sie war es, wie man immer wieder betonte, zu einer selbstverständlichen »nationalen Ehrenpflicht« geworden, daß überall dort, wo deutsche Fahnen wehten, die christlichen Sendboten nachfolgten; brachte die Verbindung zur Kolonialbewegung doch der Mission einen neuen, starken Impuls.

¹² Der Aufruf in: *Archiv des Evangelischen Missionswerkes Hamburg*: 11.

¹³ *Kolonisation und Mission*, Berlin 1886, 6f.

Zusammenfassung

Das historische Bündnis von Mission und kolonialem Expansionismus erlebte im Zeitalter des Hochimperialismus noch einmal einen Höhepunkt. Auch in der kurzlebigen deutschen Kolonialphase (1884–1914) kam es zu einem engen Zusammengehen beider Faktoren. Auf dem Kolonialfeld ergab sich aus der intensiven Kooperation von christlicher Mission und deutschem Kolonialstaat und der gegenseitigen Anerkennung, daß die von den christlichen Sendboten reklamierte »Missionsfreiheit« weitgehend realisiert wurde und der Kolonialstaat – etwa in Fortführung des landesherrlichen Kirchenregiments – auf die Etablierung einer »Kolonialkirche« verzichtete. Zwar beruhte die Garantie freier und öffentlicher Religionsausübung sowie missionarischer Betätigung (Art. 14 des Schutzgebietsgesetzes vom 10. September 1900) nicht zum geringsten auf den günstigen völkerrechtlichen Voraussetzungen, die die Kongoakte vom 26. Februar 1885 mit der Garantie der Missionsfreiheit (Art. 6 Abs. 3) geschaffen hatte (wenn auch *expressis verbis* nur für die sogenannte Kongofreihandelszone). Aber die verhältnismäßig geringe Konflikthanfälligkeit der kolonialpolitisch-missionarischen Interessengemeinschaft und die »kolonialen Verdienste« der Mission erlaubten es dem Staat doch, auf die Ausübung eines bevormundenden Kolonialstaatskirchentums weitgehend zu verzichten.¹⁴ Für die Katholiken bedeutete die Gewährung der Missionsfreiheit sogar, daß sie auf dem kolonialrechtlichen Felde einen Erfolg verbuchen konnten, den sie mit dem jährlich im Reichstag wiederholten sogenannten Toleranzantrag, d.h. der Forderung nach rechtlicher Gleichbehandlung der eigenen Konfession in allen Bundesstaaten des Reiches, bis zum Ende des Kaiserreiches nicht zu erzielen vermochten. Vor allem waren die katholischen Missionen jedoch erfolgreich hinsichtlich ihrer Bemühungen um die Rückkehr ins Reich bzw. bei der Neuerrichtung von Missionshäusern dort, obwohl diesen Bestrebungen immer noch Reste der Kulturkampfgesetzgebung entgegenstanden. Der Weg zu rechtlicher, politischer und gesellschaftlicher Anerkennung der Katholiken im Kaiserreich führte also nicht zuletzt über den »Umweg« der Kolonien. Darüber hinaus eroberten sich die Missionen beider Konfessionen – auf protestantischer Seite bis weit ins 19. Jahrhundert im Ruf des »Muckertums« stehend und auf katholischer Seite geradezu ein Schattendasein führend – aufgrund ihrer kolonialen Zuverlässigkeit und kolonialpolitischen Wertschätzung eine anerkannte und eigenständige Stellung sowohl im Kirchenleben als auch in einer breiteren Öffentlichkeit. Die Entstehung und Etablierung der Missionswissenschaften beider Konfessionen im Kanon der Universitätstheologie sind nicht zuletzt eine Folge des deutschen Kolonialabenteuers. Schließlich gehörten die Missionare nicht zum wenigsten zu den Protagonisten und Propagandisten eines imperialen Engagements im zweiten deutschen Kaiserreich.

¹⁴ Vgl. M. BALDUS, »Reichskolonialkirchenrecht. Über die religionsrechtliche Lage in den Schutzgebieten des Deutschen Reiches 1884–1919«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 44 (1988) 2–18.

KIRCHENGESCHICHTE, MISSIONS- GESCHICHTE, TRANSKONTINENTALE CHRISTENTUMSGESCHICHTE

von Klaus Koschorke

1. Konfrontationen

Als Vasco da Gama 1498 im südindischen Kerala landete, traf er dort auch einheimische Christen an. Für die Portugiesen war das keine Überraschung. Waren sie doch gekommen, um »Christen und Gewürze zu suchen«. So ihre berühmt gewordene Auskunft gegenüber zwei arabischen Händlern, die sie am Strand bei Calicut trafen und die sie ganz entgeistert (und zwar auf Kastilisch und Genuesisch) fragten, was sie um Himmels willen denn in diesem Teil der Erde verloren hätten. Zugang zum Handel mit den gewürzproduzierenden Regionen Asiens sowie die Kontrolle über ihn – das war das ökonomische Motiv der portugiesischen Expeditionen, die Suche nach christlichen Glaubensgenossen der ideologische Beweggrund. Denn auch im Europa des Mittelalters hatte sich stets ein gewisses nebulöses Wissen um die Christen in den fernen, märchenhaften Reichen des Ostens gehalten.

Die Begegnung der Portugiesen mit den einheimischen Thomaschristen freilich war dann von erheblichen Verständigungsschwierigkeiten begleitet. Ein groteskes Mißverständnis stand am Anfang dieser wechselhaften Geschichte. Denn den ersten Gottesdienst auf indischem Boden feierten die Portugiesen nicht, wie sie glaubten, in der Christenkirche, sondern in einem Hindutempel der Stadt Calicut. Zwar wunderten sie sich (so der Bericht eines Teilnehmers) über die eigentümliche Tracht der diensttuenden Priester und die sonderbare Gestalt der Mariendarstellungen und Heiligenbilder – mit ihren »vier oder fünf Armen« sowie den »großen Zähnen«, die »einen Zoll aus dem Mund hervorstanden«. Dennoch brachten sie ihr Dankgebet für die glücklich überstandene Seereise in einem »Heiden«-Tempel dar, wie sie später erkannten.¹ Tragischer aber war die weitere Entwicklung, als die portugiesischen Neuankömmlinge dann mit den realen Thomaschristen der Region in Verbindung traten. Gestalteten sich die Beziehungen anfangs durchaus freundschaftlich, da sich beide Seiten aufeinander angewiesen wußten, so verschlechterte sich das Klima seit Mitte des 16. Jh.s zusehends. Auf die ganz andersgearteten kirchlichen Überlieferungen der Thomaschristen, die weder Papsttum, Priesterzölibat noch die Siebenzahl der Sakramente kannten, reagierten die Portugiesen mit zunehmender Intoleranz. Am Ende stand dann die Zwangseingliederung der indischen Thomaschristen in die portugiesische Kolonialkirche

¹ A. HERCULANO / A. CASTELLO DE PAIVA (Hg.), *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama em MCCCCXCVII*, Lissabon 1861, 49ff; deutsch: G. GIERTZ (Hg.), *Vasco da Gama*, Stuttgart ²1986, 80ff.

auf der Synode von Diamper 1599 – ein bis heute weithin als traumatisch empfundenes Ereignis. Auch wenn die erzwungene Union von 1599 nicht von Dauer war, insofern als sich 1653 zahlreiche Gemeinden wieder von der römischen Hierarchie trennten und sich neu als eigenständige Kirche organisierten (nun in Verbindung mit dem antiochenischen Patriarchat), so markiert diese Konfrontation von portugiesischem Kolonialkatholizismus und einheimischen Thomaschristen dennoch ein bleibendes Thema der indischen Christentumsgeschichte. Denn den Portugiesen folgten Holländer, Dänen, Franzosen und Engländer, die zugleich unterschiedliche konfessionelle Traditionen im Land etablierten. Aus deren Begegnung mit den alten Thomaschristen resultierten dann auf der einen Seite durchaus neue Formen eines eher kooperativen Umgangs, zugleich aber auch eine weitergehende Zersplitterung (in heute insgesamt 16 verschiedene Kirchen). Umgekehrt wuchs den historischen Thomaskirchen im Umfeld der politischen Unabhängigkeitsbewegung des 20. Jh.s in den Augen der außerchristlichen Öffentlichkeit Indiens eine ganz neue Bedeutung zu: als Repräsentanten eines nicht mit dem britischen Imperialismus und westlicher Mission verbundenen Christentums. In jedem Fall ist die Christentumsgeschichte Indiens auf weite Strecken durch das spannungsvolle Verhältnis dieser beiden Faktoren mitbestimmt, das Gegenüber und die Wechselwirkung indigener und kolonial vermittelter Christentumsvarianten.

2. Aporien

Damit sind wir bereits beim Thema dieses Vortrags angelangt, der ebenso wie das Symposium im Ganzen das Verhältnis von Kirchen- und Missionsgeschichte zum Gegenstand hat. Die Wahl dieses Themas verdankt sich natürlich Hans-Werner Gensichen, dem akademischen Lehrer, dem allzeit ansprechbaren Gesprächspartner, dem verehrten Freund, der in seiner Person *beide* Kompetenzen – die des Kirchen- wie die des Missionshistorikers – vereinigt und der weit über sein unmittelbares Arbeitsgebiet hinaus Anstöße gegeben hat, um das Verhältnis beider Disziplinen zu reflektieren. So in der von ihm inspirierten und zusammen mit Heinzgünter Frohnes und Georg Kretschmar herausgegebenen, leider nicht abgeschlossenen Reihe »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte«, die die enge Verknüpfung beider Fragestellungen etwa gerade am Beispiel der Alten Kirche eindrücklich demonstriert. Denn die missionarische Ausstrahlung der Alten Kirche läßt sich in der Tat überhaupt nicht isoliert von ihrer sozialen Gestalt und ihrem Selbstverständnis (als eschatologischer Heilsgemeinschaft) begreifen, so wie letztere sachgemäß nicht ohne ihre Außenwirkung auf die spätantike Gesellschaft beschrieben werden kann. Analoges gilt mutatis mutandis auch für andere Etappen der Kirchengeschichte.

Zugleich aber ist mit der Frage nach dem Verhältnis von Kirchengeschichte und Missionsgeschichte ein äußerst aktuelles Thema auf die Tagesordnung gesetzt. Denn die ökumenischen Rahmenbedingungen haben sich so dramatisch verändert, daß sich traditionelle Formen der Zuordnung bzw. die *faktische Dualität beider Disziplinen*, wie sie sich im Wissenschaftsbetrieb dieses Jahrhunderts entwickelt hat, *zunehmend als*

problematisch erweisen. W. Bühlmann hat diese Veränderungen als Übergang »von einer europäisch geprägten ›Westkirche‹ zu einer interkontinentalen ›Weltkirche‹« charakterisiert.² Gekennzeichnet ist dieser Übergang u.a. durch Stichworte wie die Emanzipation der ehemaligen Missionskirchen; die demographische Verschiebungen von Norden nach Süden (bereits heute gib es in der südlichen Hemisphäre mehr Christen als im Norden, in Zukunft werden sich die Gewichte noch stärker in diese Richtung verlagern); das veränderte Selbstverständnis und gestiegene Gewicht der Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas im ökumenischen Gespräch; die zunehmend polyzentrische Ausrichtung der Weltchristenheit.

Dies sind Veränderungen, denen gegenüber sich die Theologie in ihrer akademischen Struktur und Wissensorganisation merkwürdig abstinent verhält. In den Curricula der Kirchengeschichte etwa (wie sie als akademische Disziplin an den protestantischen Fakultäten des deutschsprachigen Raums betrieben wird) ist die Realität des außereuropäischen Christentums weitestgehend ausgeblendet, und Kirchengeschichte wird im Regelfall als die Geschichte der Kirchen Europas (bzw. der nordatlantischen Welt) betrieben. In Standardwerken des akademischen Unterrichts (wie z.B. in B. Moellers ansonsten vorzüglichen »Geschichte des Christentums in Grundzügen«) kommt die außereuropäische Welt gerade mit drei bis vier Seiten vor; und in der (für den akademischen Unterricht in gleicher Weise maßgeblichen) »Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen« (5 Bd.e) beschränkt sich die Wahrnehmung der Christentumsgeschichte Lateinamerikas oder Afrikas auf je einen (!) Eintrag. Es fehlen Namen wie Matteo Ricci und D.T. Niles, Samuel A. Crowther oder Simon Kimbangu, Christopher Kolumbus, Antonio de Montesinos oder Bartolomé de Las Casas – letzteres Namen, die etwa in der populären Publizistik des Kolumbusjahres fast an jedem Kiosk anzutreffen waren, nicht aber in jenen kirchengeschichtlichen Nachschlagewerken, aus denen sich die künftigen Pfarrer oder Religionslehrerinnen informieren können. Umgekehrt wird im akademischen Unterricht die Geschichte des außereuropäischen Christentums – wenn überhaupt – im Regelfall allenfalls unter dem Stichwort Missionsgeschichte behandelt. Dies aber erscheint ebenfalls zunehmend als problematisch – schon deshalb, da sich diese auf weite Strecken eben *nicht* als das Ergebnis westlich-missionarischer Initiative darstellen läßt. Wohl bezogen auf einzelne Etappen und Regionen, keineswegs aber als allgemeine Beschreibung erscheint eine derartige Zuordnung sachgemäß. Sie widerspräche nicht nur dem aktuellen Selbstverständnis der Kirchen der Dritten Welt, sondern v.a. auch dem realen historischen Verlauf. Illustrieren möchte ich dies am Beispiel Asiens. Denn gerade die Christentumsgeschichte dieses Kontinents läßt sich nur sehr begrenzt als »westliche Missionsgeschichte« zur Darstellung bringen.

² W. BÜHLMANN, *Weltkirche*, Graz–Wien–Köln 1985, 12ff.

3. Paradigma Asien

Denn anders als im Fall Lateinamerika, das das Christentum zunächst ausschließlich im kolonialen Kontext kennenlernte, ist dieses in zahlreichen sukzessiven Bewegungen nach Asien gekommen, teils als Begleiterscheinung westlicher Kolonialunternehmungen, teils aber auch ganz unabhängig davon. Und die vielfachen Varianten der Interaktion mit der lokalen Kultur und Gesellschaft sowie die unterschiedlichen Ausprägungen kirchlicher Identität, die aus dieser Begegnung resultierten, sind für die Geschichte des asiatischen Christentums ebenso charakteristisch wie die unterschiedlichen Wirkungen, die es dabei gerade auch außerhalb des binnenkirchlichen Bereiches ausgelöst hat. So treffen wir beispielsweise an:

- das Beispiel eines *vorkolonialen Christentums*, wie es uns nicht nur in Indien in Gestalt der bereits erwähnten Thomaschristen entgegentritt, sondern ebenso auch in Zentralasien, in China, der Mongolei und Manschurei, in Ceylon, Tibet und Malakka anzutreffen war und in Gestalt der nestorianischen »Kirche des Ostens« ein weit verzweigtes – wohl bis ins ferne Java reichende – Netzwerk bildete. An sich seit langem bekannt und erforscht, ist diese nestorianische Präsenz in Asien gerade in allerjüngster Zeit erneut ins Zentrum des Interesses gerückt – durch eine Fülle neuer Funde u. a. aus dem Bereich der asiatischen Republiken der ehemaligen Sowjetunion, die unser Bild vom Christentum im vorportugiesischen Asien in vielerlei Hinsicht modifizieren.³

- das Paradigma eines *außerkolonialen Christentums*, etwa die in vielerlei Hinsicht singulären (und nur wenig bekannten) Anfänge des katholischen Christentums *im Korea des 18. Jh.s*, die lange vor der Ankunft der ersten europäischen Missionare (1835) begründet und im Land verbreitet wurden durch die Freunde eines 1784 in Peking getauften koreanischen Christen namens I Súng-Hun. In ihrem Auftrag war er aus dem hermetisch abgeschlossenen Korea nach Peking gelangt, um dort Näheres über jenes »Westliche Wissen« in Erfahrung zu bringen, das auch in Korea (in Gestalt jesuitischer Traktate chinesischer Sprache) bruchstückhaft bekannt und in konfuzianischen Zirkeln diskutiert worden war. Trotz rasch einsetzender massiver Verfolgungen erwies sich die so ins Leben gerufene Kirche in der Folgezeit nicht nur als überlebensfähig, sondern (beispielsweise) auch als theologisch und literarisch produktiv – durch Schaffung einer eigenen theologischen Literatur in koreanischer Sprache (Katechismen, Abhandlungen und Märtyrerberichte seit 1795).⁴

- eine eigentümliche Erscheinung wie die Taiping-Bewegung im China der Mitte des 19. Jh.s, die zwar nicht ohne Kontakte zur protestantischen Missionsbewegung entstanden war, dennoch aber als eine *im chinesischen Kontext formulierte eigenständige Christentumsvariante* zu begreifen ist, sich selbst in jedem Fall so verstanden hat. Historisch signifikant ist sie allein schon durch ihre Zielsetzung, China – nach einem

³ Vgl. S.H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, Vol. I: *Beginnings to 1500*, New York 1992, sowie v.a. die demnächst erscheinende Monographie von H.-J. KLIMKEIT / I. GILLMAN, *East of the Jordan. The Christians in Asia before da Gama*.

⁴ Vgl. H. DIAZ, *A Korean Theology. Chu-Gyo Yo-Ji: Essentials of the Lord's Teaching by Chóng Yak-jong Augustine (1760–1801)*, Immensee 1986.

Sturz der verhaßten Fremdherrschaft der Manchu-Dynastie – als gleichberechtigtes Mitglied im Kreis der »christlichen (= westlichen) Nationen« zu etablieren, die sich freilich einem derartigen Ansinnen strikt verweigerten. Zugleich stellt sie die bedeutendste soziale Protestbewegung im China des 19. Jh.s dar, deren (von Briten und Franzosen unterstützte) Niederschlagung durch die regierenden Manchus Millionen von Todesopfern forderte.⁵

Aber auch wo sich das Christentum, so der häufigste Fall, zunächst in einem kolonialen Umfeld etablierte, ist doch stets zugleich die *Eigendynamik* seiner Entwicklung in Rechnung zu stellen, die sich dann oft genug von den Bedingungen dieser *kolonialen Anfänge* löste. Ein besonders eindrückliches Beispiel stellt hier die katholische Untergrundkirche in Ceylon unter holländischer Herrschaft (1658–1796) dar, deren Geschichte zunächst der Kolonialgeschichte des Landes völlig parallel verlaufen war. Mit den Portugiesen war sie ins Land gekommen, mit dem Ende der portugiesischen Herrschaft (1658) verschwand sie wieder von der Bildfläche. Dann freilich setzte eine Wiederbelebung des totgeglaubten Katholizismus ein, der sich im Untergrund zu regenerieren verstand und den kolonialkirchlichen Calvinismus schließlich bei weitem überflügelte. Indische Christen wie der goanesische Oratorianer Joseph Vaz (1651–1711) spielten dabei eine wichtige Rolle – ein frühes Beispiel innerasiatischer Ökumene. Denn anders als europäischen Priestern gelang es ihnen, trotz scharfer holländischer Kontrollen ins Land zu gelangen und die zersprengten Gemeinden im Untergrund wieder zu sammeln. Je länger desto deutlicher gingen die ceylonesischen Katholiken dann auch zu Formen offenen Widerstandes gegen die Religionspolitik der Holländer über, mit öffentlichen Prozessionen und demonstrativen Akten zivilen Ungehorsams. Zunächst nur stillschweigend geduldet, wurde der insulare Katholizismus 1762 dann auch rechtlich anerkannt. Bereits zu diesem Zeitpunkt gehörten ihm weit mehr (v.a. einheimische) Mitglieder an als der offiziellen (reformierten) Kirche, die mit dem Ende der holländischen Herrschaft in Ceylon im Jahr 1796 dann vollends kollabierte. Von den beiden in holländischer Zeit auf der Insel präsenten Varianten des Christentums hatte sich damit die nicht-koloniale durchgesetzt.⁶

Daneben sind die vielfältigen Formen einer *Interaktion mit der lokalen Kultur* in Rechnung zu stellen, und zwar sowohl dort, wo sich Missionare und einheimische Christen einer solchen Interaktion zu verweigern suchten (ohne sie de facto verhindern zu können), als auch erst recht in den Beispielen einer programmatischen Öffnung von Evangelium und Kirche gegenüber den kulturellen Traditionen des Kontinents. Dafür stehen die unter dem Stichwort der »*Akkomodation*« bekannt gewordenen Experimente

⁵ Die Schätzungen schwanken zwischen 20 und 35 Millionen Toten. Vgl. R.G. WAGNER, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley 1983; DERS., »God's country in the family of nations: the logic of modernism in the Taiping doctrine of international relations«, in: J.M. BAK / G. BENECKE (Hg.), *Religion and rural revolt*, Manchester 1984, 354–372; J.S. GREGORY, »British Missionary Reaction to the Taiping Movement in China«, in: *Journal of Religious History* (1963) Bd. 2, 204–218; DERS., *Great Britain and the Taipings*, London 1969; Bibliographie: R.G. TIEDEMANN, *Bibliography of Western Language Materials Concerning the Taiping Tianguo*, London 1995 (angekündigt).

⁶ Vgl. K. KOSCHORKE, »Holländische Kolonial- und katholische Untergrundkirche im Ceylon des 17. und 18. Jh.s«, in: H. LIEBAU / U. VAN DER HEYDEN (Hg.), *Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte*, Berlin 1995.

der Jesuiten im China und Indien des 17. und 18. Jh.s oder die Bestrebungen einheimischer Christen (und liberaler Missionare) zur »Indigenisierung« der Kirchen Asiens zu Beginn dieses Jahrhunderts – letzteres eine Bewegung, die auf dem Hintergrund des sich immer stärker artikulierenden Nationalismus der asiatischen Gesellschaften der Zeit zu begreifen ist und zu zahlreichen Experimenten v.a. im Bereich kirchlicher Architektur, Kunst und Musik führte. Zugleich aber ist daran zu erinnern, daß sich die Rezeption des Evangeliums weitgehend gerade auch *außerhalb* des kirchlich organisierten Christentums vollzog (weshalb noch heute die Zahl der getauften Kirchenglieder nur einen Teil derer umfaßt, die sich als Christen verstehen). Der große bengalische Reformator Ram Mohun Roy (1772–1833) etwa, der 1820 eine Schrift über »Die Gebote Jesu, des Führers zu Frieden und Glück, entnommen den Büchern des Neuen Testaments« verfaßte und Jesus als den »vollkommenen Lehrer« bezeichnete, nimmt sicherlich in der Wirkungsgeschichte der Bergpredigt einen prominenten Platz ein, wenngleich er den Schritt in die christliche Kirche bewußt vermied und statt dessen vielmehr den von ihm verworfenen populären Hinduismus zu reformieren suchte, u.a. gerade am Maßstab der Bergpredigt. Umgekehrt fanden durch den von ihm begründeten Brahmo Samaj immer wieder Menschen, die dem Christentum der Missionare kritisch gegenüberstanden, den Weg zum Evangelium – so etwa M.N. Bose, einer der profilierten indischen Christen dieser Zeit.⁷

Damit ist ein weiteres Merkmal der asiatischen Christentumsgeschichte angesprochen, die *vielfältigen Zentren* und Mechanismen seiner Ausbreitung. Denn diese Ausbreitung vollzog sich vielerorts selbständig, ganz unabhängig von bestehenden missionskirchlichen Strukturen – sei es als Folge von Migrationsbewegungen einheimischer Christen, die ihren Glauben so in andere Regionen oder Länder brachten, sei es in Gestalt von Gruppen, die sich programmatisch einer *Selbstausbreitung* des Christentums durch einheimische Kräfte verschrieben hatten, in bewußter Abgrenzung vom Paternalismus der Missionare. Gruppen dieser Art gab es um die Jahrhundertwende in erstaunlicher Anzahl in verschiedenen Regionen des Kontinents, auch sie Ausdruck emanzipatorischer Bestrebungen unter den einheimischen Christen. Eines der bekanntesten Beispiele dürfte die National Missionary Society Indiens sein, 1905 ins Leben gerufen durch V.S. Azariah, der dann später als der erste einheimische anglikanische Bischof des Kontinents Ökumene-Geschichte machen sollte.

Fügen wir diese unterschiedlichen Mosaiksteine zusammen, so zeigt sich: Die Geschichte des asiatischen Christentums ist alles andere als bloße Verlängerung von außen angestoßener Entwicklungen. Vielmehr kann sie nur dann angemessen beschrieben werden, wenn zugleich seine Eigendynamik in unterschiedlichen regionalen Kontexten sowie die vielfältigen Interaktionen mit der lokalen Gesellschaft, Kultur, Religion (sowie alternativen Christentumsvarianten) wahrgenommen werden. Sie ist eine Größe eigenen Rechtes, deren qualifizierte Kenntnis für eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte unerläßlich ist und deren Wiederentdeckung durch die Kirchen Asiens zu den aufregenden Vorgängen der Gegenwart zählt.

⁷ S.K. DATTA, *The Desire of India*, London 1911, 246ff.

4. Regionale Identitäten

Denn in den Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas hat es seit den siebziger Jahren eine Fülle von Initiativen gegeben, um zu einem neuen Bild der Geschichte des Christentums in den Ländern der Dritten Welt zu gelangen, und zwar zumeist durch Angehörige der betroffenen Kirchen selbst. Am bekanntesten (und zugleich am weitesten fortgeschritten) sind sicherlich die verschiedenen Projekte zur Kirchen- und nun auch Theologiegeschichte *Lateinamerikas* durch die 1974 gegründete »Comisión de Estudios de la Iglesia en Latino América« (CEHILA), die sich einer Geschichtsschreibung in der »Option für die Armen« verpflichtet weiß und lateinamerikanische Erfahrungen des Christentums in einer intensiven Zusammenarbeit zwischen Theologen, Historikern und Sozialwissenschaftlern des Kontinents zu thematisieren sucht. In *Afrika* und *Asien* sind die entsprechenden Anstrengungen weniger koordiniert, hier stellt sich das Bild in den einzelnen Ländern recht unterschiedlich dar. Während beispielsweise in Indien, Japan, den Philippinen oder auch Thailand die Arbeit relativ gut organisiert ist und in Korea einschlägige Publikationen hohe Auflagen erzielen und auch in der außerchristlichen Öffentlichkeit große Resonanz finden, ist in den Kirchen anderer Länder zwar ein deutlich gestiegenes Interesse an der eigenen Geschichte zu konstatieren, dem dann freilich eine allenfalls rudimentäre Infrastruktur entspricht.⁸

Daß diese veränderte Wahrnehmung der eigenen Geschichte »selbst Teil des Emanzipationsprozesses« der »Kirchen der Dritten Welt« ist,⁹ sei kurz am Beispiel Indiens illustriert. Noch bis Mitte der sechziger Jahre diente hier als Grundlage des kirchengeschichtlichen Unterrichts an protestantischen Colleges die 1908 erschienene englische Übersetzung der »Indische(n) Missionsgeschichte« des deutschen Missionswissenschaftlers Julius Richter aus dem Jahr 1906 (!). Abgelöst wurde diese Phase einer missionsorientierten Geschichtsschreibung – die, von Europäern verfaßt, primär eine Sequenz missionarischer Anstrengungen beschrieb und gegenüber einem westlichen Publikum für die Sache der Mission werben sollte – dann von verschiedenen Ansätzen, die die christliche Gemeinschaft des Landes in den Mittelpunkt der Darstellung zu rücken suchten, unter denen das mit den Namen Kaj Baago und T.V.Philip verbundene Programm einer »nationalistischen« Kirchengeschichtsschreibung das profilierteste ist. Gekennzeichnet ist es durch das Bemühen, die Geschichte der indischen Kirchen als integralen Bestandteil der nationalen Geschichte zu begreifen. Daß Indien nicht einen einzigen (nationalen) Kontext darstellt, sondern durch eine Vielzahl regionaler Identitäten und kultureller Traditionen gekennzeichnet ist, ist demgegenüber organisierendes Prinzip etwa der interdenominationellen »History of Christianity in India« (1982ff).

⁸ Ein Überblick über verschiedene Projekte zur außereuropäischen Kirchengeschichte bei K. KOSCHORKE, »Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte«, in: *EvTh* 52 (1992) 209–224, 215ff; DERS., »Neue Impulse kirchengeschichtlicher Arbeit in Korea« in: *NZM* 49 (1993) 133ff.

⁹ H.-W. GENSICHEN, »Kirchengeschichte im Kontext«, in: *LR* 26 (1976) 301–313, 303.

Festgemacht hatte Baago¹⁰ seinen methodischen Neuansatz v.a. an zwei Themen. Einmal an der Suche nach den »Pioneers of Indigenous Christianity« (Madras 1969), jenen einheimischen Repräsentanten des indischen Christentums im 19. Jh. also, die das Evangelium in den Kategorien indischer Überlieferungen zu interpretieren suchten und die nun anstelle der Protagonisten der missionarischen Bewegung im Zentrum des Interesses stehen; sodann an seiner Untersuchung zur »History of the National Christian Council of India 1914–64« (Nagpur 1965), dessen Geschichte als die Geschichte einer streckenweise gelungenen Emanzipation von missionarischer Bevormundung beschrieben wird. Verbunden war dieser Wechsel der Perspektive mit der Suche nach neuen Quellen, die auf die veränderten Fragen Antwort zu geben vermögen, weshalb Baago dann gerade auch durch den Aufbau eines Archivwesens zur indischen Kirchengeschichte Pionierarbeit geleistet hat. Dieses Beispiel ist verallgemeinerbar. Denn auch bei sonstigen Projekten zur Kirchengeschichte der außereuropäischen Welt führt die veränderte Perspektive zwangsläufig zu einer neuen Suche nach den Quellen, die die Geschichte der christlichen Gemeinschaft in ihrem jeweiligen Umfeld zu beschreiben erlauben. Zahlreiche *regionale Dokumentationszentren* sind so in Asien, Ozeanien oder Afrika entstanden und haben eine Fülle von Materialien bereit gestellt, die teils zu einer weitestgehenden Revision bisheriger Vorstellungen der einzelnen Kirchengeschichten geführt und zugleich eine Fülle neuer Fragen aufgeworfen haben. Hier ist ein Wissenspotential bereitgestellt, das noch nicht annähernd ausgeschöpft ist und auf lokaler wie internationaler Ebene ganz neue Formen der Kooperation erfordert.

1983 etablierte sich in Genf die Kirchengeschichtliche Arbeitskommission der Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT), eine von inzwischen mehreren Zusammenschlüssen dieser Art. Bestimmend für ihre Arbeit ist u.a. das Verständnis von Kirchengeschichte als »der Geschichte der kreativen Rezeption und Inkarnation des Evangeliums in den einzelnen Regionen und Kulturen«, im Unterschied zu einer bloßen »Nacherzählung missionarischer Unternehmungen«.¹¹

5. Transkontinentale Perspektiven

Je stärker aber die Geschichte des außereuropäischen Christentums im Rahmen einzelner Regionen wahrgenommen wird, umso dringlicher stellt sich dann umgekehrt erneut die Frage nach *übergreifenden Themen und Strukturen einer globalen Christentumsgeschichte*, die nicht einseitig aus der Perspektive des Westens definiert sind (wie in traditionellen Darstellungen der Missionsgeschichte), die diese aber natürlich einschließen und damit zugleich historische Orientierung in der aktuellen ökumenischen Landschaft ermöglichen.

¹⁰ Zu Baago vgl. A.M. MUNDADAN, »Dr. Kaj Baago (1912–1987): Pioneer of the New Era of Indian Christian Historiography«, in: *ICHR* 23 (1989) 93–114; H.-W. GENSICHEN in: *ZMiss* 17 (1991) 252.

¹¹ L. VISCHER (Hg.), *Towards a History of the Church in the Third World. The Issue of Periodisation*, Bern 1985, 131.

Denn mit einer bloßen Addition einzelner Lokalgeschichten dürfte kaum jemand gedient sein. Details der Christentumsgeschichte Balis, Botswanas oder Boliviens mögen für die örtlichen Kirchen oder den interessierten Spezialisten von Belang sein, nicht aber für die breitere kirchliche und akademische Öffentlichkeit. Ebenso wenig aber läßt sich auf der anderen Seite die Geschichte des außereuropäischen Christentums einfach anhand der traditionellen Eckdaten westlicher Sendungsgeschichte strukturieren. Letztere bleibt dabei ein Faktor von ausschlaggebender Bedeutung, aber eben nur als Teil eines umfassenderen Ganzen. Zudem stellt sich in neuer Weise die Frage nach gemeinsamen Erfahrungen und analogen Entwicklungen in den Kirchen unterschiedlicher Kontinente. Asien und Lateinamerika etwa sind zur gleichen Zeit mit der iberischen Expansion und dem katholischen Christentumsmodell konfrontiert worden, aber unter gänzlich unterschiedlichen kulturellen und politischen Rahmenbedingungen. Komparatistische Studien und die Suche nach übergreifenden Strukturen einer transkontinentalen Christentumsgeschichte dürften zu den wichtigsten Aufgaben der Zukunft zählen.

Hier dürfte bereits viel gewonnen sein, wenn die richtigen Fragen gestellt werden (und das Material zu ihrer Beantwortung organisiert ist). Eine der charakteristischen Erscheinungen der afrikanischen Christentumsgeschichte stellen etwa die (bereits seit 1890 zu beobachtenden) *unabhängigen Kirchen* des Kontinents dar – Kirchen mit einer hohen Wachstumsrate, entstanden vor allem aus dem Protest afrikanischer Christen gegen missionarische Bevormundung. Daß es auch in Indien zur gleichen Zeit analoge Bewegungen gab, hat Kaj Baago in klassischer Weise demonstriert. Daß sie um die Jahrhundertwende aber auch in anderen asiatischen Ländern, wie Ceylon,¹² Burma, China, oder, in veränderter Konstellation, auf den Philippinen und in Japan anzutreffen waren, ist offenkundig, wenn man nur gezielt nach ihnen sucht und dabei entweder durchaus konventionelle Quellen befragt oder neue Dokumente erschließt. Trotz markanter Differenzen im Detail lassen sich dabei signifikante Analogien konstatieren.

Sehr viel weitreichender noch ist ein anderes von Kaj Baago verhandeltes Beispiel, die *Ökumenebewegung Asiens* als Emanzipationsbewegung einheimischer Eliten. Denn der von Baago analysierte National Christian Council Indiens hatte ja sein Gegenstück in den Nationalen Christenräten anderer asiatischer Länder (wie China, Japan oder Korea), hier wie dort ins Leben gerufen als Organ prospektiver Selbstregierung einheimischer Kirchen, hier wie dort bedeutsam als Rekrutierungsreservoir künftiger indigener Kirchenführer. Entstanden waren sie um 1922/23 jeweils aus den asiatischen Fortsetzungskonferenzen der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910, die ihrerseits zurecht als »Initialzündung« und »Ausgangspunkt« der modernen ökumenischen Bewegung des Westens bezeichnet worden ist, dabei aber zugleich wesentlich durch Impulse des asiatischen (und afrikanischen) »Missionsfeldes« bestimmt war. Denn dort war die Problematik einer Perpetuierung der historisch gewachsenen Konfessionsstrukturen des Westens ungleich früher als in den Kirchen Europas sichtbar geworden und auf den Einspruch gerade auch einheimischer Christen gestoßen. Unterschiedliche Interaktionsebenen sind an diesem Beispiel festzuhalten:

¹² Vgl. K. KOSCHORKE, »Kirchliche Unabhängigkeitsbestrebungen im kolonialen Ceylon« in: *NZM* 50 (1994) 131–136.

1. Die Ökumenebewegung *Asiens*, zeitgleich an verschiedenen Stellen des riesigen Kontinents zu beobachten; sie wurde zum drängenden Thema auf dem Hintergrund des erwachenden Nationalismus asiatischer Gesellschaften und Christen und deren Suche nach einer »einheimischen«, »nationalen«, nicht-westlichen Gestalt des Christentums;

2. die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 als Umschlagsplatz dieser inner-asiatischen Initiativen in die Ökumenebewegung des *Westens*;

3. Edinburgh wiederum hatte intensive *Rückwirkungen* auf Asien, vermittelt über das Kommunikationsnetz der Fortsetzungskonferenzen, die die dort vorhandenen Initiativen zum Aufbau eigenständiger Kirchen und indigener Leitungsstrukturen bündelten und verstärkten;

4. parallele Entwicklungen in *Asien und Afrika*, teilweise bereits vor und verstärkt dann nach Edinburgh zu beobachten. So wirkten etwa die südindischen Diskussionen um das Ziel einer Kirchenunion stimulierend auf entsprechende Bestrebungen in Nigeria. Umgekehrt verfolgten indische Christen mit regem Interesse die Kontroversen um die Entmachtung des afrikanischen Bischofs S.A. Crowther im Jahre 1890 – frühe Ansätze einer sich entwickelnden transkontinentalen Solidarität. Insgesamt stellen sich die Anfänge der modernen protestantischen Ökumenebewegung dar als signifikantes Beispiel einer Wechselwirkung zwischen den Kirchen des Westens und denen der außereuropäischen Welt.¹³ Damit markieren sie zugleich eine wichtige Etappe einer zunehmend als gemeinsam erfahrenen Geschichte des Christentums.

Diese Feststellung wird im Fall der ökumenischen Bewegung auch nicht verwundern, der freilich als atypisch bezeichnet werden mag. Doch sind auch *frühere Epochen* der Kirchengeschichte sehr viel stärker durch die Wechselwirkung europäischer und außereuropäischer Christentümer charakterisiert, als dies vielfach bekannt ist. Die antireformatorischen Bestimmungen des Trienter Konzils (1545–63) etwa, mit seinen zentralistischen Tendenzen oder dem faktischen Verbot von Bibelübersetzungen in die Landessprachen, wirkten mit der Rezeption des Tridentinums in Übersee hemmend auch auf den Aufbau einheimischer Kirchen in Lateinamerika und Asien ein. Die internen Kontroversen der in China tätigen Missionare über die Bewertung bestimmter Zeremonien zu Ehren des Confucius und der Ahnen hatten in Gestalt des Ritenstreites (17./18. Jh.) massive Rückwirkungen auch auf die europäische Öffentlichkeit, und zwar sowohl auf die innerkirchliche wie auf die aufgeklärt-philosophische Öffentlichkeit; der Name G.W. Leibniz steht für beide Rezeptionsvarianten. Die Christentumsgeschichte des 13. und 14. Jh.s ist durch das Nebeneinander konkurrierender missionarischer Zentren in Asien und Europa gekennzeichnet, wobei die bereits erwähnte nestorianische Kirche des Ostens wohl als »die erfolgreichste Missionskirche in der zeitgenössischen Gesamtchristenheit« zu gelten hat.¹⁴ Der Beispiele solcher internationalen Vernetzungen sind viele, eine umfassende Diskussion dringendes und vielversprechendes Desiderat.

¹³ Diese Skizze bezieht sich auf ein vom Vf. durchgeführtes DFG-Projekt: *Anti-Denominationalismus und Nationalismus. Die Anfänge ökumenischer Kooperation in Asien und Afrika* (unter besonderer Berücksichtigung Indiens und Nigerias, 1890–1947) und ihr Einfluß auf die ökumenische Bewegung des Westens.

¹⁴ W. HAGE, »Der Weg nach Asien«, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* II/1, München 1978, 360–393, 373.

6. Schlußbemerkung

Was ist das Resümee dieser Überlegungen? Die ökumenischen Rahmenbedingungen haben sich dramatisch geändert, und neue Formen der Kooperation zwischen der Kirchen- und Missionsgeschichte (sowie den anderen theologischen Disziplinen) sind erforderlich, um dieser veränderten Realität gerecht zu werden. Denn die Kirche, deren Geschichte Gegenstand der Kirchengeschichte ist, ist längst eine weltweite Größe. Qualifizierte Wahrnehmung des *je eigenen* historischen Kontextes wie die Vermittlung *globaler Perspektiven* zählen darum in gleicher Weise zu ihren Aufgaben. Dabei stellen sich diese Aufgaben auf *unterschiedlichen Ebenen* unterschiedlich dar, im Bereich der Lehre – wo die notwendige Weiterung des Horizonts allenfalls paradigmatisch oder durch perspektivische Darstellung geleistet werden kann – anders als im Bereich von Forschung (und Wissensorganisation). Denn hier müssen die Voraussetzungen einer angemessenen Erfassung der außereuropäischen Christentumsgeschichte vielfach erst noch geschaffen werden – durch den Aufbau der erforderlichen Infrastruktur (Spezialbibliotheken, Dokumentationszentren, geeignete Publikationsformen), durch interdisziplinäre Kooperation, internationale Kommunikation und die Vernetzung und den Austausch der zahlreichen regionalen Initiativen und Kompetenzen. Ziel sollte die Wiedergewinnung ökumenischer Relevanz sein. Denn Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Christen Europas und denen der außereuropäischen Welt gab es nicht nur zu Zeiten Vasco da Gamas. In einer zwar rasch zusammenwachsenden, aber zugleich unübersichtlich gewordenen Welt sind sie auch heute an der Tagesordnung. Wenn eine ökumenisch orientierte Kirchengeschichte (in Verbindung mit den anderen Disziplinen der Theologie) dazu beitragen kann, die Sensibilität für die unterschiedlichen historischen Erfahrungen und sozialen Gestalten des Christentums im Kontext unterschiedlicher Kulturen zu schärfen, dürfte einiges gewonnen sein.

KIRCHENGESCHICHTE UND MISSIONSGESCHICHTE: AFRIKANISCHE PERSPEKTIVEN

von Joseph Ndi Okalla

Einleitung

Unser Thema ist breit und komplex, vor allem auch, weil es um den afrikanischen Kontinent geht. Die These von einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte kann als eine These erscheinen, die der afrikanischen Sicht fremd ist. Wir müssen uns sozusagen die Mühe machen, die Erkenntnisinteressen zu bestimmen, die uns auf dem Weg dieses Themas weiterbringen. Denn von einem gewissen Standpunkt aus ist die »Geschichte der (afrikanischen) Mission« bzw. die Missionsgeschichte Afrikas zuerst ein Kapitel der europäischen Kirchengeschichte.¹ Sie stellt sich unter dem Vorzeichen einer Expansion dar – als Geschichte der Eroberung –, selbst wenn man daran festhält, daß sie vom Auftrag des Evangeliums bewegt war. Es gibt eine umfangreiche Literatur über die Aspekte dieses Unternehmens, seine Ambivalenz, seine Suche nach Authentizität, auch über seine Anwaltsfunktion zugunsten der Eingeborenen.² Einige Perlen der Missionsliteratur aus der Zeit, als die Christianisierung Afrikas südlich der Sahara ihren Höhepunkt erreicht hatte, darf man aber auch nicht einfach vergessen. Diese literarischen Zeugnisse haben einmal mehr das Bewußtsein dafür geschärft, daß wir vor der Pflicht stehen, die Herausforderung einer Missionsgeschichte aus afrikanischer Sicht anzunehmen.

Welche Akzente eine Missionsgeschichte aus nicht-afrikanischer Perspektive setzt, könnte man aus einem Bericht einer Taufe in Afrika herauslesen: »Im Mittelpunkt standen die vier Täuflinge vor dem Kreuz und zwischen den beiden Fahnen. Der Kapellmeister setzte sich ans Harmonium und dann begann der Chor mit der Musik unter der Begleitung des Harmoniums nach der Arie ›Gott erhalte‹ das neue Kaffernlied:

*Auf ihr Schwarzen sehet alle,
Wie so gut der Christengott,*

¹ Vgl. JEAN ILBOUDO, »De l'histoire des missions à l'histoire de l'Eglise«, in: G. RUGGIERI: *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, Paris 1988, 121; siehe auch: J.F. ADE AJAYI / E.A. AYANDELE, »A bitter pill which the majority of writers on christianity and missionary activities in Africa should swallow is that they have not been writing African Church History«, in: B. SUNDKLER: *The Church crossing frontiers. Essays on the nature of mission*, Upsala 1969, 90.

² Für eine Gesamtschau siehe St. NEILL, *Colonialism and Christian Missions*, London 1966; KARL HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978.

*Daß er euch von Sündenbanden
Löset und vom ew'gen Tod!*

*Wasser aus den Wunden Jesu
Ausgegossen über euch,
Macht euch schneeweiß an der Seele
In der Taufe Wunderteich.*

*Söhne Japhets und Chamiten
Bieten sich die Bruderhand;
Noes Fluch ist aufgehoben
Einig sei das Kaffernland!*

*Friedlich wohnt der Wolf beim Lamme,
Und der Panther mit dem Bock;
Und der Kaffer mit dem Schotten
Trägt desselben Stoffes Rock;*

*Denn Sankt Paulus gelten alle,
Ob auch Scythe, ob Barbar,
Gleichviel wie ein freier Römer,
Der noch nie in Fesseln war.*

*Mög' die milde Mutter Gottes,
Mög' die Frau von Mariannhill
Herrschen über alle Zulus
Führen sie zum rechten Ziel!*

...

*Nur im Kreuze werdet ihr siegen,
Nicht im spitzen Assegai,
Drum nun im Kaffernkraale
Hoch das Kreuz errichtet sei.*

*Euer Chief sei Jesus Christus,
Er, der alle Chiefs erschuf
Euer erster Umtakati (Zauberer, Mediziner)
Auch bei eurem Hilferuf! ...*

Dann schritt der Prior an die vordere Kirchentüre und begann vor den Augen der erstaunten Eingeborenen und der Klostergemeinde die hl. Taufzeremonie.«

Es handelt sich hier nicht um eine Missionsgeschichte im eigentlichen Sinn. Aber hier haben wir ein Zeugnis vor uns, wie es tausende andere gibt, die zu einer Auseinander-

setzung um die Theoriebedürftigkeit bzw. die Problematik, die Kontextualität und Perspektivität einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte einladen.

Wenn die Kirche ihrem Wesen nach Mission ist, ist es folglich wichtig, ihre Geschichte über einige ihrer Wege, Verwirklichungen und Nöte zu verfolgen: »Das Kreuz zwischen den beiden Fahnen« und nicht etwa zwischen zwei Lanzen und den Schilden des einheimischen Stammes; das Harmonium und nicht das Xylophon und die Trommeln; die Melodie nach der Weise »Gott erhalte« und nicht nach dem Repertoire der einheimischen Musik; den schottischen Stoffrock als festliches Kleid der Eingeborenen; Jesus Christus als der größte Fetischpriester und erste Mediziner (Umtakati) ... Alle diese Elemente könnten die Gelegenheit für eine Werkstatt interkultureller Hermeneutik über die Probleme von Kontextualität, Interkontextualität und Perspektive abgeben.

Man muß im übrigen bemerken, daß es sich hier nicht nur um ein Problem der Beziehung zwischen zwei Kulturen handelt, es geht auch um einen Stil der Christenheit. Dieser Stil konnte die Ortskirchen prägen, die von der Infrastruktur und den Ausdrucksformen der Christenheit geerbt hatten. Und selbst – mutatis mutandis – innerhalb einer Ortskirche in Afrika kann man große Unterschiede zwischen den Formen einer vor hundert Jahren missionierten Region und denen einer 20 Jahre jungen Gemeinde finden. Eine solche Lage hebt das Problem der Mission hervor, ihre Wege, ihre Herausforderungen. So erzählt Jean-Marc Ela sein Itinerarium vom Süden in den Norden Kameruns als einen Erfahrungswandel, der die Mission zu einer neuen Sicht und Annäherung zwingt.³

Angesichts des Umfangs des Themas, das wir nicht in all seiner Breite behandeln können, schlage ich exemplarisch einen Besuch in der Werkstatt der Geschichtsschreibung einer Kirchengeschichte als Missionsgeschichte und ein Itinerarium in vier Schritten vor:

- I. Das Problem der Geschichtsschreibung und des afrikanischen Kontinents.
- II. Die historische Lage der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte.
- III. Die Wiederaneignung der anthropologisch-theologischen Funktion der Missionsgeschichte.
- IV. Konsequenzen für eine afrikanische Kirchengeschichte als Missionsgeschichte.

»Tatsächlich ist die Zeit vorbei, da Missionsgeschichte noch sinnvoll als Geschichte der besonderen Sendungsveranstaltungen in der Heidenwelt betrachtet und beschrieben werden konnte, im Sinne der Sammlung und Zusammenstellung von Daten über den Hergang dessen, was westliches Christentum zur Propaganda seiner selbst in der nichtwestlichen Welt ins Werk gesetzt hatte. Erst wenn ein veränderter und vertiefter Begriff von Mission mit einem veränderten und vertieften Begriff von Geschichte zusammentrifft, kann Missionsgeschichte wieder den Platz, die Funktion übernehmen, die ihr angemessen sind. ... »Kirchengeschichte als Missionsgeschichte« verstanden nicht

³ J.M. ELA, »Ein Itinerarium – Der Weg der Mission und die Herausforderung der Armen«, in: *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg/Br. 1987, 15–19.

im Sinne eines Anspruchs oder eines Programms sondern als Ortsbestimmung und Orientierungshilfe».⁴

So schreibt es Hans-Werner Gensichen im Geleitwort zu dem Werk *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Es ist empfehlenswert, den Realismus und die Zweckmäßigkeit dieses »Ortes« (Locus historiographicus et missiologicus) im Hinterkopf zu behalten, wenn man der Fragestellung entsprechen will, die uns hier aus verschiedenen Forschungsrichtungen bzw. Perspektiven zusammengeführt hat. Nachdem H.-W. Gensichen die Akzent- und Perspektivverschiebung beim Verständnis des missionarischen Aktes und Werkes vollzogen hat, bezeichnet er die Koordinaten und gibt einige Anhaltspunkte zur neuen Vorgehensweise an.

Welches erneuerte Verständnis von Mission in Abstimmung mit welcher neuen Art der Geschichtsschreibung soll der Missionsgeschichte ihre angemessene Stellung verleihen? Es geht hier darum, was R. Koselleck in seinem Beitrag zur Geschichtstheorie einen Erfahrungswechsel nennt, der zu einem Methodenwechsel zwingt.⁵ Was »Mission« heute über ihre verschiedenen Ausprägungen in der Geschichte und unserer Welt geworden ist, fordert und verlangt eine neue Weise, Missionsgeschichte zu schreiben und entstehen zu lassen. Die Missionsgeschichtsschreibung ist es sich schuldig, den Prägungen einer veränderten Realität und missionarischen Erfahrung gerecht zu werden. Die Veränderung und der Polyzentrismus der Mission als gelebte kirchliche Erfahrung umfaßt einen Wechsel in Methode und Realisierung. Vom Dokumentieren des missionarischen Unternehmens des westlichen Christentums in einer nicht-christlichen Welt bis zu einer Kirchengeschichtsschreibung als gelebtes und gefeiertes Christsein der örtlichen christlichen Gemeinden, die Zeugnis ablegen, ist ein neuer Bewußtseinsprozeß und ein Perspektivenwechsel überall eingetreten.

I. Das Problem der Geschichtsschreibung und des afrikanischen Kontinents (Clio, Afrika und die Historiographie)

Noch vor dreißig Jahren sagten afrikanische Schüler eifrig auf, auswendiggeleert aus ihren Schulbüchern, daß »Geschichte die Rekonstruktion der Vergangenheit aus den Schriften« ist. Die Folgen dieser unscheinbaren Aussage ließen nicht auf sich warten. Da es jahrhundertlang als anerkannt galt, daß Schwarzafrika eine schriftlose Kultur ist, konnte man nur schlußfolgern, daß Afrika keine Vergangenheit, keine Geschichte hat. Im übrigen, konnte man sich nicht auch auf einige westliche Denker berufen, darunter Autoritäten wie G.W. Hegel? Hatte er nicht festgestellt, daß Afrika am Rand der Geschichte sei? Behauptete Hegel nicht in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: »Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und

⁴ HANS-WERNER GENSICHEN im Geleitwort des Sammelbandes: H. FROHNES / H.-W. GENSICHEN / G. KRETSCHMAR (Hg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, München 1974.

⁵ Vgl. R. KOSELLECK, »Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze«, in: *Theorie der Geschichte*, Bd. 5: *Historische Methode*, hg. von Chr. MEIER / J. RÜSEN, München 1988, 13–61.

Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und hier an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte«. Für unser Thema besonders interessant ist, daß einer seiner Belege für seine These zurecht oder zu unrecht die Berichte der Missionare sind.⁶

Afrika, in der Bandbreite seiner Quellen für die Geschichtsschreibung diskriminiert, in seiner Existenz nur über die Sicht und die Sprache der Europäer gefaßt und bemessen – wobei Europa als Maß für die Welt galt. Afrika konnte also keinen historischen Adelsbrief vorweisen – Monumente oder schriftliche Zeugnisse –, anders als zum Beispiel Asien. So überlebte der Schwarze Kontinent das Urteil der Zensoren der Geschichte nicht.

Wie also bei dieser Gelegenheit, hier und heute, der Neigung widerstehen, jene fast in der Art einer vertraulichen Mitteilung geäußerten Worte von Ernst Troeltsch nochmals zu zitieren: »Der Eroberer, der Kolonisator und der Missionar steckt in allem europäischen Denken. Das ist eine Quelle seiner praktischen Kraft und Fruchtbarkeit, aber auch vieler theoretischer Irrtümer und Übertreibungen.«⁷ E. Troeltsch schrieb diese Zeilen am Beginn der 20er Jahre und damit am Höhepunkt des Imperialismus, der Expansion, des christlichen Universalismus und der Kulturmission des Westens. (In der Mitte der 90er Jahre, in denen wir uns befinden, bin ich vollständig davon überzeugt, daß im Denken der Europäer ein bißchen weniger vom Eroberer, Kolonisator und Missionar als solchem steckt. Daraus müßte konsequenterweise folgen, daß sie auch ein bißchen weniger theoretischen Irrtümern unterliegen, aber wer kann hier schon den ersten Stein werfen?)

Diejenigen, die »weder das Schießpulver noch die Windrose, noch den Kompaß« (A. Césaire) erfunden haben, »die Verdammten der Erde« (F. Fanon), denen man jede andere Quelle der Geschichte oder materiellen Nachlaß versagte, die von Kultur oder Zivilisation hätten zeugen können, schienen folglich ein wenig anziehender Forschungsgegenstand für die Geschichtsschreibung zu sein, aber immerhin »kurios« genug für die Feldzüge der Ethnologen oder für jene, die nach starken Gefühlsregungen suchten.

Vor allem in der afrikanischen Literatur südlich der Sahara wird die Debatte um die sogenannte »kulturelle Frage« ausgetragen. Darin geht es um das Aufeinanderprallen von westlicher und einheimischer Kultur und ihrer Auswirkungen. Während und nach der Kolonialperiode haben Schriftsteller aus Afrika und der weltweiten »schwarzen Diaspora« es immer wieder unternommen, ein lebendiges Bild dieser Diskussion zu zeichnen. Darin stellen sie die »Kulturmission« des Westens in ihren Ausprägungen und Widersprüchen in Frage.⁸

⁶ G.W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1970, 122–129. Siehe die Anmerkung von B. BUJO in: *Ordenskorrespondenz* 35 (1994) 163, und vor allem grundsätzlich dazu die Interpretation aus historischer Sicht von Th. OBENGA, *La dissertation historique en Afrique*, Paris 1980, 29–30.

⁷ E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Bd. 1: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922, 7. Nützlich ist dem Meisterstück von WOLFGANG J. MOMMSEN über *Europa und die außer-europäische Welt*, in: *Historische Zeitschrift* (1994) Heft 258, 661–691, zu entnehmen.

⁸ Im folgenden seien nur einige markante Werke erwähnt: CHINUA ACHEBE, *Okonkwo oder das Alte stürzt*, Frankfurt/M. 1983 (*Things fall apart*, London 1958); DERS., *Der Pfeil Gottes*, Berlin 1975; MONGO BETI, *Ville cruelle*, Paris 1958; DERS., *Der arme Christ von Bomba*, Wuppertal 1980; AIMÉ CÉSAIRE, *Zurück ins Land der Geburt*,

Das Geflecht von Beziehungen, das zwischen den drei unterschiedlichen Protagonisten der kolonialen Eroberung – Beamten, Händlern, Missionaren – existierte, ist hier deutlich zu sehen. Ohne das Ideal der ersten Missionare mit den eigentlichen Absichten der Kolonialbeamten und -händler gleichzusetzen, kann man die umstrittene Rolle der christlichen Missionen innerhalb der Kulturmission des Westens weder ignorieren noch verschweigen – dabei ist jeder konkrete Fall für sich zu untersuchen und zu beurteilen.⁹ Darüber hinaus diente der Eurozentrismus in den Ausführungen der kolonial geprägten Anthropologie als ideologische Basis – im Sinne einer Pseudowissenschaft – zur Beherrschung und Unterjochung der Eingeborenen. Die Zerstörung beziehungsweise tiefgreifende Umwandlung der soziokulturellen Beziehungen, die sich aus diesem Prozeß ergaben, drängt zu einer kreativen Bewältigung der bisherigen Geschichte Afrikas.

Heute muß jede afrikanische Historiographie eine Analyse und Kritik der Momente einschließen, in denen Afrika zur Geschichte erwachte: die Entwicklung und Veränderung des eurozentrisch-historiographischen Diskurses, die Wegstrecken, auf denen sich Afrika als historisches Subjekt herausgeschält hat, ein Subjekt, das sein Eigenleben nicht mehr nur der Wahrnehmung¹⁰ und der selektiven Sicht des Anderen verdankt: »Es handelt sich folglich darum, die Geschichte Afrikas zu dekolonisieren und gleichzeitig die verschiedenen Abschnitte der afrikanischen Geschichtsbildung nachzuzeichnen.«¹¹

Vor diesem Hintergrund kann man die Verdienste der von der Unesco seit Anfang der 80er Jahre unternommenen und verwirklichten Gesamtdarstellung einer *Geschichte Afrikas* nicht genug hervorheben. Sie deckt mehrere Zeiträume ab, von der Urzeit bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Geschichte wird hier aus der Innensicht betrachtet; der internationale wissenschaftliche Rahmen seiner Entstehung und die Zusammenarbeit mit einer signifikanten Zahl von guten afrikanischen Historikern haben eine reiche Gesamtschau ermöglicht, die dem Zustand und der Entwicklung der Wissenschaft bis zum heutigen Tag gerecht wird. Diese Geschichte würdigt auch die Werte der mündlichen Überlieferung in der afrikanischen Geschichtsschreibung und stellt den Kontinent am Schnittpunkt des Kultur- und Handelsaustauschs unserer Welt dar, sowie seinen Beitrag zum kulturellen Erbe der Menschheit.¹²

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte ist kein abstrakter Gegenstand. Die Geschichtsschreibung der Kirche und der Mission ist im Kontext der Historiographie Afrikas zu verankern. Die Entwicklung der *Methoden* und *Fragestellungen*, die

Frankfurt/M. 1962; FERDINAND OYONO, *Der alte Neger und die Medaille*, Düsseldorf 1958; FRANZ FANON, *Les damnés de la terre*, Paris 1961 (dt. Übersetzung: *Die Verdamnten dieser Erde*).

⁹ Es gelingt m.E. John Baur meisterhaft, auf diese komplexe Unterscheidung bzw. Beurteilung einzugehen, die auch den afrikanischen Standpunkt gerecht wird. Vgl. dazu: JOHN BAUR, *Two thousand years of Christianity in Africa* (Colonial influence on the missionaries), Nairobi 1994, 281–282.

¹⁰ Zu diesem Thema siehe: Y.V. MUDIMBE, *The Invention of Africa*, Bloomington 1988; JOSEPH NDI-OKALLA, »Hermeneutique du «Voir» négro-africain«, in: *Rencontres de l'Ecole du Louvre: L'Idolâtrie*, Paris 1990, vor allem den Teil über »Histoire des regards de l'Occident sur la tradition négro-africaine«, 236–238; B. DAVIDSON, *African Civilization Revisited. From Antiquity to Modern Times*, New Jersey 1991.

¹¹ Th. OBENGA, *La dissertation historique en Afrique*, 31.

¹² Siehe *Le Courrier de l'Unesco*, Paris, Mai 1984, 1; *Histoire Générale de l'Afrique*, Paris 1980ff.

Berücksichtigung *neuer Gegenstände* (J. Le Goff)¹³ im globalen Kontext Afrikas müssen die Erforschung der Missionsgeschichte beeinflussen, um die Reflexion zu vertiefen zu helfen: eine Forschungsvorgabe, die sich als interdisziplinär begreifen muß, auch wenn sie nicht auf ihre ekklesiologische Bindung verzichtet. Wir legen Wert darauf, daß Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive die Historiker in die Pflicht nehmen muß, ernsthaft die Erschließung über »die Erfahrungsräume und Erwartungshorizonte« (R. Koselleck) jeder afrikanischen Geschichtsschreibung zu unternehmen. Anders gesagt, die Kirchengeschichte kann sich nicht mit einem *Gipfel-treffen* mit der afrikanischen Geschichtsschreibung begnügen. Im Gegenteil soll sie ihre methodologischen und semantischen Wege im *Alltäglichen* kreuzen und durchqueren, in einem reichen Dialog und in der Achtung der jeweiligen Ziele.

II. Die historische Lage der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte

1. Standortbestimmung

Mehrere Beobachtungen und Studien haben das Schicksal und die Lage der afrikanischen Kirchengeschichte in Erinnerung gebracht. Seit einigen Jahrzehnten, die im großen und ganzen eine Verringerung der Zahl der ausländischen Missionare auf afrikanischem Boden mit sich brachten, hat sich die Lage der Kirchengeschichtsschreibung als arme Verwandte der Missionsgeschichte bestätigt – eine *genre mineur*. Dieser Mangel an Anziehungskraft der Geschichte der Ortskirche könnte als Resultat eines *Defizits an afrikanischer Perspektive* interpretiert werden.

Hier sind wir berechtigt, einige Fragen zu stellen: Sind die lebendigen christlichen Gemeinden so wenig geneigt, die Jahrbücher – les Annales – Chronologien und Statistiken zu bejubeln, jene Zeugen des Ruhms gewisser Einrichtungen, Missionsinstitute und Kongregationen? Gleichzeitig allerdings stellt man anläßlich verschiedener Jubiläen und Hundertjahrfeiern der Mission ein historisches und praktisches Interesse fest. Die Pfarrer und Kirchenverantwortlichen sowie die Ortsgemeinden legen bei diesen Anlässen nicht nur auf Bilanzen und Perspektiven allen Wert, sondern vor allem auf die Zelebrationen als Gelegenheiten einer Wiederbelebung der Erinnerung an die *Founding Fathers*, um gleichzeitig die gegenwärtigen Bindungen zu pflegen und Schwung für die Gemeindearbeit zu gewinnen. Anläßlich dieser Zelebrationen entsteht übrigens oft eine bunte Missionsliteratur zwischen Gründerväter-Nostalgie, Mutmachen für die Zukunft und Sensibilisierung der Einheimischen für die historische Tragweite der Mission.¹⁴ Das ist die Gelegenheit für die Dörfer, die Gemeinden, die Diözesen und

¹³ Vgl. J. LE GOFF / P. NORA (Hg.), *Faire de l'histoire*, Bd. 1: *Nouveaux problèmes*; Bd. 2: *Nouvelles approches*; Bd. 3: *Nouveaux objets*, Paris 1974.

¹⁴ U.a.: F. BONTINCK, *L'évangélisation du Zaïre. Radio-causeries historiques*, Kinshasa 1980; JOSEPH NDI-OKALLA, »L'Eglise catholique du Cameroun à l'heure du Centenaire«, in: *MISSI*, April 1991; *Alte Brücke, Neue Wege. 100 Jahre katholische Kirche in Kamerun*, Limburger Texte 1990. E. MVENG (Hg.), *Album du Centenaire/Album of the Centenary, 1890–1990*, Rom 1990. Siehe auch: *100 Jahre deutsche baptistische Mission in Kamerun (1891–1991)*, hg.

die Kirchen, Spuren und Berichte bei den älteren Leuten zu sammeln. Es gibt aber auch Anlaß zur Abreaktion lokaler Eliten, die die Kirchen als Institution anklagen.¹⁵

Die bloßen Jahrbücher über die Ankunft der Missionare, ihre Etablierung im Land, die Etappen des Baus von Kirchen, Schulen und Krankenstationen sind in sich keine anziehenden Motive für eine Geschichte der Ortskirchen. Danach sind die Sammlungen, Veröffentlichungen und Beschreibungen einer ganzen Missionarsliteratur als solche noch keine Geschichtsschreibung der Mission. Diese *Annalen* im eigentlichen Sinn warten sozusagen noch auf eine Fragestellung bzw. auf eine Gesamtproblematik.

Die Erneuerung der Methoden der Geschichtsschreibung muß zu einer neuen Entwicklung der afrikanischen Kirchengeschichte beitragen. Neben den schriftlichen Quellen, die hauptsächlich und wesentlich das Werk der Missionare sind, die sich zum Teil auch als Befürworter und Förderer der Kultur ausgezeichnet haben, findet man hauptsächlich materielle Spuren, eine von der afrikanischen mündlichen Überlieferung gepflegte *Memoria* sowie Kunst und Ästhetik. Die Tagebücher einiger ehemaliger Schulmeister und Katechisten, die ehemaligen Taufregister der Missionsstationen und Pfarrgemeinden bilden um so mehr den Stoff für eine Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive. Hierzu haben in Afrika die Französische Historiographische Schule,¹⁶ die Mentalitätsgeschichte und die *Nouvelle Histoire*, teilweise auch die Initiativen des CREDIC in Lyon (J. Gadille, M. Spindler, Cl. Prudhomme ...), die »italienische Schule von Bologna« (G. Alberigo, A. Melloni ...) und der Beitrag von O.U. Kalu einen erstklassigen methodologischen und theoretischen Beitrag geleistet.¹⁷ Noch einmal: die Sammlung der Berichte und Zeugnisse alter einheimischer Christen und Nicht-Christen über die Anfänge und die Entwicklung der Mission verdienen eine angemessene Behandlung. Hier gilt auch derselbe kritische Umgang mit den Quellen wie für die zahlreiche Literatur und die in den Archiven der Missionseinrichtungen untergebrachten Berichte. Aber die Formen der Vermittlung und Überprüfung der Verfahren mündlicher Überlieferung und ihre Erforschung muß als Beitrag zur Geschichtsschreibung anerkannt werden.¹⁸

von der Europäischen Baptistischen Mission, Bad Homburg 1991; D.E. SKWERES, ... *et vetera. Les méthodes d'évangélisation des premiers missionnaires SVD au Togo*, Lomé 1993.

¹⁵ Zu diesem Punkt muß man betonen, daß sich afrikanische Theologen ernsthafter mit der historiographischen Fachdebatte auseinandersetzen sollten. Siehe auch: O.U. KALU, »Doing church history of Africa today«, in: L. VISCHER (Hg.), *Church history in an oecumenical perspective*, Bern 1982, 78, wo der Autor die Herausforderung an die Wissenschaftlichkeit unterstreicht, der sich die afrikanische Kirchengeschichte stellen muß.

¹⁶ Vgl. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'Histoire*, Paris 1975; F. DOSSE, *L'Histoire en miettes. Des Annales à la Nouvelle Histoire*, Paris 1984.

¹⁷ Es ist hier der Ort, um L. Vischer ausdrücklich für die Initiative zu mehreren internationalen Begegnungen zu danken, die mit der Hilfe unserer südamerikanischen Brüder unseren Kirchenhistorikern Auftrieb und Unterstützung gegeben haben, deren Zersplitterung, Mangel an Organisation und, was einige angeht, Provinzialismus keine gemeinsamen Aktivitäten erlaubten. Ein gemeinsames Projekt der *Conference of African theological Institutions* (CATI), der *Vereinigung der Theologen der Dritten Welt* (EATWOT) und von *MISSIO* hat so die *African Church Historiography: An Ecumenical Perspective*, Bern 1988, entstehen lassen.

¹⁸ Beispielhaft für eine solche Behandlung: H.J. BECKEN, »Afrikanische Christen erzählen ihre Kirchengeschichte«, in: *ZMiss* 17 (1991) 153–160 (»Die Quellen, aus denen diese Geschichtsschreibung schöpft, sind die mündlichen Augenzeugenberichte afrikanischer Christen, die erzählen, wie sie in ihrem Leben die Begegnung mit dem Evangelium und die daraus erwachsende afrikanische christliche Gemeinschaftsbewegung erfahren haben«). Grundsätzlich zur *oral*

2. Methodologie und Periodisierung

Man hat einige Ausgangspunkte für die »Epistemologie einer afrikanischen Kirchengeschichte« vorgeschlagen.¹⁹ Für eine Geschichtsschreibung der Afrikamission muß der Historiker sich, anders als der Theologe, zuerst mit einem Instrumentarium ausstatten, das ihm erlaubt, die verschiedenen Zusammenhänge der Mission in den verschiedenen Kulturregionen in Afrika und über mehrere Generationen wahrzunehmen und zu verstehen. Die drei Forschungsebenen sind: a) Herkunft, religiöse und kulturelle Identität der Missionare; b) die Entwicklung der Konzeptionen und Auffassungen der Missionare in ihrer Beziehung zu den Einheimischen; c) die Betrachtung des auch handelnden und nicht nur passiven Eingeborenen mit seinen Motivationen für Ablehnung oder Akzeptanz.²⁰ Wir sind der Meinung, daß diese drei Ebenen einen Dialog *à trois* bilden, den der Historiker zu moderieren hat. In diesem Zusammenhang versteht man die schwierige Aufgabe einer Missionsgeschichte aus afrikanischer Sicht. Die Aktualität der Aufgabe darf das durch die Missionare vollendete Werk nicht willkürlich ignorieren. Es kann keine Missionsgeschichte geben ohne die Betrachtung ihrer Wirkung *à long terme*. Umgekehrt kann es auch keine Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive geben, die sich in den Heldengeschichten und Leidengeschichten des Missionars erschöpft – je nach dessen geistigem und theologischem Horizont.

Anders gesagt muß der Missionshistoriker heute die Probleme der Periodisierung aus kurz- und langfristiger Sicht klären im Hinblick auf die »missionarische Zeitära« einerseits und der »Zeitära der afrikanischen Kirchen« andererseits. In dieser Hinsicht heben sich in Afrika die ägyptische und die äthiopische Kirche durch ihr ehrenhaftes Alter hervor. Sie bestanden lange bevor es im 19. Jahrhundert zu einer komplexen Begegnung mit den westlichen Kirchen kam.²¹ Diese flüchtige Begegnung mit den Missionaren an den Küsten Westafrikas am Ende des 15. und im 16. Jahrhundert ist einfacher zu behandeln. Aber der Kongo des 16. und 17. Jahrhunderts stellt politisch und christlich bereits eine besondere »Zeit« dar, deren Zweideutigkeit und Verlängerung in jeder Begegnung Afrikas mit dem Christentum²² noch nicht ausführlich studiert und interpretiert wurde, ohne daraus einfach einen Fall zur Illustration und als Beispiel für einen Synkretismus machen zu wollen.

Qualitativ und quantitativ stellt der Abschnitt, der mit dem 19. Jahrhundert beginnt, eine große Herausforderung dar. Vor dem Überangebot missionarischer Aktivitäten in allen Konfessionen unter dem Zeichen des christlichen Universalismus, des Imperialis-

tradition und Geschichte: J. VANSINA, *Oral Tradition as History*, London 1985; P. THOMPSON, *The Voice of the Past: Oral History*, Oxford 1988.

¹⁹ Hierzu: JACQUES GADILLE, in: G. RUGGIERI (Hg.): *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, Paris 1988, 43–47.

²⁰ John Baur spricht in seinem jüngsten Buch, einer lesenswerten Darstellung über die Epochen des 2000jährigen afrikanischen Christentums, von der »african response«. In: JOHN BAUR, *Two thousand years of Christianity in Africa*, Nairobi 1994, 262ff.

²¹ G. KRETSCHMAR, »Sur l'idéologie des missionnaires occidentaux en Afrique«, in: G. RUGGIERI, *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, Paris 1988, 93.

²² W. USTORF, »Schwarzer Atlantik und christlicher Kongo«, in: *Verbum SVD* 35 (1994).

mus und der christlichen Zivilisation steht die Identifizierung der gängigen *Modelle* an. Parallel zur kulturpolitischen und politischen Geschichte des Westens und zum missionarischen *Revival*, lösten sich die Missionsformen auf afrikanischem Boden ab bis zur Einrichtung einer lokalen Hierarchie, der Festigung der christlichen Ortsgemeinden und zum neuen Aufschwung durch das 2. Vatikanische Konzil.²³

Bereits Ende der 60er Jahre versuchten J.F. Ade Ajayi und E.A. Ayande in einer Festschrift für den Kirchen- und Missionshistoriker Bengt Sundkler, »Writing African Church History«, das Feld einer afrikanischen Kirchengeschichte abzustecken.²⁴ Welche eigene Identität weist die Geschichte der Kirche in Afrika angesichts der umfassenden Entwicklung dieser Kirche und der Veränderungen in der Beziehung mit den westlichen missionierenden Kirchen auf, die die Christianisierung Afrikas unternommen hatten? Der Beitrag der beiden Autoren entstand im sozio-historischen Kontext einer Emanzipation der afrikanischen Kirchen und ihrer Suche nach einem neuen, historiographischen Standpunkt ihrer Entstehung, der Art und Weise ihrer Verwurzelung im afrikanischen Boden und ihr Glaubensausdruck, die die bisherige Art der Kirchen- und Missionsgeschichtsschreibung Afrikas in Frage stellte; eine Geschichtsschreibung, die bis dahin vor allem von den Interessen einer eurozentrischen Sicht und den Organisationsformen der Missionsinstitute bestimmt war.

Eine Kirchengeschichte aus afrikanischer Perspektive hat zur Aufgabe, die Sichtweise zurechtzurücken, die manche Kirchenhistoriker den Ortskirchen aufgezwungen haben. Eine afrikanische Perspektive muß ihren Schwerpunkt besonders auch auf die einheimischen, handelnden Personen der ersten Missionsgründungen legen und die afrikanischen unabhängigen Kirchen gründlich untersuchen.

Eine zu sehr von der Sicht der institutionalisierten Kirche abhängige Darstellung würde Gefahr laufen, die örtlichen, evangelisierenden Kräfte ebenso zu ignorieren wie die neuen Blüten und Früchte, die die Mission und die Kirche auf afrikanischem Boden hervorbringen. So wird verständlich, daß die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen als genuine, afrikanische Antwort an die institutionalisierte, »historische Kirche« interpretiert wurden, die die spirituelle, religiöse, anthropologische und politische Lebenswelt der Einheimischen nicht aufgenommen hatte. Ihre Wucherung in gewissen Abschnitten der afrikanischen Geschichte zeugt von einer Suche nach Integration, die von den religiösen und sozio-politischen Gegebenheiten der Afrikaner ausgeht.²⁵ Man

²³ J. GADILLE, in: G. RUGGIERI (Hg.): *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, 47–56, unterscheidet vier Modelle in vier Zeitabschnitten: 1820–1880; 1880–1918; 1919–1944; 1945 bis zur Zeit nach dem Konzil. Über die Ära der europäischen Mission siehe auch: J. GADILLE: »Réflexion sur les réveils missionnaires du 19ème siècle: la missiologie comme théologie pratique«, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 33 (1990) 97–108; B. PLONGERON, *Les éveils de la conscience missionnaire en France au 17ème–20ème siècle*, Paris 1982, 159–186. Eine eher vergleichende Annäherung zwischen den westlichen Ländern und ihren konfessionellen Aktivitäten in Schwarzafrika unternimmt G. KRETSCHMAR, »Sur l'idéologie des missionnaires occidentaux en Afrique«, in: G. RUGGIERI (Hg.): *Eglise et Histoire de l'Eglise en Afrique*, 89–95.

²⁴ J.F. ADE AJAYI / E.A. AYANDELE, *A bitter pill which the majority of writers on christianity and missionary activities in Africa should swallow is that they have not been writing African Church History*; siehe auch die Standortbestimmung mit Literaturübersicht von M. SPINDLER, »Writing African Church History, 1969–1989. A survey of recent studies«, in: *Exchange* 19 (1990) 70–87.

²⁵ Siehe die Grundrichtung von B. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1948, 1961; die Fallstudie von H.W. TURNER über »The Church of the Lord«, in: *African Independent Church*, Oxford 1967; G.M. HALIBURTON,

kann bei Ajayi und Ayandele nur bedauern, daß ihre prononcierte Apologie der Unabhängigen Afrikanischen Kirchen den Eindruck erweckt, die ganze afrikanische Kirchengeschichte reduziere sich auf diese Kirchen mit der Gefahr, daß die nicht weniger afrikanischen, institutionalisierten (historischen) Kirchen ausgeschlossen werden.

Ausgehend vom Beispiel Westafrikas haben J.F. Ade Ajayi und E.A. Ayandele vorgeschlagen, die Geschichte der Kirche in Afrika unter dem Vorzeichen der Entwicklung ihrer Beziehungen zur afrikanischen Gesellschaft anzugehen. Die Veränderungen und Entwicklungen in den Beziehungen Kirche/afrikanische Gesellschaft werden in drei Phasen eingeteilt: die vorkoloniale Ära, die Kolonialzeit und die Zeit nach der Unabhängigkeit.²⁶ Dieser Vorschlag müßte mit dem methodologischen Vorgehen J. Gadilles abgestimmt werden. Er würde dann seine drei Forschungsebenen aufnehmen mit dem Ergebnis, eine evolutive Thematik herauszuarbeiten. Denn über diese Entwicklung kann man den Weg der historiographischen und ekklesiologischen Modelle der afrikanischen Kirche verfolgen. Sie hat sich allmählich vom »Abziehbild« eines europäischen Christentums zu einer Glaubensgemeinschaft und einer in der Kultur und der Geschichte der afrikanischen Menschen verwurzelten Kirche gewandelt; einer Kirche, die aus der Vielfalt des sozio-historischen und religiösen Kontextes lebt und die *Communio* mit der gesamten Katholizität pflegt.

Diese Entwicklung ruft parallel dazu auf, in der Geschichtsschreibung die lebendigen Elemente der Ortskirche zu berücksichtigen und die bis jetzt verkannten, zurückgesetzten Dimensionen und ignorierten Aspekte des Lebens und des Ausdrucks der Gemeinschaften aufzunehmen: Die Einheimischen als Mitstreiter der ersten Missionsansiedlungen; die »Rückkehr des Verdrängten« der afrikanischen Spiritualität, der menschlichen und religiösen Erfahrung. An dieser Stelle, jenseits des Rückgriffs auf die Inkulturations-Mode mit ihrer Alibi- oder Opium-Funktion, muß man die Herausforderung der Verwurzelung des Evangeliums in den eigendynamischen Lebens- und Kulturformen im Blick haben, der *Bekehrung*, die jede Aufnahme des Evangeliums voraussetzt.²⁷

The Prophet Harris and his work in Ivory Coast and Western Ghana, London 1966; T. SUNDERMEIER, *Wir aber suchten Gemeinschaft. Kirchwerdung und Kirchentrennung in Südwestafrika*, Witten-Erlangen 1973; zur Gesamtdarstellung afrikanischer Religionsethnologie und -anthropologie vgl. DERS., *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1988; W. USTORF, *Afrikanische Initiative. Das aktive Leiden des Propheten Simon Kimbangu*, Bern 1975; S. ASCH, *L'Eglise du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris 1983; O.T. RANGER: »Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa«, in: *African Studies Review* 29 (1986) 1–69.

²⁶ J.F. ADE AJAYI / E.A. AYANDELE, *A bitter pill which the majority of writers on christianity and missionary activities in Africa should swallow is that they have not been writing African Church History*, 94–95.

²⁷ Zur Inkulturations-Problematik siehe die Veröffentlichungen des Missionswissenschaftlichen Instituts/Mission Aachen: die Reihe *Theologie der Dritten Welt* und die Zeitschriftenschau *Theologie im Kontext*; zuletzt: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien*, Frankfurt a.M. 1994; W. PRAWDZIK (Hg.), *Theologie im Dienste der Weltkirche*, Nettetal 1988. Eine Gesamtschau des aktuellen Diskussionsstandes zur Inkulturation anläßlich der Afrika-Synode bietet: JOSEPH NDI-OKALLA (Hg.), *Inculturation et Conversion. Africains et Européens face au synode des Eglises d'Afrique*, Paris 1994; JOHN BAUR, *Two thousand years of Christianity in Africa*, Nairobi 1994, 228–368 (The Incarnation of Christianity in Independent Africa / The Beginning Age of Inculturation).

III. Die Wiederaneignung der anthropologisch-theologischen Funktion der Missionsgeschichte

1. Missionsgeschichte und Anthropologie

Kirchengeschichte ist unauflöslich an die Missionsgeschichte gebunden. Ob die Mission nun als territoriale Ausbreitung oder eher als mystische Dimension einer Verwirklichung des Erlösungswerks über Raum und Zeit verstanden wird, so bleibt doch, daß es Mission nur durch die Kirche gibt und daß die Kirche nur durch ihre Sendung und ihr Zeugnis an alle Völker der Erde existiert. So wie es Henri Maurier bemerkt: »Keine Kirchengeschichte oder Geschichte des Christentums ohne Missionsgeschichte, das heißt, ohne äußere Ausdehnung, aber auch ohne die Geschichte der inneren Wirkungen, die ihre Aktivitäten innerhalb der Kirche für ihre eigene Lebenskraft und Erneuerung hervorruft.«²⁸ Wenn diese Auffassung die Missionsgeschichtsschreibung in ihrem kirchlichen Sinn vom epistemologischen und theologischen Standpunkt her tatsächlich rechtfertigt und rehabilitiert, muß man jedoch auch die andere Seite betrachten. Als eine Aktivität der Kirche ist die Mission nicht weniger ein geschichtliches Ereignis und Faktum. Und als solches kann, wenn man die rein kirchliche Zielrichtung außer acht läßt, die anthropologische Sicht der Mission nicht ausgeklammert bleiben. H. Maurier bemerkt: »Anthropologisch sind die Missionen eine historische Tatsache mit konkreten Angaben, die Völker und Gesellschaften tief geprägt haben, so daß diese Missionen ein Allgemeingut der Menschheit geworden sind und sich so dem kirchlichen Monopol entziehen.«²⁹ Zur Stunde der Suche nach Emanzipation, den großen sozio-politischen Veränderungen, der Erneuerung und der Wiederbelebung der religiösen Landschaft sollte die Missionsgeschichte ein inneres Verständnis von all dem entwickeln.

In jeder Debatte, sei sie kultureller Art oder von der politischen und nationalen Emanzipation geprägt, stehen die Christen und die christliche Mission von gestern und heute auf dem Prüfstand und werden einerseits gesehen und betrachtet als Bremse beziehungsweise Faktor einer Entfremdung oder andererseits als Motor und Katalysator der kulturellen Emanzipation vor Ort, als Protagonisten bei der Suche nach gemeinsamen Lösungen.³⁰

Bei der Erarbeitung einer Missionsgeschichte und der Missionswissenschaft kann man eine Behandlung der Mission unter anthropologischen Gesichtspunkten nicht mehr beiseite lassen. Eine Geschichtsschreibung der Afrikamission kann auch nicht mehr länger die anthropologischen Wirkungen für Afrika durch eine von Europäern getragene Mission außer acht lassen. Für den Missionshistoriker, der sich auch Respekt als

²⁸ H. MAURIER, *Les missions. Religions et civilisations confrontées à l'universalisme*, Paris 1993, 15.

²⁹ Ebd., 14.

³⁰ Die Umrisse einer solchen Sicht zeichnen sich ab bei: H. GRÜNDER, »Mission, Kolonialismus und Emanzipation in Schwarzafrika«, in: *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 371–386; zu dieser Problematik insgesamt siehe die historischen Arbeiten von K.J. RIVINIUS, vor allem seine Arbeiten über China, in: *Historisches Jahrbuch* 109 (1989) 387–420; beispielhaft: der Bericht über *The Role of the Church in Nation Building*, Zimbabwe, Sept. 1982, Geneva 1983.

Historiker verschaffen muß, geht es darum, sich dieser Wirklichkeit bewußt zu werden und sie in seiner Arbeit zu berücksichtigen. Es ist dies die Situation einer neuen Geschichtsschreibung, bei der es von nun an »schwierig wird, von der Mission zu sprechen ohne von Politik, Wirtschaft, Recht, Sprache, Technologie, Biologie, Demographie und Ästhetik zu sprechen« (H. Maurier). Eine solche Situation fordert neue Missionshistoriker mit einem Sinn wenigstens für interdisziplinäre Vorgänge anstelle eines unmöglich zu erwerbenden Sachwissens in allen Bereichen.

2. Die theologische Bedeutung der Missionsgeschichte

Da es sich hier um Kirchengeschichte als Missionsgeschichte handelt, muß man auch eine Parallele zu der Beziehung ziehen, die Kirchengeschichte mit der Dogmengeschichte unterhält. Kirchengeschichte unter dem Aspekt der Dogmenentwicklung schließt auch eine ganze Bandbreite der Dimensionen ein: z.B. Frömmigkeit, Volksreligion, Ikonographik, theologische Sprache. Sie muß die verschiedenen Akzente, Orte (loci), Brüche und Kontinuitäten dieser Geschichte der Dogmenentwicklung berücksichtigen und ihre Wege und Epochen aufzeichnen.³¹

Kirchengeschichte muß sich auch im Hinblick auf eine Geschichte der Mission als Geschichte vorstellen, die die verschiedenen Formen und Konzeptionen berücksichtigt und auch die historischen Auswirkungen der »Mission«, durch die die Kirche das Bewußtsein ihrer Sendung in die Welt durch Christus neu überdenken mußte. Heute umfaßt Kirchengeschichte im Hinblick auf eine weltweite Missionsgeschichte die Entwicklung, den Ausdruck des Glaubens, das spirituelle Leben und die Antworten der christlichen Ortsgemeinden. So kann das Interesse für die Formen der Volksreligion, der christlichen Ikonographie, der aus den Ortskirchen hervorgegangenen christlichen Erzählungen und Bekenntnisse des Glaubens nicht mehr als dilettantische Beschäftigung oder Hobby einiger Forscher mit ethnologischer Neugier abgetan werden. Ganz im Gegenteil, dieses Feld mit seinen *neuen Gegenständen*, im Prozeß von Akkulturation und Inkulturation des Evangeliums, bildet die *Annalen*, aus denen die neuen Seiten der Kirchengeschichte geschrieben werden müssen, also eine Missionsgeschichte im Zeitalter der Weltkirche. Sie gibt der Kirche als Weltkirche das Recht auf Mission und der Kirchengeschichte neue Aufgaben. Die Kirche selbst als *neues Volk Gottes* kommt zu einer neuen Art der Geschichtsschreibung, einer Geschichte, die sich in einen lebendigen Körper einschreibt, in das Zusammenbringen all seiner Glieder, einer Konzeption von Kirche, die sich zwischen den konfessionellen Traditionen und dem Mysterium der Einheit der Kirche bewegt, in dem, was ihr Wesen und ihre Berufung ausmacht. Walter Kasper, der ehemalige Tübinger Theologe und jetzige Bischof der Diözese Stuttgart, unterstreicht Bedeutung und Aktualität einer solchen Missionsge-

³¹ Vgl. W. KASPER, »Kirchengeschichte als historische Theologie«, in: *Römische Quartalsschrift* 80 (1985) 184–186. Zum Verhältnis Kirchengeschichte/Theologie, siehe K. SCHATZ, »Ist Kirchengeschichte Theologie?«, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481–513.

schichte so: »Für eine Kirchengeschichte, die ... vom Schema von challenge and response (A. Toynbee) beim Eintritt der Kirche und ihrer Botschaft in einen neuen soziokulturellen Raum ausgeht, dürfte die Missionsgeschichte das beste Paradigma sein. Sie ist gerade heute von besonderer Aktualität, da die Kirche heute zum ersten Mal in ihrer Geschichte wirklich Weltkirche wird und sich in einem schwierigen Prozeß um die Inkulturation bei den Völkern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bemüht.«³²

IV. Konsequenzen für eine afrikanische Kirchengeschichte als Missionsgeschichte

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Sicht kann nur als Prozeß verstanden werden, in der ein neuer Paradigmenwechsel und ein neues Verfahren zwischen Kirchengeschichte im allgemeinen und Missionsgeschichte im besonderen geschieht. Denn die Geschichte und Entstehung der jungen Kirchen, die jüngste Geschichte ihres Wachstums und der Entwicklung ihrer Theologie bilden den Kontext dieser neuen Kirchengeschichte als Missionsgeschichte;³³ Mission wird hier verstanden als Bewegung, als Umsetzung des Wortes Gottes in eine konkrete Geschichte, in ein Volk, in Gemeinschaften. Eine solche Auffassung und Haltung setzt voraus, daß selbst die Theologie der jungen afrikanischen Kirchen nicht in der Behandlung zurückgesetzt wird. Die Entwicklung und Ausprägung der Theologie vor Ort, herausgefordert durch das theologische Aggiornamento seit dem 2. Vatikanischen Konzil, ist also selbst das Studien-, Forschungs- und Erkundungsgebiet einer Kirche und einer Mission im Werden. Es ist Aufgabe der Missionshistoriker und Missionswissenschaftler, sich von nun an auf theologischem Gebiet über die Wege, die Herausforderungen und die theologischen »Werkstätten« besser zu informieren und zu qualifizieren!

1. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive wird wie jede andere Geschichtsschreibung auch von den Problemen nicht verschont: dem Umgang mit den Fragen von Kontinuität und Dis-Kontinuität, von Identität und Alterität. Und dies über 2000 Jahre Christentum, jenseits des euro-amerikanischen Kulturraums genauso wie jenseits des Verhängnisses eines ethnisch-ekklesial abgeschlossenen Raumes.

2. Wie sieht diese Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive aus, wenn diese Geschichte nicht mehr nur die Geschichte der Baptistenmission, die Geschichte der Basler Mission, die Geschichte der Pallotiner-Mission, die der Luther-Mission in Tanganika, die der Steyler-Mission, die der Dominikaner, der Jesuiten, der Weißen Väter von Mariannahill, von Mill Hill, der SMA oder der Spiritaner ist – ohne dabei diese Realität ganz zu unterdrücken oder zu ignorieren?

³² W. KASPER, *Kirchengeschichte als historische Theologie*, 185.

³³ Einen Versuch, dieses Verhältnis zu problematisieren, macht HEINZGÜNTER FROHNES in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, München 1974, IX–LXXIV. Zur Literatur siehe H. RZEPKOWSKI, »Wegweiser zu missionswissenschaftlicher Literatur«, in: K. MÜLLER (Hg.), *Missionstheologie. Eine Einführung*, Berlin 1985, 94–97.

Wie sieht eine solche Missionsgeschichte aus, wenn sie fordert, ihre Existenz als Ortskirche nicht nur als Ergebnis einer Gegenüberstellung der Geschichte gewisser religiöser Einrichtungen und Missionsinstitute zu konzipieren? Wenn sie nicht weiterhin ihre eigene Kirchengeschichte in der Sprache des katholischen »Lichts« in den protestantischen »Finsternissen«³⁴ schreibt? Und wenn sie über die Herausforderungen des prägenden Kontexts ihre Suche nach einer eigenen christlichen Identität zu artikulieren anfängt? Anders gefragt: Welcher Platz wird dem Subjekt Ortskirche und Ortsmission eingeräumt am Schnittpunkt der Beiträge der ehemaligen Missionsinstitute?

3. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte aus afrikanischer Sicht heißt auch, daß die Ortskirche selbst in Verbindung mit den anderen Gemeinden der Weltkirche als missionierende Gemeinde hier und jetzt Gestalt annimmt.³⁵ Diese Geschichte stellt sich als Geschichtsschreibung und Würdigung dar: der Ortsliturgie, der initiierten Sakramente des christlichen Lebens, der Erzählung von der Aufnahme des Wortes Gottes durch die Afrikaner und der Antwort auf die Verkündigung aus ihrem dynamischen Kontext heraus. Sagt es nicht genug, daß so verstanden die Geschichte von Kirche und Mission das weite Feld des laufenden Inkulturationsprozesses umfaßt und in einen Dialog mit der 2000jährigen Geschichte des inkulturierenden Christentums eintritt?³⁶ Die Unabhängigen Afrikanischen Kirchen selbst zwingen in diesem Kontext zu einer erneuten Interpretation und Geschichtsschreibung der Missionsgeschichte.

4. Auch wenn die Literatur über den »ethnologischen Blick« des weißen Mannes auf den Einheimischen in den historischen und ethnologischen Wissenschaften seit langem überquillt, so interessiert man sich doch erst seit wenigen Jahren für den »umgekehrten ethnologischen Blick«, den Blick des Einheimischen auf den zivilisierten Menschen, oder für seine Manöver und Überlebensstrategien gegenüber dem »Eroberer, Kolonisator und Missionar«, auch für seinen inneren Widerstand, der öfter und auf effektivere Weise geleistet wurde und wird als der äußere, mit Gewalt ausgetragene. Dieser Bereich müßte auch die Kirchengeschichte und die Missionsgeschichte aus afrikanischer Perspektive interessieren. Denn die Folgen dieses Blickes des Eingeborenen und der Ortschristen auf den Missionar, den Pastor oder den Klerus zeigen die »Visionen«, die »Vorstellungen«, die »Konzeptionen«, die besonders wichtig sind für die Wahrnehmung der Kirche, die Authentizität der Mission und die Überprüfung von Glaubensinhalten.³⁷ Die Kirchengeschichte als Missionsgeschichte in Afrika zu schreiben und zu verstehen fordert, diese dialogale Struktur zwischen dem Missionar und dem Eingeborenen besser zu beachten und sie somit aus der Perspektive ihrer kirchlichen Verlängerung und Konsequenz zu verfolgen.

³⁴ H. VIETER, *Licht in den Finsternissen – Streitkatechismus von Bischof Vieter*, Kamerun (1890–1914).

³⁵ Siehe die methodologische Orientierung von E. DUSSEL, »Towards a history of the Church in the World periphery«, in: L. VISCHER (Hg.), *Towards a history of the Church in the Third World*, Bern 1985, 110–130.

³⁶ Aufschlußreiche Einsichten gibt JOHN BAUR, *Two thousand years of Christianity in Africa*, 368–371.

³⁷ Siehe hierzu vor allem die Werke von MONGO BETI, die diese Punkte illustrieren. Vgl.: *Der arme Christ von Bomba*, Wuppertal 1980; CHINUA ACHEBE, *Okonkwo oder Das Alte stürzt*, Frankfurt/M. 1983 (*Things fall apart*, London 1958). Vgl. u.a. auch die Werke von F. OYONO / NGUGI WA THIONGO, *Material zur Forschung über Missionswissenschaft und afrikanische Literatur*.

5. Immer wieder unterstreichen westliche Autoren die Bedeutung der Theologien der Dritten Welt und thematisieren ihren Beitrag für die westliche Theologie und für das Gespräch im Sinne der Inter-Kulturation unter dem Zeichen der Universalität Christi.³⁸ Man sollte heute und an dieser Stelle den Bumerang-Effekt einer ernsthaften Geschichtsschreibung der Kirche und der Missionen unterstreichen, die das Schema Zentrum/Peripherie aufhebt und entschieden die ökumenische Perspektive annimmt. Hat man die epistemologischen und missiologischen Folgen hinreichend durchdacht und durchgespielt, die sich jenseits der einfachen Übung von »Apologetik und Illustration« ergeben? So kann man diese Warnung von Werner Ustorf als Aufforderung betrachten, wenn er sagt: »Es ist sinnvoll für die Theologie des Westens, die Geschichte der nicht-westlichen Christenheit nicht einfach als eine Fußnote westlicher Aktivität unter dem Stichwort Missionsgeschichte abzuhaken, sondern in ihrer Eigenheit und Eigendynamik zu sehen ... Sie ist ökonomisch zu bedenken, nämlich im Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der christlichen Erfahrung in Geschichte und Gegenwart, und diese Erfahrung ist nicht auf den europäisch-nordatlantischen Raum beschränkt.«³⁹ Noch einmal erscheint mir hier die Wirkungsgeschichte zwischen der Veränderung der Erfahrung und den Strategien der Interpretation in ihrem Verhältnis zur gemeinsamen Tradition einerseits und zur Kontextualität andererseits als wichtig. In diesem Zusammenhang notiert G. Collet: »Wenn wir wirklich weiterkommen sollen, haben wir darauf zu verzichten, uns gegenseitig einer Ideologie zu bezichtigen und den Ideologieverdacht als verfestigtes Urteil über den Anderen stehen zu lassen. Wir verpassen damit nur die Chance, durch die Aufnahme der von den andern gesehenen Aspekte selbst ein schärferes Bewußtsein von dem, was uns bewegt, zu erlangen.«⁴⁰

³⁸ Siehe CLAUDE GEFFRÉ (Hg.), *Théologie et choc des cultures*, Paris 1984; B. CHENU, *Théologie chrétienne des Tiers Mondes*, Paris 1987; G. COLLET (Hg.): *Theologien der Dritten Welt: Eatwot als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Immensee 1990; K. BLASER, »Multicultural Christianity: A Project for Liberation. The Meaning of the conflict North-South for Theology and our Churches«, in: *IRM* 3/26 (1993) 203–216.

³⁹ W. USTORF: »Schwarzer Atlantik und christlicher Kongo«, in: *Verbum SVD* 35/2 (1994) 196. Vgl. JEFFREY KLAIBER, »Toward a new History of the Church in the Third World«, in: *International Bulletin of Missionary Research*, Juli 1990, 105–108.

⁴⁰ G. COLLET (Hg.), *Theologie der Dritten Welt: EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, 313.

EINHEIMISCHE CHRISTLICHE KUNST ALS QUELLE DER MISSIONSGESCHICHTE

von Horst Rzepkowski

Es ist aufschlußreich und erhellend zugleich, daß Hans-Werner Gensichen an einer der wenigen Stellen seiner Veröffentlichungen, wo er von der einheimischen christlichen Kunst handelt, diese mit der Frage nach der Bestimmung der »einheimischen« Theologie verknüpft. Er greift die Aussage des japanischen Theologen Masao Takenaka auf, worin dieser eine Ortsbestimmung der einheimischen christlichen Kunst versucht: »Indigenous Christian art must be art before it can be called indigenous.« Im unmittelbaren Anschluß daran wendet Hans-Werner Gensichen den Satz auf die »einheimische« Theologie, *theologia in loco*, an und sagt, sie werde »sich demgemäß ebenfalls nicht primär durch das *in-loco*-Sein als solches ausweisen, sondern dadurch, daß sie Theologie ist«. Wird hier und kurz zuvor von der Eigenart und der »rechten Ordnung der Dinge« bei der einheimischen Theologie gesprochen, so stellen aber diese Kennzeichnungen auch eine Bestimmung der einheimischen christlichen Kunst dar. So schreibt er: »Einheimische« Theologie in den jungen Kirchen tut damit nichts anderes, als was alle Theologie von jeher getan hat und tut, sofern sie sich als eine besonders nachdrückliche Weise des Verstehens im Glauben begreift und deswegen auch das im Glauben zu Verstehende zum jeweiligen Welt- und Selbstverständnis des Menschen in Relation setzt. Das »Einheimisch«-Sein ist also nicht ein Akzidens, das von der Substanz gelöst und sozusagen für sich allein betrachtet werden könnte, wenngleich es oft genug so verstanden wird und die »einheimische« Theologie dann als eine Art Naturschutzpark für allerlei exotische Sondergebilde erscheint – ein fatales Mißverständnis, mit dem übrigens auch die Mission ständig rechnen muß.«¹

1. Die missionswissenschaftliche Diskussion

In der Missionswissenschaft ist wohl die erste theoretische Auseinandersetzung mit dem Problem der einheimischen christlichen Kunst durch Reinhold Grundemann (1836–1924) geschehen. Er hielt im Februar 1892 auf der Missionskonferenz in der Provinz Brandenburg einen Vortrag zum Thema »Die Mission und die Kunst«, den er im

¹ H.-W. GENSICHEN, »Einzigartigkeit und Eigenart. Erwägungen zur Frage der »einheimischen« Theologie«, in: *Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze*, München 1985, 98–111, hier 101, bzw. 100f; das Zitat von M. TAKENAKA jetzt auch: »A New Doxology of the Community of the First Fruits«, in: M. TAKENAKA, *Cross & Circle*, Hong Kong 1990, 306–336, hier 323.

gleichen Jahr auch veröffentlichte.² Gustav Warneck (1834–1910) schrieb dazu in einer Anmerkung als Herausgeber der »Allgemeinen Missionszeitschrift« zur Veröffentlichung des Vortrages, daß es wohl das erste Mal sei, daß in der Missionsliteratur dieses Thema zur Besprechung komme, und lud ausdrücklich zur Diskussion ein.³

Grundemann betont das Recht der indischen Christen auf ihre Kunstformen und Gestaltungskräfte. Er sieht es als eine Aufgabe der Mission an, einer christlichen und zugleich indisch-nationalen Kunst den Weg zu bereiten, wenn die Aufgabe selbst auch sehr schwer zu verwirklichen ist. Der Ansatzpunkt für Grundemann ist die praktische Missionsmethode, und er meint weiter, daß nur unter diesem Gesichtspunkt die Thematik in die Missionswissenschaft gehöre.⁴ Zwar spielt die Kunst bei Grundemann für die Verbreitung der Botschaft eine Rolle, sie wird aber nicht als eine Form der Christwerdung in einem neuen Umfeld verstanden. Sein Anliegen ist ein methodisches und pädagogisches, und so stellt er klar heraus: »Dazu muß aber immer wieder daran erinnert werden, daß man nicht Völker gewinnen kann, wenn man die Elemente des Volkslebens zertrümmert. Mit jeder Negierung der nationalen Kunst schiebt die Mission der Erreichung ihres Zieles einen Riegel vor.«⁵ Aber nur eine geglückte einheimische Kunst kann der Sache der Verbreitung des Evangeliums dienen. So solle der Missionar darauf achten, daß er künstlerisch begabte Menschen findet, die eine entsprechende Ausbildung erhalten. Man solle sie zum Schaffen christlicher Bilder ermuntern. Die Bilder selber aber soll der Missionar mit älteren und bewährten Christen prüfen und dann verbreiten, wenn sie Zustimmung und Beifall finden. Und weiter fährt er in den Hinweisen für den Missionar fort: »Überhaupt lasse er den Christen in Bezug auf Kunst möglichst freie Hand, sobald er überzeugt ist, daß ihre Herzen dabei von christlichem Geiste bewegt sind und daß sich nichts vom Götzenwesen mit einschleicht. Findet er etwas häßlich, was die braunen Christen süß finden – so verleugne er sich selbst, nicht indem er selbstquälerisch seinen Geschmack umzuwandeln sich bemüht, sondern nur, daß er es ruhig und ohne Widerwillen mit ansehen kann und gewähren läßt.«⁶ Die wenigen Erwiderungen zum Thema gehen meist von Fragen der Ästhetik aus, wenn sie nicht unsachgemäß von dogmatischen Fragen getragen sind. So wird betont, »wie die Wahrheit nur eine sei, könne auch das Schöne nur eins sein für alle Völker«. Folglich hätte nur eine, und zwar die europäische, Kunst das Recht, als christlich und für die Darstellung des Christlichen verwendet zu werden.⁷

Die Gedanken und Anregungen Grundemanns blieben aber, soweit sichtbar, ohne Auswirkung. Daß die erwartete Auseinandersetzung und die Diskussion des Themas

² R. GRUNDEMANN, »Die Mission und die Kunst«, in: *AMZ* 19 (1892) 160–184; auch: DERS., *Missions-Studien und Kritiken in Verbindung mit einer Reise nach Indien*, Gütersloh 1894, 84–126; PASTOR GAREIS, »Mission und Kunst. Entgegnung auf den Vortrag des Herrn P.R. Grundemann vom 17. Februar 1892«, in: *AMZ* 19 (1892) 579–584; R. GRUNDEMANN, »Antwort«, in: ebd., 584–592.

³ Ebd., 160, Anm.

⁴ R. GRUNDEMANN, *Antwort*, 584.

⁵ DERS., *Die Mission und die Kunst*, 184.

⁶ DERS., *Antwort*, 592; u.a. regte er entsprechend den Baseler Industriebrüdern die Entsendung eines Malerbruders an, der in Europa Kunst studiert habe und sich in die indische Kunst einleben solle, dann indische Schüler sammeln sollte, um so eine Art indisch-christlicher Malerschule zu begründen: DERS., *Die Mission und die Kunst*, 177.

⁷ Ebd., 183f.

durch die Missionsdirektoren und Missionsleute äußerst bescheiden ausfiel, lag nicht nur an der Arbeitsbelastung und mangelnder Sachkenntnis im Kunstbereich, sondern wohl auch an theologisch vorgefaßten Meinungen, die in einer solchen Auseinandersetzung nicht viel Sinnhaftigkeit sahen.

Wirkliche einheimische christliche Kunst muß auf Empfinden, Brauchtum und den überlieferten Kunstanon Rücksicht nehmen und nicht abendländische Bilder kopieren. Die Illustrationen der Gleichnisse aus dem Neuen Testament durch den Chinesen Tai Chien und seinen Sohn bestärkten Grundemann nochmals in seiner Haltung: »Hier haben wir ein völlig chinesisches Bild, das zugleich im vollsten Sinne ein christliches ist, obgleich es unseren Schönheitsbegriffen schroff widerspricht. Solche Bilder sind vortreffliche Missionsmittel. Sie dienen zur Erbauung der Gemeinde wie zur Gewinnung der Heiden.«⁸

An diese Diskussion schließt der Beitrag von Reinhold Gareis »Inwieweit können die in der heidnischen Welt einheimischen Kunstideale und Kunstformen zur Einbürgerung christlicher Lebensformen verwandt werden?« in der Festschrift für Reinhold Grundemann eng an.⁹ Letzten Endes werden die in der nichtchristlichen Welt bodenständigen Kunstideale und Kunstformen die christliche Kunstauffassung des Abendlandes in sich aufnehmen. »Umsonst ist die bisherige Weltgeschichte, Heilsgeschichte, Missionsgeschichte und Kulturgeschichte nicht gewesen, und vor allem: Der christliche Geist wird der Heidenwelt und auch ihrer Kunst eine neue Seele einhauchen. Diese neue Seele aber wird sich allmählich selbst ihre kongeniale Form zu schaffen wissen; überall wird einst diese Form der nationalen Veranlagung und Geschmacksrichtung, der Zone und dem sich hier anbietenden Stoff Rechnung tragen, aber die Form wird sich bilden im Anschauen der abendländischen christlichen Kunstformen, die jahrhundertlang auf die Volksseele eingewirkt haben, und die Volksseele wird erleben, was der Sänger des 22. Psalmes im letzten Verse von seiner eigenen Seele sagt: »Ich will mich sättigen, wenn ich erwache, an deinem Bild.«¹⁰ Mit Nachdruck vertritt Gareis die Meinung, »ehe eine nationale, christliche Kunst in Ostasien und Indien ihre Flügel ausbreitet, muß erst eine jahrhundertlange Befruchtung durch die abendländische Kunst stattgefunden haben; die Keime des Westens müssen erst aufgegangen sein und sich auf dem eigentümlichen Boden zu eigentümlichen Bäumen ausgewachsen haben.«¹¹ Kurz gesagt, setzt Gareis auf eine einseitige Wirkung der abendländischen Kunst, statt auf Wechselwirkung, auf Annahme und Widergabe und gegenseitige Einwirkung zu setzen. Für ihn bedeutet das für die Mission ein Vorgehen, das die einheimische Kunst einige Zeit für Traktatliteratur und Illustrationsdienste freigibt, sie aber für andere Bereiche ganz

⁸ DERS., *Antwort*, 590; gemeint sind die zehn Bilder in dem Hospital der Church Missionary Society in Hangchow, heute wohl verschollen; »Die Heimkehr des verlorenen Sohnes« und »Die klugen und törichten Jungfrauen« sind abgebildet in: D.J. FLEMING, *Each with his own Brush: Contemporary Christian Art in Asia and Africa*, New York 1938, 14 u. 15; ein weiteres Bild von Tai Chien findet sich in: *Son of Man. Pictures and Carvings by Indian, African, and Chinese Artists*, London 1939, 42.

⁹ J. RICHTER (Hg.), *Die Einwurzelung des Christentums in der Heidenwelt. Untersuchungen über schwebende Missionsprobleme*, Gütersloh 1906, 162–199.

¹⁰ Ebd., 198f.

¹¹ Ebd., 190.

ausklammert und zurückhält, bis die europäischen Kunstideale und Formen aufgenommen sind.

Eine weitere Untersuchung zum Thema »Mission und Kunst« von Martin Schlunk (1874–1958) greift nochmals den Ansatz und das Anliegen von Reinhold Grundemann auf. Dazu kommen beim ihm als weitere auslösende Momente die katholischen Veröffentlichungen zur christlichen einheimischen Kunst. Grundsätzlich tritt er dafür ein, daß zwar die abendländische Kunst auf die Kunst in der Mission einwirken müsse, aber die einheimischen christlichen Darstellungen und Schöpfungen auch ihre Bedeutung hätten. Sie sollten gesammelt werden. Neben ihrem geschichtlichen Wert besitzen sie auch einen eigenen künstlerischen Reiz; denn in »Darstellungen christlicher Entwürfe im ostasiatischen Gewande« liegt nach ihm mehr wahre Kunst als »in Kopien unserer Kunst ohne Betätigung eigenen Geschmacks.«¹²

Ist auch die Studie von Heinrich Frick (1893–1952) durch die damalige deutsche Diskussion um die Germanisierung des Christentums mitbestimmt, so geht es ihm um die grundsätzliche Feststellung, daß in der christlichen »Verkündigung immer auch die Abgrenzung gegen das vorchristliche Erbgut gegeben sein« soll. Sein Hauptgegenstand der Diskussion ist nicht die darstellende Kunst, sondern die Sprache und das Wort. Untersuchungen zur Frage der Anknüpfung in der Verkündigung¹³ hätten den eigentlichen springenden Punkt übersehen, nämlich den Einsatz beim Wort und bei der Sprache.¹⁴ Weiterhin wurde die Arbeit stimuliert durch die Entscheidung der römisch-katholischen Kirche zur Ritenfrage in Japan.¹⁵

Aber die grundsätzlichen Aussagen und Versicherungen über das gepredigte und mündliche Wort beim Verkündigungsauftrag enthalten Sätze, die in der einen oder anderen Form auch die Kunst betreffen, was durch die beigegefügt Fotos einheimischer christlicher Kunst und ihre Erklärungen unterstrichen wird. Die Bilder werden im Anhang erläutert und bieten so eine direkte Stellungnahme zur einheimischen christlichen Kunst. »Der Dienst der Mission, identisch mit dem Dienst der Kirche, ist Dienst am Wort, das heißt aber auch mittels des Wortes. ›Verkündigung‹ macht sowohl den Inhalt dieses Dienstes aus als auch seine Form.«¹⁶ Damit ergibt sich aber für ihn auch die Übersetzung der Bibel und der Botschaft in die Muttersprache, was eine entsprechende bildnerische Gestaltung biblischer Inhalte in der einheimischen Kunst folgerichtig mitbedingen würde. Die Antwort für Übersetzung und Gestaltung gerät für ihn in den Spannungsbezug von »Reinheit der Verkündigung« und »Verständlichkeit der Übersetzung«. Die Lösung steht für ihn unter dem Anspruch der Kreuzestheologie:

¹² M. SCHLUNK, »Mission und Kunst«, in: *Neue allgemeine Missionszeitschrift* 7 (1930) 26–32, 40–51, hier 42f.

¹³ So etwa: S. JACOB, *Das Problem der Anknüpfung für das Wort Gottes in der deutschen evangelischen Missionsliteratur der Nachkriegszeit*, Gütersloh 1935.

¹⁴ H. FRICK, *Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut*, Stuttgart–Basel 1938, 6; DERS., »Missionskunst«, in: *Religionskundliches Beiblatt* 2 (1932) 1–2.

¹⁵ »Instruktion der Kongregation ›de Propaganda Fide‹ vom 26. Mai 1936«, in: *AAS* 28 (1936) 406–409; auch in: J. METZLER (Hg.), *Memoria Rerum. 350 Anni a Servizio delle Missioni 1622–1972*, Vol. III/2, Rom–Freiburg–Wien 1976, 789–791; vgl. dazu: DERS., »Die Jungen Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien«, in: H. JEDIN / K. REPGEN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 7: *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, Freiburg–Basel–Wien 1979, 769–820, hier 776f.

¹⁶ H. FRICK, *Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut*, 14.

»Das Eingehen auf die Muttersprache – und auf anderes vorchristliches Erbgut – ist legitim, sofern es zur Umschmelzung im Sinne echter Christianisierung führt.«¹⁷ Das wird auch in den Texten zu den Bildern deutlich, wo von einem Mischstil, der Verquickung von einheimischen Elementen mit abendländisch-christlichen Formen, gesprochen und Kritik vom ästhetischen Standpunkt aus geäußert wird. Zwar sei ein solcher Mischstil kennzeichnend für die Übergangszeit der Begegnung verschiedener Kulturen, aber sobald eine wirkliche Synthese erwachse, werde der Mischstil von selber verschwinden. Weite Bereiche der Missionsarbeit seien von einer solchen Mischform beherrscht, das gelte also nicht nur im Bereich der Kunst, was aber keine befriedigende Antwort sei. Entscheidend sei immer die theologische Frage. Sobald der Kerngehalt der christlichen Heilsbotschaft berührt werde, seien solche Kunstwerke höchst fragwürdig und eigentlich nicht tragbar. Dieses Überschreiten der theologischen Grenze sei kein Einzelfall, sondern betreffe auch zahlreiche Kunstwerke in der »europäisch-christlichen Kirchenkunst«.¹⁸

Ein Kreuz aus Papua-Neuguinea, »im ererbten Stil, aus einem einzigen Stück Holz des heiligen Katengbaumes« geschnitzt, »dessen Gesicht alle Symptome numinöser Maskenkunst zeigt: Schnabelnase, Muschelaugen usw.«,¹⁹ wird als tragbar anerkannt.

Die aufs ganze gesehene Offenheit und der Versuch des Zugehens auf die Menschen werden zugestanden, aber sogleich werden theologische Bedenken und Einwände geäußert, die die erste Zusage fast ganz aushöhlen.

In seinem Bericht über den Besuch der asiatischen Missionen erwähnt Walter Freytag (1899–1959) christliche Kunstgegenstände in Papua-Neuguinea. Die Ausführungen von W. Freytag sind zwar aus persönlichen Beobachtungen erwachsen und zunächst als Reiseschilderungen anzusehen, enthalten aber darüber hinaus die Vorstellungen des Missionswissenschaftlers zum Thema einheimische christliche Kunst.

Er beschreibt, wieviele Motive der alten Kultur sich erhalten haben und Eingang in die Kirche und christliche Kunst gefunden haben. Er spricht von Schlangen- und Krokodilmotiven, von Christusdarstellungen, die den alten Ahnenbildern ähnlich sind. Noch weitere künstlerische Darstellungen werden von ihm geschildert, die zwar auf Anfänge einer eigenständigen christlichen Kunst hindeuten, von Freytag aber nicht näherhin missionstheologisch und sozio-kulturell eingeordnet und gedeutet werden. So schreibt er: »Da sieht man Christus am Kreuz, der mit dem Gesicht zum Kreuz hin daran hängt wie ein Kind in der Hocke auf dem Rücken der Mutter. Da bekommt die Kreuzform merkwürdige Erweiterungen, über deren Bedeutung niemand etwas sagen kann, nur daß sie dem Schönheitsempfinden der Leute entsprechen. Besonders häufig ist die Darstellung des Heiligen Geistes als fliegende oder auch auf dem Kopf des Kreuzes sitzende Taube, ein Gegenstand, der die eingeborenen Werksleute in viel stärkerem Maße beschäftigt, als es etwa von der Mission her angeregt worden ist.«

¹⁷ Ebd., 23.

¹⁸ Ebd., 51.

¹⁹ Ebd., 52; was immer auch Schnabelnase sein soll – das Gesicht des Gekreuzigten zeigt die Nase, bei der die Nasenwand, wie in Neuguinea bekannt, durchstoßen ist.

Die Tendenz und der ganze Duktus der Schilderung bei Freytag zeigt, daß er diese Kunstformen und Gegenstände als eine Verankerung im Überlieferten versteht, die aber doch Anzeichen einer Neugestaltung zeigen. Das Grunderleben der Botschaft werde sich in einem »neuen Grunderlebnis« niederschlagen. Dennoch ist ihm bewußt, daß Altes erhalten bleiben soll, gereinigt und in einer neuen Gestaltung.²⁰ Es kommt bei ihm aber nicht zu einer Deutung der erlebten befremdlichen künstlerischen Äußerungen als einer Gestaltwerdung der christlichen Botschaft.

Die Beobachtung über den Vogel in der Verbindung mit dem Kreuz läßt verschiedene Deutungen zu und eröffnet damit Ansätze zu einer Mehrzahl von einheimischen Theologien. So schreibt Karl Görner über den gleichen Sachverhalt: »Viele Kreuzesdarstellungen haben als zusätzliches Motiv einen Vogel zu Jesu Haupt aufgenommen. Ist dies ein Symbol für den Heiligen Geist, der Jesus im Leiden stärkt, oder als Aasvogel ein Zeichen für das wirkliche Totsein Jesu? Oder symbolisiert er wie bei der Architektur des Männerhauses die Kriegerkraft Jesu, der den Tod überwindet?«²¹ Hiermit wird eine weitere Schwierigkeit für die christliche Kunst sichtbar. Wenn im angeführten Beispiel die jeweiligen Deutungen sich nicht ausschließen, sondern ergänzen, und damit eine weitere Gestalt einheimischen Christseins darbieten, so sind andere religiöse Symbole unterschiedlich besetzt und mehrdeutig. Sie können sich sogar gegenseitig verneinen. So kann z.B. die Schlange als Symbol eines Kulturheroen oder als Totemzeichen bei der einen Gruppe positiv verstanden werden, während sie bei einer anderen Gruppe wie in der biblischen Deutung ein Zeichen des Bösen ist.²²

Mit aufmerksamer Gespanntheit liest man den von eigenem dichterischem Erleben und persönlichen Erinnerungen gezeichneten Beitrag »Kann Kunst verkündigen?« von Manfred Hausmann (1898–1986). Gesteht man zu, daß eine unterschiedliche und festgefügte theologische Position zum Tragen kommt, so ist die Überraschung über das glatte »Nein« zur Verbindung von Kunst und Verkündigung doch nicht gering. Er zieht aus seinen Überlegungen die Folgerung, daß sowohl bei der Verkündigung als auch im Gebet dichterische Formen Verwendung finden könnten, es könne ihn aber »nichts davon abbringen, eine künstlerische, eine im eigentlichen Sinne künstlerische Verkündigung für verfälscht, weil verharmlost, zu halten. Eine verharmloste Verkündigung möge dies und das, meinerwegen auch etwas Herzbewegendes sein, eine biblische Verkündigung sei sie nicht.«²³ Der biblische Ernst und die »evangelische« Grundentscheidung werden aber der Bedeutung der Kunst nicht nur als Mittel und Begleitung der Verkündigung, sondern als Anfang einer theologischen Suche nach der eigenen Antwort auf die christliche Botschaft nicht gerecht.

²⁰ W. FREYTAG, *Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens. Vom Gehorsam des Glaubens unter den Völkern*, Berlin 1938, 42f.

²¹ K. GÖRNER, »Evangelium in melanesischer Kultur«, in: H. WAGNER / G. FUGMANN / H. JANSSEN (Hg.), *Papua-Neuguinea – Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenisches Handbuch*, Erlangen 1989, 279–293, hier 289.

²² Ebd., 289.

²³ M. HAUSMANN, »Kann Kunst verkündigen?«, in: W. REUTER, ... und bis ans Ende der Welt. Beiträge zur Evangelisation. Eine Festschrift zum 60. Geburtstag von Gerhard Bergmann, Neuhausen-Stuttgart 1974, 211–215, hier 214.

In der katholischen Missionswissenschaft kommt es nicht zu einer grundsätzlichen Erörterung der Frage einer einheimischen christlichen Kunst. Ausgelöst wurden die Diskussionen vielfach durch konkrete Kunstwerke und die Versuche einer einheimischen christlichen Kunst und dann mit Heftigkeit geführt. So etwa bei der »Ars Sacra Pekinensis«, der chinesischen christlichen Kunst, die in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jh.s im Umfeld der katholischen Universität von Peking entstand und gefördert wurde.²⁴ Ähnliches ist gleichzeitig in Japan beim Werden einer japanischen christlichen Kunst zu beobachten.²⁵

Zu einer Diskussion kam es nicht nur wegen des unterschiedlichen theologischen Ansatzes, sondern auch durch die Veröffentlichung des Apostolischen Rundschreibens »Maximum illud« (1919) von Papst Benedikt XV. (1851–[1914]–1922). Es leitete eine Wende in der Missionstheologie und Missionspraxis ein, indem es die klare Absage an den Europäismus und vor allem Nationalismus unter den Missionaren, die sich als Boten ihres Landes und ihrer Kultur betrachteten, bringt.²⁶ In der eindeutigen Hinwendung zur einheimischen Kirche mit einem einheimischen Klerus und einer einheimischen Hierarchie werden die Voraussetzungen für eine Reihe von Briefen der Kongregation für die Evangelisierung der Völker geschaffen, worin die einheimische christliche Kunst nicht nur erlaubt und angeregt, sondern geradezu gefordert wird. So heißt es in dem Brief an den Apostolischen Delegaten Paolo Marella (1895–1984) in Japan, daß sich in den japanischen christlichen Bildern eine »ausgesprochen katholische Initiative« zeige, die Lob verdiene; denn von dem Wagnis einer christlichen japanischen Kunst hänge für die Kirche auf dem Inselstaat einiges ab.²⁷

Die oberste Missionsleitung ermunterte den Apostolischen Delegaten in Belgisch-Kongo (seit 1930) Giovanni Battista Delle Piane anlässlich der ersten Ausstellung christlicher Kunst und rechtfertigte das christliche Kunstschaffen der Afrikaner als Ausdruck der Katholizität der Kirche, die die geistigen Werte eines Volkes in ihr Erbe aufzunehmen bereit sei.²⁸ Briefe ähnlichen Inhaltes wurden an den Apostolischen Delegaten in China (1922–1933), Celso Costantini (1876–1958), und an den Apostolischen Delegaten von (Ost-)Indien, Leon Peter Kierkels (1882–1957), gerichtet.²⁹

²⁴ Vgl. dazu: H. RZEPKOWSKI, »Ars Sacra Pekinensis. Geschichte und Diskussion eines Versuchs«, in: J. ASSMANN / TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Studien zum Verstehen fremder Religionen*, Bd. 5: *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie*, Gütersloh 1992, 119–162, hier 145–155, dort weitere Literatur.

²⁵ F.R. VERGOTT, »Bedenken gegen einheimische Kunst aus Japan«, in: *Die Christliche Kunst* 32 (1935/36) 219–222.

²⁶ »Maximum illud«, in: *AAS* 11 (1919) 440–455; dt.: E. MARMY / I. AUF DER MAUR (Hg.), *Geht hin in alle Welt. Missionszyklen der Päpste Benedikt XV., Pius XI., Pius XII. und Johannes XXIII.*, Fribourg 1961, 7–25; A. RÉTIF, *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris 1953; P. WANKO, *Kirche – Mission – Missionen. Eine Untersuchung der ekklesiologischen und missiologischen Aussagen vom I. Vatikanum bis »Maximum illud«*, Münster 1968, Diss.; J. GLAZIK, »Die Missions-Enzyklika »Maximum illud« Benedikts XV. (1919)«, in: W. SANDFUCHS (Hg.), *Das Wort der Päpste*, Würzburg 1965, 65–74.

²⁷ »Incoraggiamento dell'arte indigena, 1 Giugno 1935«, in: *Sylloge* 483; ebenfalls: J. METZLER (Hg.), *Memoria Rerum*, 788f; vgl. auch: P. MARELLA, »Arte Sacra in Giappone«, in: *Fede e Arte* 9 (1936) 106–111.

²⁸ »Promozione dell'arte cristiana indigena, 14 Dicembre 1936«, in: *Sylloge* 543–544; auch: J. METZLER (Hg.), *Memoria Rerum*, 791–792.

²⁹ »Della promozione dell'arte cristiana in Cina, 15 Luglio 1932«, in: *Collectanea Commissionis Synodalis* 5 (1932) 705–706; auch: *Sylloge* 436; ebenfalls: J. METZLER (Hg.), *Memoria Rerum*, 784; und: »Uso delle stile indù nella costruzione di Chiese, 17 Dicembre 1934«, in: *Sylloge* 464–465; auch: J. METZLER (Hg.), *Memoria Rerum*, 785.

Celso Costantini legte in einem Brief an zwei Missionsobere im Jahre 1923 die Bedeutung und die Notwendigkeit einer einheimischen christlichen Kunst in China dar.³⁰ Die Anpassung an das Kunstempfinden der Völker blieb zeitlebens eines seiner großen Herzensanliegen.

2. Zur Dokumentation der einheimischen christlichen Kunst

Äußerlich betrachtet, steht am Beginn einer Dokumentation der einheimischen christlichen Kunst die Vatikanische Missionsausstellung zum hl. Jahr 1925,³¹ welche 1926 in der Gründung des »Pontificio Museo Missionario Etnologico del Laterano« (heute im Vatikan) eine Fortsetzung fand.³² Die einheimische christliche Kunst war nicht ausdrückliches Thema der Ausstellung und so entsprechend nur rein zufällig in einigen Exponaten zugegen.

Das änderte sich allerdings mit der Errichtung des Museums. Der einheimischen christlichen Kunst in den einzelnen Ländern widmete Pankratus Maarschalkerweerd zwei gründliche Studien, worin er die christlichen Plastiken und die christliche Malerei des damaligen Lateran-Museums beschreibt und in den größeren Rahmen sowohl der allgemeinen künstlerischen Entwicklung der einzelnen Länder wie auch der besonders ausgeprägten christlichen Kunst stellt.³³

Anlässlich der Weltmissionskonferenz in Tambaram/Madras (1938) war ebenfalls eine Kunstausstellung »mit Darstellungen der christlichen Kunst, nicht nur aller Jahrhunderte, sondern vor allem aus der Gegenwart der jungen Missionskirchen« ausgerichtet worden.³⁴

Die Ausstellung fand aber in der Literatur keine weitere Beachtung, wurde auch nicht im offiziellen Bericht erwähnt und zeitigte keine Wirkung, obwohl die Weltmissions-

³⁰ »L'universalité de l'art chrétien. Lettre adressée par Mgr. le Délégué Apostolique à deux Supérieurs de Missions«, in: *Bulletin de la Société des Missions-Etrangères de Paris* 3 (1924) 20–25; der Brief wurde nochmals abgedruckt in: *Collectanea Commissionis Synodalis* 5 (1932) 410–417 (dt.: »Die Universalität der christlichen Kunst«, in: H. RZEPKOWSKI, *Ars Sacra Pekinensis*, 156–160).

³¹ »Epistola Pii XI ad ... Card. van Rossum ... De Expositione Missionaria in Urbe Anno sancto 1925 habenda«, in: *AAS* 15 (1923) 222f; *Cronistoria dell'Anno Santo MCMXXV*, Roma 1928, 10; J.-B. PIOLET, »De l'Exposition Vaticaine des Missions«, in: *Revue d'Histoire des Missions* 1 (1924) 242–260, vgl. auch: 2 (1925) 96–103, 213–311; J.J. CONSIDINE, *The Vatican Mission Exposition: A Window on the World*, New York 1925; *Esposizione Missionaria Vaticana* 1925, Roma 1925; C. COSTANTINI, »Dall'Esposizione Missionaria del 1925 a quella dell'arte dei paesi di Missione«, in: DERS., *L'Arte Cristiana nelle Missioni. Manuale d'arte per i missionari*, Roma 1940, 14–20.

³² »Motu Proprio »Quoniam tam« (De Museo missionali Ethnologico constituendo)«, in: *AAS* 18 (1926) 478f, auch in: *Annali Lateranesi* 1 (1937) 13f; G. NOGARA, »Il Pontificato di Pio XI e le Missioni«, in: *Cultura Missionaria. Atti Ufficiali del Primo Congresso Missionaria Italiano*, Padova 1932, Roma 1932, 45–46; P. ERCOLE, »Dall'Esposizione Missionaria Vaticana al Museo Missionario Etnologico del Laterano«, in: *Annali Lateranesi* 1 (1937) 9–12.

³³ P. MAARSCHALKERWEERD, »Plastiche cristiane delle terre di missione nel Pontificio Museo Missionario Etnologico«, in: *Annali Lateranensi* 1 (1937) 15–34; DERS., »Pitture cristiane delle terre di missione nel Pontificio Museo Missionario Etnologico«, in: *Annali Lateranensi* 2 (1938) 11–42; DERS., »Breve contributo alla comprensione dell'Arte cinese«, in: *Annali Lateranensi* 4 (1942) 353–355.

³⁴ M. SCHLUNK, »Tambaram, wie es war«, in: DERS. (Hg.), *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde. Bericht über die Weltmissions-Konferenz in Tambaram (Südindien) 1938*, Stuttgart–Basel 1939, 7–35, hier 15.

konferenz von Jerusalem (1928) schon ausdrücklich erklärt hatte, daß es ein Zeichen der Lebendigkeit einer Kirche und ihres einheimischen Charakters sei, wenn in Kunst und Bauweise die Wesensmerkmale des Landes Aufnahme und Verwendung fänden.³⁵

Entscheidend für den weiteren Ablauf wurde der Brief von Papst Pius XI. »Missionarium rerum Expositionem« (1937), worin er den Kardinalpräfekten Pietro Fumasoni Biondi (1872–[1933]–1960) zur Ausrichtung einer Kunstaussstellung der christlichen Kunst aus den Missionsgebieten anregte.³⁶ Die Aufforderung zur Teilnahme an dieser Kunstaussstellung wirkte für manche Missionen belebend. Die für das Jahr 1940 anlässlich der Weltausstellung in Rom geplante Ausstellung wurde dann im Zusammenhang mit der Ausstellung des heiligen Jahres 1950 als eine recht umfangreiche Schau der Missionskunst gehalten.³⁷ Die Missionsausstellung machte die einheimische christliche Kunst in den Missionsländern in breiter Form bekannt.

Im Jahre 1952 wurde der wesentliche Teil der römischen Ausstellung in Lissabon im ehemaligen Hieronymitenkloster nochmals gezeigt. Davor, unmittelbar nach Rom, war die Ausstellung auch in Madrid zu sehen.³⁸

Die beiden bemerkenswerten Ausstellungen während des hl. Jahres 1950 in Rom, die Ausstellung der Kunst in den Missionen und die Internationale Ausstellung christlicher Kunst, waren das Werk von Celso Costantini. Ein charakteristischer Zug seiner Tätigkeit in China war die theoretische und praktische Förderung der chinesischen christlichen Kunst. Die einheimische christliche Kunst in den Missionsländern war eines der Lieblingsthemen seiner zahlreichen Veröffentlichungen. Die Artikel sind eine Dokumentation des Kunstschaffens in den verschiedenen Ländern. In dem Buch »L'Arte Cristiana nelle Missioni« stellt er die Bedeutung, Geschichte und theoretische Grundlegung der einheimischen christlichen Kunst dar. Es bietet eine geschichtliche Übersicht

³⁵ Die Hinweise auf Architektur und Kunst gehen wohl auf John R. Mott (1865–1995) zurück, wie es der Text nahelegt; A.L. WARNSHUIS, »Major Issues in the Relations of the Younger and Older Churches«, in: *Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council March 24th – April 8th, 1928*, Vol. III: *The Relation between the Younger and the Older Churches*, London 1928, 3–129, hier 47, 53.

³⁶ »Epistula Apostolica Pii PP. XI ad Emum P.D. Petrum S.R.E. Presb. Card. Fumasoni Biondi Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Praefectum: De christianae artis quae in Missionum regionibus etiam Orientalis Ritus Ecclesia colitur expositione in Vaticano A.D. 1940 habenda – 15.9.1937«, in: *AAS* 39 (1937) 413–415; *Alcune Avvertenze e Istruzioni Pratiche che S.E. Mons. Segretario della S.C. »de Propaganda Fide« (Celso Costantini) ha dato ai Procuratori degli istituti missionari per l'Esposizione d'Arte cristiana, che si celebrerà in Vaticano nel 1940*, Roma 29 Novembre 1937.

³⁷ *Mostra d'Arte Missionaria*, Catalogo, Città del Vaticano 1950; M. CAMILUCCI, »Mostra d'Arte Missionaria«, in: *Vita e Pensiero* 33 (1950) 494–497; G. BONARDI, »Mostra d'Arte Sacra dei paesi di Missione«, in: *Tabor* 5 (1950) 337–345; F. PILHATSCH, »Die Missionskunstschau in Rom«, in: *ZMR* 35 (1951) 151–156; C. COSTANTINI, »Évolution de l'art chrétien«, in: *Rythmes du Monde* (1951) 5–10; DERS., »Rinascimento dell'art Missionaria«, in: J. ROMMERSKIRCHEN / N. KOWALSKY (Hg.), *Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe für Johannes Dindinger zum 70. Lebensjahr*, Aachen 1951, 147–151; Centre d'Information et de Documentation du Congo Belge et du Ruanda-Urundi, *Les arts au Congo Belge et au Ruanda-Urundi (Exposition Vatican)*, Brüssel 1950; die Ausstellung erfuhr von kunstgeschichtlicher Seite eine harte Kritik: P.-R. RÉGAMY, »Une exposition et un dossier«, in: *L'Art Sacré* (1951) Heft 7–8, 39–47.

³⁸ Die Ausstellung in Lissabon war um bis dahin unbekanntes Material zur Geschichte und gegenwärtigen Lage der christlichen Kunst in den vormaligen und jetzigen portugiesischen Missionsgebieten bereichert worden: *Exposição de Arte Sacra Missionária. Edição comemorativa*, Lisboa 1952; vgl. dazu auch: *A Arte das Missões no Oriente Português e no Brasil*, Lisboa 1957, *A Arte nas Províncias Portuguesas no Ultramar*, Lisboa 1957; *Exposición de Arte Sacro Misional. Palacios de Exposiciones del Retiro Madrid*, Mayo 1951, Madrid 1951.

und berichtet über die Werke und die einzelnen Künstler. Zugleich ist es als Handbuch gedacht, wodurch er Wissen und Anregung an die Missionare weiterreichen wollte.³⁹ Eine ähnliche Rolle wie C. Costantini kommt auf protestantischer Seite Daniel Johnson Fleming (1871–1963) zu, der als Missionswissenschaftler des »Union Theological Seminary« in New York großes Ansehen genoß. Er war vorher als Missionar am »Forman Christian College« in Lahore gewesen. Sein Buch über die einheimische christliche Kunst erlebte acht Auflagen.⁴⁰ Die Auswahl bei Fleming beschränkt sich allerdings nur auf China, Indien und Japan. Die künstlerische Werthhaftigkeit der Sammlung ist sehr begrenzt. Aus künstlerischer Sicht wird nur eine Richtung vorgestellt, die sowohl Vielfalt wie Lebendigkeit vermissen läßt.

Für Deutschland ist das Missionsmuseum der Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung in Aachen mit seinen Exponaten der einheimischen christlichen Kunst anzuführen, mit dem die Veröffentlichungen und Darlegungen von Sepp Schüller in Zusammenhang stehen.

Sepp Schüller hat an der Gestaltung des Missionsmuseums in Aachen verantwortlich mitgearbeitet. Er zeigte ein reges Interesse an der einheimischen christlichen Kunst und hat zahlreiche Artikel zu Einzelthemen und Künstlergestalten veröffentlicht. Daneben hat er einige thematische Bücher vorgelegt, aber besonders die neuere chinesische und japanische Kunst bekanntgemacht. Außerdem schrieb er eine Geschichte der christlichen Kunst in China.⁴¹ Hier wird das Material in einer ziemlichen Breite vorgelegt, aber dennoch muß man sagen, daß den Veröffentlichungen die Mängel eines ersten Versuches anhaften. Neben geschichtlichen Fehlinformationen sind Bilder und Künstler nicht in den richtigen Ordnungs- und Überlieferungsrahmen gestellt. Es gelingt nicht, und es wird auch nicht der Versuch unternommen, die christliche Kunst in ihrem Weg von der überlieferten Kunst her zu denken und herzuleiten, was in vielen Fällen nicht nur möglich ist, sondern sich geradezu anbietet. So werden die Bilder nicht vom überlieferten Kunstanon und den für bestimmte Malereien geltenden Gesetzen her gedeutet, der Inhaltswechsel für vorgegebene ikonographische Modelle wird nicht aufgezeigt.

³⁹ C. COSTANTINI, *L'Arte Cristiana nelle Missioni. Manuale d'arte per i missionari*, Roma 1940 (fr.: *L'Art chrétien dans les missions: Manuel d'art pour les missionnaires*, Paris 1949); DERS., »L'Art dans les missions«, in: S. DELACROIX (Hg.), *Histoire universelle des missions catholiques*, Vol. 4: *L'Église Catholique face au monde non-chrétien*, Paris 1959, 344–350; C. VAGAGGINI, »S. Exc. Mgr. Costantini et l'art chrétien indigène«, in: *Le Bulletin des Missions* 13 (1934) 119–127; R. SIMONATO, *Celso Costantini tra rinnovamento cattolico in Italia e le nuove missioni in Cina. Storia, cultura, arte, economia*, Pordenone 1985; DERS., *La metodologia missionaria in Celso Costantini, primo Delegato apostolico delle Santa Sede in Cina, 1922–1933*, Bologna, Diss.

⁴⁰ D. J. FLEMING, *Heritage of Beauty*, New York 1937; DERS., *Each with his own Brush: Contemporary Christian Art in Asia and Africa*, New York 1938; DERS., *Christian Symbols in a World Community*, New York 1940; L. HUFFMAN HOYLE, »The Legacy of Daniel Johnson Fleming«, in: *International Bulletin of Missionary Research* 14 (1990) 68–73.

⁴¹ S. SCHÜLLER, *Die Geschichte der christlichen Kunst in China*, Berlin 1940; DERS., *Neue christliche Malerei aus China. Bilder und Selbstbiographien der bedeutendsten christlich-chinesischen Künstler der Gegenwart*, Düsseldorf 1940; DERS., *Neue christliche Kunst in Japan. Bilder und Selbstbiographien der bedeutendsten christlich-japanischen Künstler der Gegenwart*, Freiburg 1939; DERS., *Christliche Kunst aus fernen Ländern: Afrika, Südamerika, Indien, Java, Indonesien, China und Japan*, Düsseldorf 1939; DERS., *Angelo da Fonseca – India's Catholic Artist*, Aachen 1938; DERS., *Marienbilder aus aller Welt*, Kevelaer 1936; DERS., »Christliche Eingeborenenkunst in nichtchristlichen Ländern«, in: *Die Christliche Kunst* 32 (1935/36) 193–215.

Das Museum in Aachen wurde 1933 eröffnet, erhielt 1936 eine neue Behausung und auch den Namen »Museum für Missions- und Völkerkunde«. Im April 1944 wurde es von Bomben getroffen. Es galt neben der Lateran-Sammlung als das größte Missionsmuseum.⁴² Nach dem Krieg machte man mit den noch vorhandenen und geretteten Ausstellungsstücken einen erneuten Anlauf, aber es kam nicht mehr zu einem eigenen Museum. Als die Besucherzahlen Mitte der fünfziger Jahre immer rückläufiger waren, gab man die Ausstellungsvitrinen auf. Ein Großteil der Sammlung kam ins Missionsmuseum nach Werl. Anderes wurde anderweitig verbracht.

Missionsmuseen sind wichtige Orte der Erfassung der einheimischen christlichen Kunst,⁴³ so etwa das Werler Museum »Forum der Völker«.⁴⁴ Eine größere Gruppe von christlichen Statuen, die nach Angaben von Joseph Schmutzer (1882–1946) durch einheimische Künstler auf Java hergestellt wurden, findet man im »Missiemuseum Steyl« (Niederlande). Schmutzer versuchte, aus den künstlerischen Motiven der altjavanischen Tempelkunst eine neue christliche Kunst herzuleiten. Ihm ist es zu verdanken, daß auf der Insel Java eine erstaunlich reiche christliche Kunst wuchs.⁴⁵

Das »Haus Völker und Kulturen« in Sankt Augustin hat seine Schwerpunkte in der »Ars Sacra Pekinensis«⁴⁶ und afrikanischer christlicher Kunst.⁴⁷

Verknüpft mit den Anfängen der »Ars Sacra Pekinensis« ist auch das Museum im Missionshaus St. Gabriel in Mödling (Österreich).⁴⁸ Eine Art des Umgangs mit der einheimischen christlichen Kunst zeigt auch die »Galleria d'Arte Contemporanea« der

⁴² FRANZ BAEUMKER, *Franziskus-Xaverius-Verein-Missionsmuseum*, unveröffentlichtes maschinenschriftliches Manuskript, Aachen ca. 1936, 658–663 (missio-Archiv); S. SCHÜLLER, *Kurzer Führer durch das Missionsmuseum des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung Zentrale Aachen*, Hirschgraben 39, Aachen 1933; DERS., *Ein Führer durch das Aachener Missionsmuseum. Museum für Missions- und Völkerkunde*, Aachen 1936.

⁴³ Die folgende Aufstellung soll nur einzelne Beispiele bieten und keine vollständige Auflistung; eine Übersicht einschlägiger Museen, wenn auch lücken- und fehlerhaft, bietet: P. O'REILLY, »Musées Missionnaires et Ethnologiques«, in: S. DELACROIX (Hg.), *Histoire universelle des missions catholiques*, Vol. 4: *L'Église Catholique face au monde non-chrétien*, Paris 1959, 59–70.

⁴⁴ G. REINKING, *Forum der Völker. Museumskatalog*, Werl 1987.

⁴⁵ J.J. TEN BERGE, »L'art ancien de Java — Java docet«, in: *Autour du problème de l'Adaptation. Compte rendu de la Quatrième Semaine de Missiologie de Louvain* (1926), Louvain 1926, 220–226; J.B. AUFHAUSER, »Eine christlich-javanische Kunst«, in: DERS., *Meine Missionsstudienfahrt nach dem Fernen Osten*, München 1927, 134–136; J.J. TEN BERGE, »L'Art chrétien indigène«, in: J. SCHMUTZER / J.J. TEN BERGE (Hg.), *Européanisme ou catholicisme*, Louvain 1929, 11–24; J. SCHMUTZER, »Un art javanais chrétien«, in: J. SCHMUTZER / J.J. TEN BERGE (Hg.), *Européanisme ou catholicisme*, 57–88; J. SCHMUTZER, »Javaansche Madonna's«, in: *St. Calverbond* 47 (1935) 214–222; A. MULDER, *De Missie in Tropisch Nederland*, 's-Hertogenbosch 1940, 182–190.

⁴⁶ F. BORNEMANN, *Ars Sacra Pekinensis. Die Chinesisch-Christliche Malerei an der Katholischen Universität (Fu Jen) in Peking*, Mödling bei Wien 1950 (ital.: *Ars Sacra Pekinensis. La Pittura Cinese Cristiana all'Università Cattolica (Fu Jen) di Pechino*, Vienna-Mödling 1950); vgl. weiterhin zur Kunst: B.F. BRÜCKNER, »Die Sammlung chinesisch-christlicher Bilder in 12 Holzmappen«, in: *Verbum SVD* 7 (1965) 247–254; J.F. THIEL (Hg.), *Die Begegnung Chinas mit dem Christentum: Ausstellung »Christliches Kunstschaffen in China«*, 21.5.–31.10.1980, Sankt Augustin 1980.

⁴⁷ DERS., *Christliches Afrika: Kunst und Kunsthandwerk in Schwarzafrika*, Sankt Augustin 1978; DERS., *Christliche Kunst in Afrika*, Berlin 1984; DERS. (Hg.), *Haus Völker und Kulturen: Führer 1977: Afrika, Neuguinea, Christliche Kunst*, Sankt Augustin 1976.

⁴⁸ A. BSTEH, »Das Mission-Ethnographische Museum«, in: *100 Jahre Missionshaus St. Gabriel*, 111–113; DERS., »Das Missions-Ethnographische Museum in St. Gabriel«, in: *Österreichs Museen stellen sich vor — Folge 13*; J. ALT, *Die Geschichte des Missionshauses Sankt Gabriel der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Das 1. Jahrhundert 1889–1989*, Mödling 1990, 358f.

Laien-Vereinigung »Pro Civitate Christiana« (seit 1939) in Assisi. In der Kunstsammlung »Jesus: in contemporary art« sind einige Werke aus Afrika und Asien mit aufgenommen, ebenso in der Sammlung der Zeichnungen, Grafiken und Keramiken.⁴⁹

Wie kein anderer hat sich unter den evangelischen Missionswissenschaftlern Arno Lehmann (1901–1984) der einheimischen christlichen Kunst zugewandt. Seine Veröffentlichungen in diesem Bereich stellen so etwas wie eine Missionsgeschichte der Kunst der jungen Kirchen dar.⁵⁰ Nach ihm ist das Bild für die Verkündigung des Evangeliums eine dringende Notwendigkeit, vor allem in Afrika und Asien, da ja noch etwa die Hälfte der Menschheit nicht lesen und schreiben kann. Er verweist auf die Verwendung und die Bedeutung des Bildes im Mittelalter in Europa, wo für viele Schichten das Bild das einzig lesbare Buch war.

Allerdings gibt es auch bei ihm eine Reihe von Fehldeutungen und Zuweisungs- und Beschriftungsfehlern.⁵¹ Außerdem haben die Bilder von Alfred D. Thomas (geb. 1908) ein zu starkes Übergewicht, zumal sie in einer eigenen Publikation vierundzwanzigmal aufgelegt wurden.⁵²

Eine Dokumentierung der asiatischen christlichen Kunst liegt für einzelne Länder wie etwa Indien in ziemlich breiter Form vor. Allerdings sind viele geschichtliche Fragen noch unbeantwortet.⁵³ Für Asien bemüht sich die »Asian Christian Art Association« (ACAA, seit 1978) um die christliche Kunst in ihrem Bereich, besonders durch die Zeitschrift »Image. Christ and Art in Asia« (seit Oktober 1979).

Das Anliegen wurde vorher schon durch ihren jetzigen Vorsitzenden Masao Takenaka gesehen und durch eigene Veröffentlichungen stark gefördert.⁵⁴

⁴⁹ *Jesus: in contemporary art. dans l'art contemporain. in der heutigen Kunst*, Assisi 1964.

⁵⁰ A. LEHMANN, *Die Kunst der Jungen Kirchen*, Berlin 1955, 1957; DERS., *Afroasiatische Christliche Kunst*, Berlin 1966, Konstanz 1967; »Indigenous Art and Bible-Illustration«, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 3 (1953/54); *Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 9 (1960) 123–136; »A Brief History of Indian Christian Art«, in: *Indian Church History Review* 2 (1968) 147–156; H.-W. GENSICHEN, »Zum Gedenken an Arno Lehmann, Stephen Neill und Werner Kohler«, in: *Evangelische Mission* 1985, 11–13.

⁵¹ Vgl. dazu: R.W. TAYLOR, »Some Interpretations of Jesus in Indian Painting«, in: *Religion and Society* 17 (1970) 78–106, hier Anm.: 66, 76, 79, Ss. 92–94.

⁵² A.D. THOMAS, *The Life of Christ by an Indian Artist*, London 1948; DERS., *That you may believe*, Geneva 1955; DERS., *The Life of Christ by an Indian Artist*, Amsterdam 1984.

⁵³ E.H. SLUYTER (Hg.), *Christian Art in India*, Lucknow o.J.; C. DE AZEVEDO, *Arte Cristao na India Portuguesa*, Lisboa 1959; R.W. TAYLOR, *Jesus in Indian Paintings*, Madras 1975; H.E. HOEFER, *Christian Art in India*, Madras 1982; J.F. BUTLER, *Christian Art in India*, Madras 1986; M. LEDERLE, *Christian Painting in India through the Centuries*, Bombay/Anand 1986.

⁵⁴ M. TAKENAKA, *Seisho no Kotoba (Creation and Redemption through Japanese Art)*, Tokyo 1965, captions, biblical texts, and introduction in English; DERS., *Christian Art in Asia*, Tokyo 1975; M. TAKENAKA / R. O'GRADY, *The Bible through Asian Eyes*, Auckland 1991; M. TAKENAKA, *The Place where God Dwells. An Introduction to Church Architecture in Asia*, Auckland 1995; Arbeiten zur christlichen Kunst: »Christian Art in Asia«, in: M. TAKENAKA, *Cross & Circle*, Hong Kong 1990, 273–305; DERS., »A New Doxology of the Community of the First Fruits«, in: DERS., *Cross & Circle*, 306–336; DERS., »Songs of Hope – Through Christian Art in Asia«, in: Ebd., 337–341; DERS., »Prophetic Role of Art: A Reflection on Christian Art and People's Struggle in Asia«, in: Ebd., 342–352; vgl. auch: W.A. DRYNESS, *Christian Art in Asia*, Amsterdam 1979.

3. Zwei Fallbeispiele aus Indien

Missionsgeschichtlich sind die verschiedenen Gesandtschaften von Missionaren an den Hof des Großmoguls Akbar des Großen (Dschelal ed-Din Mohammed) (1542–[1556]–1605) eine ganz eigene Art der Evangelisierung und ein in seiner Art einmaliges Geschehen in der Missionsgeschichte. Für die gesamtindische Missionsgeschichte und das Werden einer einheimischen christlichen Kunst in Indien sowie für die indische Geistesgeschichte haben die drei (1580, 1591 und 1595) Jesuitendelegationen zum islamischen Kaiserhof bleibende Bedeutung.

Akbar und nach ihm Jahangir (1569–[1605]–1627) interessierten sich für alle christlichen Bilder. Unter ihnen kam es zu einer hochstehenden, europäisch beeinflussten christlichen Malerei.

Die Hofmaler kopierten und ahmten die religiösen christlichen Gemälde und Stiche, die von den Jesuiten mitgebracht wurden, nach und schufen so auch eigene Werke mit christlichen Themen im Mogulminiaturstil. Am Hofe hatten die christlichen Darstellungen, die nicht religiös-mythisch und auch nicht profan-sinnlich waren, großes Interesse gefunden. Die ersten Werke christlicher Themen »im indischen Stil« kamen so aus der Hand von Nichtchristen.⁵⁵

Unter den Malern gilt Basawan als einer der herausragenden Künstlergestalten. Seine Werke sind stark durch die von den Missionaren verbreiteten Gravierungen beeinflusst, was sich deutlich in seinem Stil zeigt. Unter seinen mogulisch-christlich inspirierten Meisterwerken ist eine reizvolle, goldverzierte Pinselzeichnung mit Tobias und dem Engel (sie wird auf 1585 datiert) bekannt. Stil und Aufbau des Bildes sind den Darstellungen der Verkündigung an Maria angeglichen.⁵⁶ Ein anderer großer Künstler zur Zeit von Akbar war Kesu Das (Kesava Das). Er hinterließ eine Reihe christlicher Bildwerke, darunter eine Madonna mit Kind, die uns im Album von Jahangir erhalten geblieben ist. Von ihm gibt es sieben christliche Bilder mit authentischer Signierung. Doch wird ihm noch eine Reihe anderer, sehr subtiler Werke zugeschrieben. Es gibt bedeutende Werke der Künstler Sanwala und Nadire Banu. Letzterer schuf eine erstaunliche

⁵⁵ H. HOSTEN, »Western Art at the Mogul Court«, in: *Catholic Herald of India* 12 (1914) 670–672; L. BINYON, *The Court Painters of the Grand Moguls*, London 1921; H. HOSTEN, »European Art at the Mogul Court«, in: *Journal of the United Provinces Historical Society* 3 (1922) 110–184; C. St. CLARKE, *Indian Drawings. Thirty Mogul Paintings of the School of Jahangir*, London 1922; P. BROWN, *Indian Painting under the Mughals*, London 1923; T. W. ARNOLD, »Jesus and Mary in Muslim Religious Art«, in: *Actes du V. Congrès international d'histoire des religions à Lund* (1929), Lund 1930, 276–278; E. WELLESZ, *Akbar's Religious Thought Reflected in Mogul Painting*, London 1952; F. v. LÖWENSTEIN, *Christliche Bilder in altindischer Malerei*, Münster 1958; A. WELCH, *The Art of Mughal India*, New York 1963; R. ETTINGHAUSEN, »New Pictorial Evidence of Catholic Missionary Activity in Mughal India (Early XVIIth Century)«, in: H. RAHNER / E. VON SEVERUS, *Perennitas*, Münster i. W. 1963, 385–396; R. W. TAYLOR, »Some Interpretations of Jesus in Indian Painting«, in: *Religion and Society* 17 (1970) 78–106; EMMA DEVAPRIAM, *The Influence of Western Art on Mughal Painting*, Ohio 1972, Diss.; J. F. BUTLER, »The Nature, Influence and Use of Christian Art in India«, in: *Indian Church History Review* 8 (1974) 41–74; R. W. TAYLOR, *Jesus in Indian Paintings*, Madras 1975, 18–55; T. FALK / S. DIGBY, *Paintings from Mughal India*, London 1979; D. BARRET / B. GRAY, *Die indische Malerei*, Genf 1980; J. SALDANHA, »Indian Christian Art«, in: *Indian Missiological Review* 2 (1980) 317–327; M. LEDERLE, *Christian Painting in India through the Centuries*, Bombay–Anand 1986; S. ELAVATHINGAL, *Inculturation & Christian Art. An Indian Perspective*, Rome 1990, 212–216.

⁵⁶ T. MCINERNEY, *Indian Drawings*, London 1983.

Darstellung der Büberin Magdalena in der Gouache-Technik. Angeregt ist das Bild durch einen Stich von Raphael Sadler von 1602 nach einem Gemälde von Tintoretto (Iacopo Robusti) (1518–1594).⁵⁷

Die Maler, die sich durch die christlichen Vorbilder aus dem Westen anregen ließen, kannten die achtbändige »Biblia polyglotta« von Christophe Plantin (um 1520–1589), ferner gedruckte Sammlungen der Stiche von Albrecht Dürer (1471–1528) und von den Brüdern Barthel (1502–1540) und Hans Sebald Beham (1500–1550) sowie die Stiche von Georg Pencz (um 1500–1550).⁵⁸ Das Interesse der muslimischen Künstler am Hofe des Moguls und in den islamischen Staaten des Dekkan an der christlichen Ikonographie und an westlicher Kunst erstreckte sich über mehrere Jahrhunderte. Dies bezeugt ein »Thronender Christus« aus dem Dekkan (Anfang 19. Jh.) in Gouache-Technik auf Papier, inspiriert durch einen »Salvator Mundi« des 16. Jahrhunderts mit Glorienschein und Segensgestus; ein Brustbild, in seiner Linken eine goldene Weltenkugel mit einem Kreuz darüber.⁵⁹

Bei den Gemälden und Miniaturen kann man eine Entwicklung und einen geschichtlichen Weg verfolgen: erst die sorgfältige Kopie der europäischen Vorlagen, dann Bilder, die halb europäisch, halb indisch genannt werden müssen, schließlich solche, bei denen keine Spur einer europäischen Vorlage mehr zu finden ist, die den Gegenstand in rein indischen Formen gestalten.

Nach ihrem Inhalt bzw. dem Bildthema lassen sich die »christlichen« Bilder der Mogul-Kunst in unterschiedliche Gruppen einteilen.

Die weitaus größte Anzahl der Miniaturen und Bilder mit christlichem Inhalt sind Mariendarstellungen, zumeist Maria mit dem Kinde, eine kleine Anzahl zeigen die hl. Familie und einige auch die Jungfrau Maria ohne Kind.

Viel seltener als Marienbilder findet man Christusbilder. Vielleicht weil die Darstellung des heiligen Mannes, des Sadhu oder des religiösen Lehrers, des Guru, dem Inder viel weniger neu war als die Darstellung der Jungfrau-Mutter. Die Darstellungen des öffentlichen Lebens Jesu sind sehr selten. Vom muslimischen Hintergrund her verständlich, sind Kreuzesdarstellungen Jesu nur vereinzelt nachweisbar. Edward MacLagan schreibt: »Von der Kreuzigung selbst, einem so häufigen Gegenstand in Europa, scheint es unter den Mogulminiaturen kein Beispiel zu geben. Eine Unterlassung, die sich wahrscheinlich durch den Widerwillen erklären läßt, mit dem die

⁵⁷ E. KÜHNEL / H. GOETZ, *Indische Buchmalereien aus dem Jahangir-Album in der Preußischen Staatsbibliothek*, Berlin 1924.

⁵⁸ MCBEACH, »The Mughal Painter Kesu Das«, in: *Archives of Asian Art* 30 (1976/77); J. JENNES, *Invloed der Vlaamsche Prentkunst in Indie, China en Japan tijdens de XVIe en XVIIe Eeuw*, Löwen 1943, 33–68; E. MACLAGAN, *The Jesuits and the Great Moghul*, London 1932, 222–267; E. KÜHNEL, *Moghul Malerei*, Berlin 1955; I. STCHOUKINE, *Les miniatures Indiennes à l'époque des Grands Moghols au Musée du Louvre*, Paris 1929; H. GOETZ, *Bildatlas zur Kulturgeschichte Indiens in der Großmoghul-Zeit*, Berlin 1930, 71–79; A. KUMAR DAS, *Mughol Painting during Jahângir's Time*, Calcutta 1978.

⁵⁹ J. SOUSTIEL / M.-CHR. DAVID, *Miniatures orientales de l'Inde*, Paris 1986, fig. 18, 30–31; DIES., *Miniatures orientales de l'Inde. 2. Ecoles mogholes du deccan et autres écoles indiennes*, Paris 1974.

Muslime dieses Ereignis betrachteten.⁶⁰ Zwar konnten im Laufe der Zeit auch einige Kreuzesdarstellungen ausgemacht werden, aber ihre Zahl blieb begrenzt.⁶¹

Bei den alttestamentlichen Szenen muß man in der Mogul-Malerei zwischen Szenen christlichen und muslimischen Ursprungs unterscheiden. Muslimische Maler haben häufig Erzählungen des Alten Testaments in Bildern widergegeben – freilich in ihrer eigenen Form der koranischen bzw. legendenhaften Überlieferung.⁶² Ein Gegenstand, der in der Mogul-Kunst häufig dargestellt wird, ist ein alter, heiliger Mann, den Engel bedienen. Diese Bilder wurden und werden gelegentlich als »Jesus nach der Versuchung in der Wüste« bezeichnet. Es wurde aber darauf verwiesen, daß diese Bezeichnung falsch ist und daß diese Bilder den sehr bekannten muslimischen Heiligen Ibrahim Adham darstellen.

In der Tat konnte nur eine sehr oberflächliche Betrachtung zu dieser Bezeichnung führen. Die Darstellungen dieser Bilder sind sehr häufig zu sehen, und viele tragen die ausdrückliche Bezeichnung Ibrahim Adham.

Einige der christlichen Miniaturen der Mogul-Malerei haben ihre Eigenheiten. Ein Bild der »Drei Könige« zeigt nicht die Weisen aus dem Morgenland, sondern drei Königinnen, und jede dieser Königinnen hat eine Feder in ihrem Haar als modischen europäischen Schmuck.⁶³ Auf einem Himmelfahrtsbild ist Jesus als Jesuit gekleidet im zeitgenössischen Jesuitentalar mit einem symbolischen Kreuz in der Linken. Von den sieben nachblickenden Jüngern sind zwei wie Jesuiten gekleidet, die anderen fünf wie Portugiesen, von denen einer sehr dunkelhäutig ist.⁶⁴ Auf einer Miniatur der hl. Familie ist Josef als Jesuit gewandet, Maria steht mit dem Kinde auf dem Arm unter einem Baum, hinter dem eine junge europäische Frau dargestellt ist. Sie hält mit der linken Hand ihren Umhang so, daß das Tuch die Schwangerschaft andeutet.⁶⁵ Das nationale religiöse Erwachen war auch eng mit einer künstlerischen Renaissance verbunden. Diese begann mit einer Reaktion gegen die Verwestlichung der indischen Kunst und einer Rückbesinnung auf die eigene reiche Vergangenheit.

Abanindranath Tagore (1871–1951), der künstlerisch hochbegabte Neffe von Rabin-dranath Tagore, Gaganendranath Tagore und Nandalal Bose (1883–1966) bemühten sich um eine Wiederbelebung der traditionellen Techniken der indischen Kunst. Sie verteidigten die neue Bewegung zur Erneuerung der indischen künstlerischen Tradition. Die sich formierende neue Schule der indischen Kunst wurde Neo-Bengal-Schule genannt.

Die Schule von Bengal ist bekannt durch kräftige, formschöne Linien. Die Künstler im Santiniketan Ashram⁶⁶ knüpften an die Mogul-Tradition an und experimentierten mit

⁶⁰ E. MACLAGAN, *The Jesuits and the Great Moghul*, 254.

⁶¹ Vgl. F. v. LÖWENSTEIN, *Christliche Bilder in altindischer Malerei*, 28f, der fünf Bilder nachweist; vgl. auch R.W. TAYLOR, *Jesus in Indian Paintings*, 46.

⁶² Th.W. ARNOLD, *The Old and New Testaments in Muslim Religious Art*, London 1932.

⁶³ Das Bild befindet sich in: Itihas Samshodhan Mandal, Pune, Indien.

⁶⁴ Das Bild befindet sich in: Portland Art Museum, Portland, Oregon, USA, Collection of Edwin Binney.

⁶⁵ M. BUSSAGLI / C. SIVARAMAMURTI, *5000 Years of the Art of India*, New York–Bombay o.J., 297–300; Abb.: M. LEDERLE, *Christian Painting in India through the Centuries*, 15, hier allerdings beschriftet: Madonna and Child with Jesuit Missionary.

⁶⁶ 1901 von R. Tagore gegründet; 1921 Wischwabharati-Universität, 1941 Staatsuniversität.

Techniken aus dem Westen und dem Osten. Sie arbeiteten mit Wasserfarben, wählten aber indische Sujets und experimentierten mit Techniken, welche sie sich eklektisch aus den Mogul-Miniaturen, den Ajanta-Fresken, ja sogar aus chinesischen und japanischen Tuschezeichnungen aussuchten. A. Tagore entwickelte die »Waschtechnik«. Dabei wird das Papier in verschieden gefärbtes Wasser getaucht, und es wird auch nach dem Auflegen der Farben wiederum in Wasser getaucht. Dadurch entstehen weiche, fließende Farben, die Harmonie und Ruhe ausstrahlen.⁶⁷

Im Santiniketan Ashram schlossen sich die Künstler Ende 1919 zur Kala-Bhavan (Kunstakademie) zusammen. Einer der wichtigsten Vertreter und der eigentliche Begründer der Bengal School of Art, die sich, wie schon erwähnt, um eine Wiederbelebung traditioneller indischer Themen und Techniken in der Kunst bemühte, war Nandalal Bose.⁶⁸

Die moderne Darstellung christlicher Themen im indischen Stil begann unter nicht-christlichen Künstlern, die mit dem Santiniketan Ashram verbunden waren. Christus wird als idealer Mensch angesehen, dem Göttlichkeit eigen ist, ein Lehrer des höchsten sittlichen Gesetzes, der zu Einfachheit und Entsagung anregt und das Leid verständlich macht. Er ist voll Erbarmen für die Armen und einer, der zu Indien gehört und die Erfüllung der Sehnsucht Indiens und ganz Asiens darstellt.⁶⁹

Abanindranath Tagore hat mehrere Jesus-Bilder gemalt, in denen soziale wie politische Kritik sichtbar wird. Eines seiner Bilder hat den Titel »Rome's pratidandi«. Es zeigt Jesus bartlos, ringsum auf seine Jünger schauend, mit blondem, kurzgelocktem Haar. Er hält einen kräftigen Stock, der ihn überragt. Ein blasser Heiligenschein ist hinter ihm zu einem Kreuz stilisiert. Das ganze Bild vermittelt den Eindruck von Macht – besonders von innerer. Er schuf eine Maske, die er »Pain« nannte, die Jesus ähnlich sieht. Im Jahre 1926 malte er mit Wasserfarben das Bild »Jesus« auf Leinen. Außerdem hat er das Werk »Sadhu Christ« geschaffen, wo Jesus den starren Blick eines Meditationsschülers hat.⁷⁰

Nandalal Bose war der Lehrer von Angelo da Fonseca (1902–1967)⁷¹ und Vinayak S. Masoji (1897–1978).⁷² Aber auch alle anderen, die mit der Bengal-Schule zusammenhängen, sind durch Nandalal Bose beeinflusst worden.⁷³ Er entwickelte einen starken, experimentellen Stil, wurde aber durch seine Versuche, die Formsprache längst vergangener Zeiten wiederzugeben, nicht selten zu höchst absurden Figuren verführt.

⁶⁷ M. BUSSAGALI / C. SIVARAMAMURTI, *5000 Years of the Art of India*, 306; J. APPASAMY, *Abanindranath Tagore and the Art of His Times*, New Delhi 1968, 17; R.W. TAYLOR, *Jesus in Indian Paintings*, 56f; RATAN PARIMOO, *The Paintings of the Three Tagores: Abanindranath, Gaganendranath, Rabindranath. Chronology and Comparative Study*, Baroda 1973.

⁶⁸ PANCHANAN MANDAL, »Biographical Sketch«, in: *The Visvabharati Quarterly* 34 (1968/69) 182–196.

⁶⁹ S. ELAVATHINGAL, *Inculturation & Christian Art. An Indian Perspective*, 221.

⁷⁰ R.W. TAYLOR, *Jesus in Indian Paintings*, 92f.

⁷¹ MARIAMMA G.T. (Mary Ann), *Angelo da Fonseca: His Art and His Place in Indian Christian Painting*, Madras 1982, Diss.

⁷² A. LEHMANN, *Afroasiatische Christliche Kunst*, 271, Abb. 154–160.

⁷³ R.W. TAYLOR, *Jesus in Indian Paintings*, 57–59, M. LEDERLE, *Christian Painting in India through the Centuries*, 62f.

Viele der Bilder von Bose sind religiösen Themen des Hinduismus und hinduistischen Inhalten gewidmet. Sie haben öfter die klassischen Epen und Erzählungen zum Ausgangspunkt. Die Heiligengestalten und Gottheiten behalten ihren wesentlichen Charakter, werden aber in einer modernen Art gedeutet und sind so Zeugnisse der Sozialkritik und der Neudeutung durch die Bengal-Renaissance, zugleich aber auch einer Gesellschaftskritik durch christliche Themen.⁷⁴ Er malte ein beeindruckendes Bild von Buddha, der ein Lamm trägt: Buddha als der Gute Hirte.⁷⁵ Mehrfach hat er Jesus in der gleichen Art gemalt. Auf allen seinen Jesus-Bildern erscheint das Kreuz. Im Jahre 1945 malte er zwei Bilder mit dem Thema »Der kreuztragende Christus«. Auf beiden Bildern ist Jesus auf den Knien zusammengesunken, hält sein Kreuz mit der linken Hand und versucht sich zu erheben. Eine Frau steht hinter ihm, die ihm helfen möchte. Jesus hat einen Heiligenschein und trägt die Dornenkrone. Sein Oberkörper ist unbekleidet, sonst ist er nur mit einem Lendentuch bekleidet. Er sieht wie ein armer indischer Landarbeiter aus. Das ist genau die Sicht von Christus, die Bose hat, ein armer indischer Kuli in einem Lendentuch. Die Sichtweise geht wohl auch auf Charles Freer Andrews (1871–1940) zurück; denn dieser spricht öfter von seiner Sicht Christi als der eines indischen Kulis.⁷⁶

4. Erwartungen

Die unterschiedlichsten Bezeichnungen und das Fehlen eines einheitlichen Namens für die einheimische christliche Kunst sind Hinweise auf eine bestehende Unsicherheit ihr gegenüber und eine mangelnde Integrierung in den Bereich der Missionswissenschaft und Missionsgeschichte. Wobei Josef Franz Thiel mit Recht sagt: »Die Kunstform ist wertindifferent. Nur die durch die Formen dargestellten Inhalte können christliche sein.«⁷⁷ Am Beginn einer Benennung steht wohl der Ausdruck »native art«.⁷⁸

Georg Höltker (1895–1976) spricht in seinem grundlegenden Beitrag von der »christlichen Kunst in den Missionsländern«.⁷⁹ Joseph Schmidlin (1876–1944) verwendet den Namen »Missionskunst«, was er dann zu »christlicher Eingeborenenkunst« bzw. »christlich-afrikanischer Kunst« und »christlich-chinesischer Kunst« abwandelt.⁸⁰ »Christliche Eingeborenenkunst in nichtchristlichen Ländern« und »christliche Kunst Außereuropas«

⁷⁴ J. APPASAMY, *Abanindranath Tagore and the Art of His Times*, 54.

⁷⁵ PANCHANAN MANDAL, *Biographical Sketch*, 188.

⁷⁶ Abb.: R. W. TAYLOR, *Jesus in Indian Paintings*, 50; B. CHATURVEDI / M. SKYES, *Charles Freer Andrews*, London 1949, 112f, 326.

⁷⁷ J. F. THIEL, »Kunst«, in: K. MÜLLER / TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 240–243, hier 240.

⁷⁸ WILLIAM WILSON, *Eye-Gate; or, the value of native art in mission field, with special reference to the evangelization of China ...*, London 1897; Wilson ließ durch nichtchristliche Zeichner zu seinem Buch »Eye-Gate« (erschienen 1898) farbige Illustrationen zu den Gleichnissen entwerfen, vgl. dazu: »Die Malerei im Dienste der Mission«, in: *Die Evangelischen Missionen* 4 (1898) 212f; R. GRUNDEMANN, »Missionsrundschaue. China II«, in: *AMZ* 25 (1898) 573.

⁷⁹ G. HÖLTKER, »Die christliche Kunst in den Missionsländern«, in: *ZMR* 23 (1933) 97–108.

⁸⁰ J. SCHMIDLIN, »Missionskunst in Vergangenheit und Gegenwart«, in: *ZMR* 27 (1937) 157–164, hier 157, 159, 162, 163.

sind weitere Bezeichnungen.⁸¹ Johannes Beckmann (1901–1971) schreibt von der »eingeborenen-christlichen Kunst« (in der englischen Zusammenfassung als »native-Christian art«), verwendet allerdings auch wiederholt die Ausdrucksweise »christlich-einheimische Kunst«.⁸² Die Bezeichnung »christliche einheimische Kunst« findet sich schon bei dem Missionswissenschaftler Johannes Baptist Aufhauser (1881–1963), der mehrfach auf die Bedeutung der einheimischen christlichen Kunst für die Missionswissenschaft aufmerksam macht. Er tritt für eine weitgehende Anpassung an die nichtchristlichen Kunstformen ein, hält aber die Verwendung des Lotosmotives in der christlichen Kunst für gewagt und nicht annehmbar.⁸³ Ein vielverwendeter Ausdruck ist »Missionary Art«, der sich als das entsprechende Stichwort auch in der »New Catholic Encyclopedia« findet.⁸⁴

Die Bezeichnung als »Kunst der Jungen Kirchen« von Arno Lehmann fand ihre Fortsetzung in »afroasiatischer christlicher Kunst« und in der englischen Übersetzung »Christian Art in Africa and Asia« ein Entsprechen.⁸⁵ Von John F. Butler († 1982) wurde zeitweise die Umschreibung »non-European Christian Art« eingeführt.⁸⁶ Später allerdings gebraucht er fast durchgängig »Missionary Art«.⁸⁷ Während der ganzen Jahre und bis heute hielt sich die Ausdrucksweise »christliche Kunst in Asien, Afrika«, wie es sich auch in den Buchtiteln von Masao Takenaka oder Josef Franz Thiel zeigt.⁸⁸

Zu einer Abklärung der Begrifflichkeit kann ein Nachgehen des Weges bei der Findung der Ausdrucksweise in der einheimischen, kontextuellen Theologie hilfreich sein. Das legt sich auch dadurch nahe, daß dieser Zusammenhang von der East Asia Christian Conference (EACC) in »Confessing the Faith in Asia Today« angesprochen wird.⁸⁹ Ähnliches findet sich auch wiederholt bei M. Takenaka. Er spricht davon, daß zwischen der christlichen Kunst und der theologischen Ausdrucksweise in Asien Parallelen bestehen.⁹⁰

⁸¹ S. SCHÜLLER, »Christliche Eingeborenenkunst in nichtchristlichen Ländern«, in: *Die Christliche Kunst* 32 (1935/36) 193–215; vgl. auch: J.B. AUFHAUSER, »Eingeborene christliche Kunst in nichtchristlichen Ländern«, in: *Die Christliche Kunst* 31 (1934/35) 97–109.

⁸² J. BECKMANN, »Die Stellung der katholischen Mission zur bildenden Kunst der Eingeborenen in den Tropen«, in: *Acta Tropica* 2 (1945) 211–232, hier 215, 216 219, 226, 231.

⁸³ J.B. AUFHAUSER, »Christliche einheimische Kunst in nichtchristlichen Ländern«, in: *Die Christliche Kunst* 25 (1928/29) 161–174; zum Lotosmotiv ebd., 168; vgl. auch: DERS., *Umweltbeeinflussung der christlichen Mission*, München 1932; DERS., »Einheimische christliche Kunst in den Missionsländern«, in: *Akademische Missionsblätter* 21 (1933) 7–11.

⁸⁴ Vol. 9, *Ma to Mor*, Washington 1967, 907–919.

⁸⁵ Vgl. Anm. 50.

⁸⁶ J.F. BUTLER, »Non-European Christian Art and Architecture«, in: G. COPE (Hg.), *Christianity and the Visual Arts*, London 1964, 89–101.

⁸⁷ J.F. BUTLER, »The New Factors in Missionary Art: Developments since 1950«, in: *Research Bulletin* 1972, 16–29; auch überarbeitet: »The New Factors in Christian Art outside the West: Developments since 1950«, in: *Journal of Ecumenical Studies* 10 (1973) 94–120; DERS., »The Protestant Neglect of »Missionary Art«, in: *Missiology* 8 (1980) Heft 4, 16–19.

⁸⁸ Vgl. Anm. 47 u. M. TAKENAKA, *Christian Art in Asia*, Anm. 57.

⁸⁹ EACC, *Confessing the Faith in Asia Today*. Statement issued by the consultation convened by the East Asia Christian Conference and held in Hong Kong ... 1966, Redfern o.J. (1966 oder 1967), 53.

⁹⁰ M. TAKENAKA, *Christian Art in Asia*, 23, 26 bzw. 28.

Wenn man die Kunst und ihren engen Bezug zur Religion sieht und bedenkt, daß sie vielfach der erste Schritt dazu ist und die einheimische Kunst als Weg zur Kontextualisierung des Evangeliums verstanden wird,⁹¹ kommt ihr für die Missionswissenschaft und vor allem für die Missionsgeschichte ein hoher Stellenwert zu.

Hier wäre zunächst an die Bilder und Darstellungen der Kleinkunst zu denken. In Mexiko wurden von den einheimischen Künstlern ähnlich wie in der vorchristlichen Zeit Hausaltäre und Bilder geschaffen, die natürlich den Platz der früheren Gottheiten einnahmen. Die einheimischen Künstler imitierten das europäische Modell, aber, indem sie es nachschufen, veränderten sie es auch, was häufig beim Klerus Anstoß erregte. Doch indem sie die Vorlage veränderten, eigneten sie sich die christlichen Glaubensinhalte und Frömmigkeitsformen an. So waren sie aktiv Handelnde.⁹²

Sieht man in der einheimischen christlichen Kunst nicht nur eine Illustration und Begleitung der Missionsgeschichte, sondern über die Kleinkunst hinaus eine Quelle zur Missionsgeschichte, so werden Bereiche sichtbar, in denen sie nicht nur zusätzliche Auskunft gibt, sondern allein einen Zugang eröffnet.

Die ersten Spuren der Missionsgeschichte Lapplands werden in Zeichnungen faßbar. Ernst Manker hat in einer zweibändigen umfangreichen Monographie das verfügbare Material über die noch vorhandenen 81 Schamanentrommeln der Lappen zusammengefaßt, beschrieben, gedeutet und ausgewertet. Diese Trommeln stammen aus der Zeit des Beginns der Evangelisierung der Lappen. Auf den Trommelfellen finden sich neben zahlreichen nichtchristlichen, lappländischen mythologischen Motiven auch einige christliche Bilddokumente, so etwa Kirchen, Kreuze und Priester, was für die Missionsgeschichte Lapplands eine wichtige Originalquelle darstellt. Daneben finden sich mehr oder minder gut geglückte Verschmelzungsversuche von christlichem und nichtchristlichem Überlieferungsgut aus der Frühzeit lappischer Christianisierung. Der Verfasser zieht zur Deutung gerade dieser Zwischenbereichsdarstellungen ein umfangreiches Quellenmaterial heran, das zum Teil aus Gerichtsakten des 17. Jahrhunderts entnommen ist und damit schon den Hinweis enthält, daß man darin auch eine Bedrohung des wesentlich Christlichen sah. Dennoch enthalten solche Kleinformen der bildnerischen Darstellung wichtiges Quellenmaterial nicht nur missionsgeschichtlicher, sondern mehr noch missionstheologischer Art.⁹³

In Indien kommt in der Zeit der Padroado-Mission eine Elfenbeinstatueette recht häufig vor, deren Ikonographie sehr eigenartig ist. Sie zeigt den Jesus-Knaben als Guten Hirten, zusammengesunken und schläfrig. Für gewöhnlich steht er in oder vor

⁹¹ J.N. DIEPOLDER, *Theologie und Kunst im Urchristentum oder die ersten provisorischen Blätter zu einer systematischen Geschichte der christlichen Monumentaltheologie. Ein historisch-exegetischer Versuch*, Augsburg 1882; H.E. HOEFER, »Art as non-verbal Theology«, in: DERS. (Hg.), *Christian Art in India*, Madras 1981, 9–23; Th. SUNDERMEIER, »Die Daseinserhellung durch Kunst übersteigt immer die des Wortes. Christentum, Kirchen und bildende Kunst in Afrika«, in: *Jahrbuch Mission* 1990, 29–41; A. BRINCKMEIER, »You are the body of Christ: Contextual art and theology in a congregational setting in Papua New Guinea«, in: *Pacific Journal of Theology* 2, No. 10 (1993) 51–59.

⁹² S. GRUZINSKY, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe–XVIIe siècle*, Paris 1989, 189–261 (die Abschnitte sind überschrieben: L'idolâtrie coloniale bzw. La christianisation de l'imaginaire); vgl. auch: R. NEBEL, *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*, Immensee 1983.

⁹³ E. MANKER, *Die lappische Zaubertrommel*, Bd. 1 u. 2, Stockholm 1938, 1950.

einem Baum, der auf einem Paradies-Berg steht, der über und über mit verschiedenen christlichen Symbolen bedeckt ist, über ihm die Geistestaupe und Gottvater. Die Hauptcharakteristika bleiben bei all diesen Darstellungen überraschenderweise gleich: die Haltung und der Gesichtsausdruck des Christus-Hirten und seine auffallende Plazierung in oder vor einem Baum. All das deutet auf eine Vermischung von Christus mit Krishna und seine Streiche mit den Gopis (Hirtinnen) und dem Kleiderraub.⁹⁴

Man spricht in Japan von einer Kirishitan-Periode der japanischen Kirchengeschichte, dem christlichen Jahrhundert.⁹⁵ Während dieser Zeit hatte die christliche Kunst einen gewissen Höhepunkt. Neben der eigentlichen christlichen Kunst und einer Kunstschule bildete sich ein zweites Kunstzentrum heraus, das zwar nicht direkt christlich ist, aber doch vielfache Beziehungen zum Christentum und Europa aufweist. Es sind das die Künstler der Kanô-Schule aus der Azuchi-Momoyama-Periode (etwa 1575–1600) mit ihren Namban-byôbu (Nambanjin = Südbarbaren, byôbu = Faltschirme), die Szenen aus dem Leben der »Südbarbaren« darstellen.⁹⁶

Es sind etwa 40 solcher Wandschirme bekannt. Auch stammen aus dieser Kunstschule bemalte Fächer. Die Künstler sind in zwei stilistisch und ikonographisch verschiedene Gruppen einzuteilen. Eine Gruppe gestaltet Schirme nach Vorbildern der europäischen Genre-Malerei, während die zweite Gruppe Schirme im Stil der japanischen Genre-Malerei des frühen 17. Jh.s gestaltet. Das am häufigsten dabei auftretende Motiv ist die Ankunft der portugiesischen Schiffe.

Alle diese Darstellungen bieten manches wertvolle Material zur Geschichte des Christentums in Japan. Da die Künstler die Kirchen in ihren Bildern durchweg im japanischen Stil darstellen, so waren sie wohl für gewöhnlich in diesem Stil erbaut. Auch war die Inneneinrichtung, wie man auf den Bildern deutlich erkennen kann, japanisch. Die größte Sammlung von Namban-Kunst (Sammlung Ikenaga) befindet sich im Städtischen Museum von Kôbe (Shiritsu-Kôbe-bjiutsukan).⁹⁷

Gleichsam die »Stimme der Betroffenen« kommt in der Bilderchronik »Nueva Crónica y buen Gobierno« des Felipe Guamán Poma de Ayala (etwa 1550–1615) zum Ausdruck, eine zuverlässige Quelle über das tägliche Leben und die Religion der Inka, aber auch mit Berichten über die Anfänge der Evangelisierung in Peru und das Leben der ersten christlichen Generationen. Der Kodex wurde 1908 entdeckt und 1936 das erste Mal als

⁹⁴ J.F. BUTLER, *Christian Art in India*, Madras 1986, 57f, mit Abb.; DERS., »Indigenisation: Then and Now«, in: *image* No. 4, June 1980, 3, 7f, mit Abb.; ESPERANZA BUNAG GATBOUTON, *A Heritage of Saints*, Manila–Hong Kong 1979, with 148 photographs of a santo not unlike the Christ/Krishna ones, probable importation of ivories from Goa; B.P. BANERJEE, *The Life of Krishna in Indian Art*, New Delhi 1979.

⁹⁵ Kirishitan leitet sich vom portugiesischen Christão her und umfaßt etwa 90 Jahre von der Landung von Franz Xaver 1549 bis etwa um das Jahr 1640; H. CIESLIK, »Kirishitan-Kunst«, in: *NZM* 8 (1952) 96–104, 161–177.

⁹⁶ Südbarbaren war ursprünglich ein Ausdruck, der die Völker südlich Japans, also aus Formosa, Ozeanien usw. bezeichnete, später wurde er auch auf die Portugiesen angewendet, da sie ebenfalls von Süden (Macao, Manila) gekommen waren.

⁹⁷ O. MÜNSTERBERG, »Die Darstellung von Europäern in der japanischen Kunst«, in: *Orientalisches Archiv* 1 (1920/21) 196–214; J. DAHLMANN, *Japans älteste Beziehungen zum Westen 1542–1614 in zeitgenössischen Denkmälern seiner Kunst*, Freiburg i. Br. 1923; Y. OKAMOTO, *Outline of Namban Art*, Tokyo 1949; TEI NISHIMURA, *Namban Art in Japan 1549–1639*, Tokyo 1958; T. TISHIMURA, *Namban bijutsu*, Tokyo 1958, 16–33, 131–162; N. MURAKAMI, *Kirishitan no bijutsu*, Tokyo 1961; Y. OKAMOTO, *Namban bijutsu*, Tokyo 1965.

Faksimile veröffentlicht. Der Kodex hat 1189 Blätter und ist mit 400 Illustrationen bebildert.⁹⁸

Eine missionsgeschichtliche Auswertung der Bilderchronik wurde durch Laurenz Kilger (1890–1964) in den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg vorgenommen. Er behandelte anhand der Chronik einige Themen der Missionsgeschichte des Andenlandes.⁹⁹ Als hinderlich und eine Hemmschwelle für Arbeit und Forschung im Bereich der einheimischen christlichen Kunst wirkt sich das Fehlen einer kritischen und möglichst umfassenden Bibliographie aus.¹⁰⁰

Wie die einheimische christliche Kunst in die Missionswissenschaft integriert werden und zugleich eine wichtige Quelle für die Missionsgeschichte sein könnte, mag an dem Beispiel aus der antiken Missionsgeschichte verdeutlicht werden. In seinem Beitrag »Erwägungen zu einer künftigen ›Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike‹ (4.–6. Jh.)« zur Festschrift für Hubert Jedin beklagt Karl Baus, daß noch immer die Erschließung und Integrierung der Materialien der Spätantike ausstehe.¹⁰¹ Es fehlt die Darstellung, wie sich die christliche Botschaft und der christliche Kult ihre sichtbare Gestalt aus der griechisch-römischen Kultur geschaffen haben. Dabei hat Franz Joseph Dölger (1879–1940) geradezu meisterhaft in die Bereiche der religiösen und profanen Kultur der Antike eingeführt und in einer Unzahl von Einzeluntersuchungen bis in die kleinsten Teilbereiche Auskunft über antike Mysterienfrömmigkeit, religiöse Kulte, antike Welt und die Beziehung des frühen Christentums dazu gegeben. Er bereitete so neue Wege zur antiken Missionsgeschichte und bot zugleich auch die Mosaiksteine zum Bild von der Ausbreitung und Entfaltung des Christentums in der antiken Umwelt. Es war sein Ziel, die Beziehungen zwischen Antike und Christentum und die religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zu erhellen. Durch seine Untersuchungen wurde eine Fülle an Material bereitgestellt und die Bausteine zu einer Ideengeschichte der antiken Missionsgeschichte wurden bereitet.¹⁰²

In Teilfragen wurde der Ansatz von Dölger durch Hugo Rahner (1900–1968) fortgesetzt. Er versuchte auch eine geschichtliche Systematik aus der Forschung und den Ergebnissen von Franz Joseph Dölger zu erstellen. Sein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Missionsmethode und Geschichte des frühen Christentums und seiner Ausbreitung ist bisher fast nicht beachtet und zu wenig gewertet worden.

⁹⁸ J.V. MURRA / R. ADORNO / J.L. URIOSTE (Hg.), *F. Guamán Poma de Ayala, Nueva Crónica y buen Gobierno*, 3 Bde, Mexiko 1987; J. VARALLANGOS, *Guamán Poma de Ayala*, Lima 1979; R. ADORNO, *Guamán Poma. Writing and resistance in colonial Peru*, Austin/Tex. 1986; DERS., *Cronista y Principe. La obra de Felipe Guamán Poma de Ayala*, Lima 1989.

⁹⁹ L. KILGER, »Der Klerus von Peru um 1600 nach der Bilderchronik des Phelipe Guaman Poma de Ayala«, in: *NZM* 3 (1947) 81–95; DERS., »Christlicher Brauch und kirchliche Kunst in Peru um 1600 nach der Bilderchronik des Phelipe Guaman Poma de Ayala«, in: Ebd., 276–285; DERS., »Die Neger in Peru um 1600 nach der Bilderchronik des Phelipe Guaman Poma de Ayala«, in: *NZM* 4 (1948) 110–116.

¹⁰⁰ Ein Ansatz dazu: G. DINDINGER / G. ROMMERSKIRCHEN, »Bibliografia sull'adattamento dell'Arte indigena agli usi liturgici«, in: *Il Pensiero Missionario* 10 (1938) 164–185.

¹⁰¹ K. BAUS, »Erwägungen zu einer künftigen ›Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike‹ (4.–6. Jh.)«, in: E. ISELOH / K. REPGEN (Hg.), *Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin*, Münster 1965, Bd. 1, 22–38.

¹⁰² H. RAHNER, »Neue Wege der antiken Missionsgeschichte. Zum Andenken an Franz Josphe Dölger (1879–1940)«, in: *NZM* 1 (1945) 12–23.

Die Methoden von Dölger und Hugo Rahner können Weg und Anreiz sein, die einheimische christliche Kunst als den Kontaktpunkt zwischen christlicher Botschaft und überlieferter Kultur anzusehen und hier die Bezüge zwischen Christentum und vorfindlicher Kultur herauszustellen. Der Forschungswille, der Weg der Dokumentierung und die unendliche Einzelforschung, wie sie sich nicht nur in den Werken der beiden großen Gestalten christlicher Geschichte bekunden, könnten ein Vorbild für die Aufarbeitung der einheimischen christlichen Kunst innerhalb der Missionswissenschaft sein, ähnlich auch wie die Fortsetzung und Weiterführung der Arbeiten von Dölger in dem gewaltigen Werk des »Reallexikon für Antike und Christentum« (seit 1950). Es geht nicht darum, der Missionswissenschaft einen neuen Teil- und Forschungsbereich zu eröffnen, wohl aber darum, nicht Quellen zu verschütten und sich bietende Möglichkeiten außer acht zu lassen.

BIBLIOGRAPHIE

der Werke Hans-Werner Gensichens (1980–1994)¹

1980

Aufsätze:

- »Bekehrung, religionsgeschichtlich«, in: *TRE*, Bd. 5, 483–486.
- »Neue Materialien und Forschungen zur Frühgeschichte der evangelischen Mission. I: August Hermann Franckes ›Axiomata pro candidatis negotii missionis‹ (1718)«, in: *ZMiss* (6), 25–34.
- »Neue Materialien und Forschungen zur Frühgeschichte der evangelischen Mission. II: Der Fall Bövingh«, in: Ebd., 106–112.

1981

Aufsätze:

- »The Legacy of Walter Freytag«, in: *IBMR* (5), 13–18.
- »Islam und Christentum aus der Sicht des Christentums«, in: *Materialdienst* 9 (Evangel. Akademie Bad Boll), 13–20.
- »Der Fall Bövingh«, in: *Mitteilungen des Stader Geschichts- und Heimatvereins* (56), 2–8.
- »Neue Materialien und Forschungen zur Frühgeschichte der evangelischen Mission. III: Mission und Obrigkeit im frühkolonialen System«, in: *ZMiss* (7), 27–36.

1982

Aufsätze:

- »Zum Geleit«, in: *Gottes Volk in vielen Ländern*, hg. von A. LEHMANN, Erlangen, 9–10.
- »Evangelization and Civilization: Protestant Missionary Motivation in the Imperialist Era. I: The Germans«, in: *IBMR* (6), 52–53.
- »German Protestant Missions«, in: *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880–1920*, ed. by T. CHRISTENSEN and W.R. HUTCHISON, Struer/Dänemark, 181–190.

¹ Bibliographie bis 1979: R. HUMMEL, »Bibliographie von H.-W. Gensichen«, in: T. SUNDERMEIER (Hg.), *Fides pro mundi vita: Missionstheologie heute; Hans-Werner Gensichen zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 1980, 322–330.

- »Hilko Wiardo Schomerus (1879–1945) – Missionar und Indologe«, in: H.W. SCHOMERUS, *Arunantis Sivajnanasiddhiyar*, Bd. 1 (Beiträge zur Südasien-Forschung 49 a, hg. von H. BERGER u.a.) Wiesbaden, XI–XV.
- »Das »Projekt« einer ökumenischen Theologie der Befreiung: José Miguez Bonino, Argentinien«, in: *Theologie der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika*, hg. von H. WALDENFELS, München, 13–29.
- »Dänisch-hallische Mission«, in: *TRE*, Bd. 8, 319–322.
- »Eid, religionsgeschichtlich«, in: *TRE*, Bd. 9, 373–376.
- »Eliot, John«, in: Ebd., 504–506.
- »Universalität und Partikularität in der Weltsendung der Kirche«, in: *Universalität als Auftrag des Glaubens*, hg. von D. BADER, München, 45–60.

1983

Aufsätze:

- »Evangelisierung und Dialog«, in: *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, hg. von W. STOLZ und H. WALDENFELS (Quaestiones disputatae 98) Freiburg, 151–173.
- »Toleranz in der neueren Missionsgeschichte«, in: *Glaube und Toleranz: das theologische Erbe der Aufklärung*, hg. von T. RENDTORFF, Gütersloh, 113–127.
- »Missionarisches Zeugnis und kirchlicher Entwicklungsdienst. Stationen in einem Lernprozeß«, in: *Ökumene: Gemeinschaft einer dienenden Kirche*, hg. von Th. SCHÖBER u.a. (Handbücher für Zeugnis und Dienst der Kirche 7) Stuttgart, 41–51.
- »Heidentum«, in: *Ökumene-Lexikon*, hg. von H. KRÜGER u.a., Frankfurt a.M., Sp. 511–512.
- »Missionskirchen«, in: Ebd., Sp. 820–825.
- »Inkulturation«, in: *Taschenlexikon Religion und Theologie*, hg. von E. FAHLBUSCH, 4. neu bearb. und stark erw. Aufl., Bd. 2, Göttingen, 312–313.
- »Frieden, religionsgeschichtlich«, in: *TRE*, Bd. 11, 599–605.
- »Evangelisieren und Zivilisieren. Motive deutscher protestantischer Mission in der imperialistischen Epoche«, in: *ZMR* (67), 257–269.

1984

Veröffentlichung:

- *Krieg und Friede. Texte aus den Weltreligionen* (EZW Arbeitstexte Nr. 25, II/1984) Stuttgart 1984; 39 S.

Aufsätze:

- »Christentum, Mission und Kultur. Ein Kapitel aus Gustav Warnecks Missionsdenken nach 100 Jahren«, in: *Evangelische Mission, Jahrbuch 1984*, 57–73.

- »Neue Positionen im christlich-islamischen Gespräch«, in: *Lese-Zeichen. Für Annelies Findeiß zum 65. Geburtstag*, hg. von CHR. BURCHARD und G. THEISSEN (Dielheimer Blätter zum Alten Testament, Beih. 3) Heidelberg, 221–231.
- »»Ein einziges Zeugnis?« Mission zwischen Herausforderung und Hoffnung«, in: *ÖR* (33), 476–494.
- »Theologische Wandlungen der Ostasien-Mission in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts«, in: *Spuren ... Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Ostasien-Mission*, hg. von F. HAHN u.a., Stuttgart, 19–37.
- »Were the reformers indifferent to missions?«, in: *Verbum SVD* (25), 1–10.
- »Theologische Motive in der Mission des frühen Pietismus«, in: *Warum Mission? Theologische Motive in der Missionsgeschichte der Neuzeit*, Teil 1, St. Ottilien, 95–115.
- »Krieg und Friede in den Weltreligionen«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (36), 6–20.

1985

Veröffentlichung:

- *Weltreligionen und Weltfriede*, Göttingen; 164 S.

Aufsätze:

- »Einzigartigkeit und Eigenart. Ergänzungen zur Frage der »einheimischen« Theologie«, in: *Mission und Kultur: gesammelte Aufsätze*, hg. von W. GERN und T. SUNDERMEIER (Theologische Bücherei 74) München; 240 S.
- »Erwartungen an eine evangelikale Missionswissenschaft«, in: *Evangelikale Missiologie* (3), 7–11.
- »Zum Gedenken an Arno Lehmann, Stephen Neill und Werner Kohler«, in: *Evangelische Mission, Jahrbuch 1985*, 11–13.
- »Heidentum I: Biblisch/Kirchen-missions-geschichtlich«, in: *TRE*, Bd. 14, 590–601.
- »Das Christentum im Dialog der Kulturen: Kontextualität und Universalität«, in: *ZMiss* (11), 5–17.

1986

Aufsätze:

- »The social impact of early protestant missions in South India«, in: *Arasaradi Journal of Theological Reflections* 2 (1985), 1–10; erschienen 1986.
- »»Daring in order to know«: the contribution to Christian missionaries in the understanding of hinduism, 1550–1850«, in: *Indian Church History Review* 20, 83–103.
- »Zur Lage der Missionswissenschaft an den deutschen Hochschulen«, in: *Jahrbuch Mission 1986*, 180–187.
- »The future of christianity in India«, in: »Minorities« on Themselves. Ed. by H. VAN SKYHAWK, Stuttgart, 29ff.

- »Grußwort im Festakt anläßl. des 75jährigen Bestehens des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen in Würzburg 1986«, in: *Ordenskorrespondenz* (27), 392–394.
- »Akzente und Problemstellungen in der gegenwärtigen evangelischen Missions-theologie«, in: *ZMR* (70), 112–127.

1987

Aufsätze:

- »War and peace in world religions«, in: *Bangalore Theological Forum* (19), 71–87.
- »Frieden«, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, hg. von K. MÜLLER und T. SUNDERMEIER, Berlin, 113–115.
- »Geschichte«, in: Ebd., 125–127.
- »Union(en)«, in: Ebd., 517–520.
- »Missiology as a theological discipline«, in: K. MÜLLER, *Mission Theology*, Nettetal, 11–29.
- »The burden and lesson of history«, in: Ebd., 160–174.

1988

Aufsätze:

- »Mission. Ein geschichtliches Phänomen«, in: *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*, hg. von H. KASDORF und K. W. MÜLLER, Bad Liebenzell, 201–215.
- »Einheit der Wirklichkeit«, in: *EvTh* (48), 83–86.
- »Mission for hope – hope for mission: a missiological meditation«, in: *Mission Studies* (5), 15–21.
- »Mission and Ideology in South Africa«, in: *Missionalia* (16), 86–97.
- »Der Beitrag deutscher Missionare zur Erforschung des Hinduismus«, in: *Der Missionar als Forscher*, hg. von J. TRIEBEL (Missionswissenschaftliche Forschungen 21) Gütersloh, 70–86.
- »Burma«, in: *Wörterbuch des Christentums*, hg. von V. DREHSEN u.a., Gütersloh, 183–184.
- »Malaysia und Singapur«, in: Ebd., 768–769.
- »Thailand«, in: Ebd., 1234–1235.

1989

Aufsätze:

- »My pilgrimage in mission«, in: *IBMR* (13), 167–169.
- »Bartholomäus Ziegenbalgs Rezeption der Tamil-Spruchweisheit«, in: *NZM* (45), 81–92.

- »Weltfriede im atomaren Zeitalter als Herausforderung an die Religionen«, in: *Weltreligionen und Friedenserziehung*, hg. von J. LÄHNEMANN (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung 7) Hamburg, 80–88.
- »Erwartungen der Religionen an das Christentum«, in: *ZMR* (73), 195–209.

Übersetzung:

- (mit Anneliese Gensichen) M.M. THOMAS, *Christus im neuen Indien* (Theologie der Ökumene 23) Göttingen; 204 S.

1990

Aufsätze:

- »Zum Geleit«, in: H. KASDORF, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe*, Gießen, VIII–IX.
- »Mißverständnis und Vorverständnis: Hinweise der Religionswissenschaft zum Synkretismusproblem«, in: *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung des Christentums*, hg. von W. GREIVE und R. NIEMANN, Gütersloh, 9–22.
- »Von Tranquebar nach Tranquebar: mein Weg in der Mission«, in: *ZMR* (74), 98–105.

1991

Aufsätze:

- »Pluralism«, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, ed. by N. LOSSKY et al., Geneva, 801–802.
- »Missiologia, disciplina teologica: peso e insegnamenti della storia«, in: *Teologia della missione*, ed. di K. MÜLLER, Bologna, 215–233.
- »Bevölkerungswachstum und Religionen«, in: *Zukunft der Menschheit als Gegenwartsaufgabe*, hg. von B. MENSEN (Akademie Völker und Kulturen, St. Augustin: Vortragsreihe; 1990/1991) Nettetal, 75–86.

1992

Übersetzung:

- (mit Anneliese Gensichen) F. WILFRED und M. M. THOMAS, *Indien* (Theologiegeschichte der Dritten Welt – Kaiser Taschenbücher 108) München; 353 S.

1993**Veröffentlichung:**

- *Invitatio ad Fraternitatem. 75 Jahre Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (1918–1993)* (Beiträge zur Missionswissenschaft und interkulturellen Theologie 1) Münster–Hamburg.

Aufsätze:

- »Mission und Kolonialismus. Überlegungen zur Morphologie einer Beziehung«, in: *ZMR* (76), 25–34.
- »Zur Orient- und Missionserfahrung von Paul Schütz«, in: *ZMR* (76), 152–159.

1994**Aufsätze:**

- »Gespräche mit Partnern – Aktuelle Aspekte zum interreligiösen Dialog«, in: J. WÜST (Hg.), *Reizworte des Glaubens. Argumente – Kontroversen – Positionen*, Neukirchen–Vluyn, 88–97.
- »Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft 1918–1993. Ein Rückblick«, in: *ZMiss* (20), 7–18.
- »Bevölkerung« in der Sicht der Weltreligionen«, in: *Wieviele Menschen trägt die Erde?* (EKD-Texte 49) Hannover, 52–57.
- »Walter Freytag (1899–1959)«, in: G.A. ANDERSSON (Hg.), *Mission legacies. Biographical studies of leaders of the modern missionary movement*, Maryknoll, New York, 435–444.

Herausgeberschaft/Mitherausgeberschaft:**1978–1984:**

- *Theologie der Ökumene*, Göttingen.
- *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, München.

1978–1991:

- *Missionswissenschaftliche Forschungen*, Göttingen.

1986ff.:

- *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen.

Gensichen, Hans-Werner: *Invitatio ad Fraternitatem. 75 Jahre Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (1918–1993)* (Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie, Bd. 1) LIT Verlag / Münster–Hamburg 1993; 110 S.

Die Erstellung einer zusammenfassenden Geschichte der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) war überfällig. Nun beginnt damit sogar eine neue Schriftenreihe. Der Verfasser, bis 1990 Vorsitzender der untersuchten Gesellschaft, gibt hier einen umfassenden Überblick über das 75jährige Bestehen einer missionarischen Institution, die einen wichtigen Beitrag zur Missionswissenschaft geleistet hat, die sich als »der Mission dienende Wissenschaft« versteht (4).

GENSICHEN hat seine Arbeit in drei große Komplexe gegliedert. Als weltweit einzige Vereinigung ihrer Art im Jahre 1918 in Halle gegründet, widmete die DGMW auch der missionshistorischen Forschung große Aufmerksamkeit. So sind ihre Schriften heute wichtige Quellen und erste zusammenfassende Arbeiten nicht nur für die Missionsgeschichte, sondern auch für die Geschichtsschreibung und Völkerkunde derjenigen Völkerschaften, unter denen die europäischen Missionare arbeiteten. Die Schwierigkeiten bei der Konsolidierung der Gesellschaft werden vom Verfasser deutlich benannt. Wieso es trotz erheblicher Probleme und Widerstände zur Gründung und relativ erfolgreichen Entwicklung kam, belegt GENSICHEN durch einen Rückgriff in die Geschichte, so wenn er sich mit G.W. von Leibnitz (vermeintlichen) Anregungen zur »Heidenmission« beschäftigt oder die Traditionen der DGMW aus dem Pietismus eines A.H. Franckes oder B. Ziegenbalgs herleitet. Jeweils eigene Kapitel sind K. Graul, dem »Erfinder der Missionsstudienreise« (31) und E. Buss, dem Mahner einer »Mission neuen Stils« (36), sowie G. Warneck, dem Begründer der akademischen Missionswissenschaft, gewidmet. Ein zweiter Komplex beschäftigt sich mit der Entwicklung der DGMW in der Zwischenkriegszeit; also einem Zeitabschnitt, der mit dem ersten Abschnitt des folgenden Komplexes (die Zeit bis 1968) zu den wohl am wenigsten beachteten Kapiteln der deutschen Missionsgeschichtsschreibung gehören. Hier wird deutlich, daß es noch nicht weniger Untersuchungen bedarf, um sowohl die Geschichte einzelner Missionsgesellschaften als auch der DGMW zufriedenstellend darstellen zu können. Allerdings ist der Einschätzung des Verfassers, die »bislang letzten fünfundzwanzig Jahre der Gesellschaft in chronistischer Vollständigkeit beschreiben zu wollen« sei »ebenso unangebracht wie unmöglich«, nur bedingt zuzustimmen. Auch heute schon wäre es unter bestimmten Voraussetzungen möglich, indes für manche Fragestellungen auch notwendig, sich der jüngeren Geschichte der DGMW zuzuwenden. Es ist ein besonderes Verdienst des Verfassers, wenn er auf einige Probleme und Schwierigkeiten in der Arbeit der Gesellschaft eingeht, die nicht nur in ihrer Geschichte begründet sind. So verweist er zu Recht auf die Tatsache, »daß die Rolle der Frauen in der Mission kaum zu überschätzen ist. Andererseits ist zu bedenken, daß die Frau als tätige Mitarbeiterin in der Missionswissenschaft bis heute eine seltene Erscheinung geblieben ist« (79). Außerdem macht er auf die relativ späte »interkonfessionelle Horizonterweiterung« der Gesellschaft aufmerksam.

Von großem Wert ist der Anhang. Neben einem ausführlichen Literaturverzeichnis findet der Leser hier Kurzbiographien bedeutender Missionswissenschaftler, wenngleich bei der Auswahl nach deren Kriterien gefragt werden muß, da die Lücken doch sehr auffällig sind. Eine weitere Übersicht ermöglicht einen Einblick in die personelle Zusammensetzung der leitenden Mitarbeiter der DGMW von ihrer Gründung bis etwa 1990. Abgedruckt sind einige wichtige Dokumente, wie etwa die Satzung der Gesellschaft aus dem Jahre 1918 und die schriftliche Eingabe deutscher evangelischer Missionsdozenten an die deutschen evangelisch-theologischen Fakultäten. Sodann werden die Lehrschriftenreihen der DGMW bibliographisch vorgestellt. Ein Personen-Index beschließt die verdienstvolle Arbeit.

Ustorf, Werner: *Theologie im revolutionären Bremen 1848–1852. Die Aktualität Rudolph Dulons* (Hochschulschriften 281) Pahl-Rugenstein Verlag / Bonn 1992; 139 S.

Man tut gut daran, die Lektüre dieses brisanten kleinen Buchs am Schluß zu beginnen, wo der Vf., hauptamtlich Missionswissenschaftler, einige Vorbehalte nennt, von denen für ihn die Analyse der Theologie des Bremer Achtundvierzigers, Pfarrers und Freidenkers Dulon begleitet ist: Die Quellenlage ist unbefriedigend, so daß die eingangs festgestellte Forschungslücke (11) doch wohl nicht leicht zu schließen ist. Überdies gefallen sich sowohl Dulon selbst als auch seine Schriften in einer »Sprödigkeit und Schroffheit«, die den Zugang erschweren müssen. Und dennoch soll gelten: »Wir müssen ihn hören« – was nicht ausschließt, daß manches in Dulons Werk vom Vf. als »heutzutage nur von geringem Interesse« deklariert wird (91). Auch sonst baut der Vf. um seinen Helden – denn dies soll Dulon immerhin auch heute bleiben – ein Netz von Vorgaben auf, in denen Gut und Böse, Sinnvoll und Nutzlos säuberlich vorsortiert erscheinen. Gut ist, was dem »Volk« und seiner Revolution nützt. Böse ist, was ihr im Weg ist – damals natürlich Thron und Altar, heute die »Anbetung des Marktes« in jeglicher Gestalt, eingeschlossen die Bemühungen derer, die »ausreichend Zeit und Einkommen und Sicherheit« für dogmatische Reflexionen haben (16), statt auf der richtigen »Seite der Barrikade ... den Kampf aufzunehmen«, einen Kampf, der nach Meinung des Vf. »keinem wissenschaftlichen Kriterium« unterworfen werden darf (28).

In dem derart abgesicherten heuristischen Rahmen brennt der Vf. nun allerdings, vielleicht mit glücklicher Inkonsequenz, ein veritables Feuerwerk analytischer Kunstfertigkeit ab, bei dem ihm seine schon anderwärts bewährte profunde Kenntnis bremischer kirchlicher Verhältnisse zustatten kommt. Sorgfältig werden die Etappen von Dulons Weg durchleuchtet, der im Prozeß gesellschaftlicher Emanzipation zu grundstürzenden theologischen Mutationen führt: vom »heiligen Gottesdienst im Menschendienst«, der sich im Kampf gegen das gesellschaftliche Unrecht zu bewähren habe, zur Revolution als einer »Tochter des Himmels«, bis hin zur Theologisierung des »Socialismus« als des »Evangeliums, welches Heil verkündet allen Erdenmenschen«. Dabei kommt der Vf. schließlich zu dem überraschenden Ergebnis, daß Dulon letztlich doch nicht geradewegs in der neuen Heilszeit anlangte, sondern nicht weit genug ging, indem er die grundlegende Machtfrage ignorierte und statt des Allgemeininteresses das »Partikularinteresse des Kleinbürgertums« vertrat (56f). Hier wie auch sonst gelegentlich fällt auf, daß der Vf. seinem Stoff sozusagen vorausseilt, ihn wohl auch hier und da links überholt, was in seiner Methode durchaus angelegt ist. Störend kann diese Tendenz freilich dann wirken, wenn, wie bei der Behandlung des berüchtigten Gutachtens der Heidelberger Theologischen Fakultät zum Fall Dulon (1852), der Berichterstatter sich beinahe selbst zum Gutachter macht und den Gutachtern von damals im nachhinein diktiert, wie sie hätten gutachten sollen (65ff).

Stellt man nach alledem die Frage nach der missiologischen Relevanz der Untersuchung, so liegt die Antwort für den Vf. nahe: In den heutigen befreiungstheologischen Entwürfen, aus Lateinamerika und anderswoher, lassen sich Gemeinsamkeiten mit Dulons Konzeption feststellen, etwa im hermeneutischen Zirkel von Situation und Schrift, in der Sequenz »Orthopraxis vor Orthodoxie« oder auch in der Identifikation von Profan- und Heilsgeschichte. Nicht minder wichtig sind jedoch die Unterschiede, etwa in der Bewertung der Schrift, in der Akzentuierung der Erlösung und, vor allem, in der Tatsache, daß in Dulons Theologie ein »europäischer Geburtsfehler« in Gestalt der »Hereinnahme des hegemonialen neuzeitlichen Autonomieverständnisses in die Theologie« steckt (98), den man heutiger kontextueller Theologie in der Dritten Welt wahrlich nicht zumuten dürfte. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß diese Theologie sich jemals mit dem Projekt des Bremer Revolutionspfarrers Dulon aus dem 19. Jahrhundert konfrontiert finden wird. Daß sie, wenn es dazu käme, andere Galionsfiguren zu finden wüßte, darf man wohl annehmen. Im übrigen ist die Krise des »Socialismus« oder gar »Communismus« alten

Schlages mittlerweile ein Weltphänomen geworden und verlangt neue, globale Entscheidungen im Sinne einer Entwicklungspolitik, für die Dulon redivivus kaum noch gefragt sein dürfte. Um dies zu erkennen, genügt aufmerksame Lektüre der dreißig Seiten von Auszügen aus Dulons Schriften, die der Vf. dankenswerterweise seinem höchst instruktiven Buch beigegeben hat.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Yates, Timothy: *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge University Press / Cambridge 1994; XVI u. 275 S.

Der Anspruch, der mit diesem Band angemeldet wird, ist beachtlich. Immerhin ist das Jahrhundert, das hier missionswissenschaftlich »besichtigt« werden soll, noch nicht gänzlich zu Ende, könnte also noch manche Überraschung bieten. Der Lauf der Geschichte richtet sich ja nicht unbedingt nach dem Kalender. Der Verfasser, ein in Cambridge und Uppsala vorgebildeter britischer Missionswissenschaftler, ist sich dieser Schwierigkeit natürlich bewußt, ebenso der Tatsache, daß ein solcher Versuch in Auswahl und Akzentuierung des Stoffs nicht immer und überall auf Einverständnis rechnen kann, zumal wenn dabei auch noch eine speziell für englische Bedürfnisse geeignete missiologische Stoffsammlung herauskommen soll (3).

Läßt man diese Einschränkung zunächst beiseite, so ist vorweg festzustellen, daß der Verfasser sein Ziel auf sehr respektable Weise erreicht hat. Die Grobeinteilung in acht sowohl chronologisch als auch thematisch definierte Einzelkapitel leuchtet ein, ebenso innerhalb dieser Unterteile der Wechsel zwischen personen- und sachbezogener Darstellung, mit dem die chronistische Berichterstattung angenehm aufgelockert wird. Der Verfasser vermeidet auch sonst allen Schematismus, läßt der Vielfalt der historischen Kontexte ihr Recht und zeichnet insbesondere sorgfältig den Rhythmus der bedeutenden neuzeitlichen Missionskonferenzen, ihrer Vorbereitung und ihrer Auswirkungen nach. Dem Auftakt von New York 1900 folgt Edinburgh 1910 als weltweit vernehmliches Signal einer Missionsbewegung, die vom Willen zur Ausbreitung (expansion) geleitet ist, mit John Mott, J.H. Oldham, D.C. Cairns, A.G. Hogg u.a. als den wegweisenden Geistern. Das folgende Kapitel thematisiert – einigermaßen überraschend – den Volkskirchen-Gedanken, exemplifiziert an den Deutschen Bruno Gutmann und Christian Keysser, als den wesentlichen Beitrag für die Epoche 1910–20, dazu Karl Barth als Kontrastfigur am Rande. Für die Zeit nach 1920 geben, neben der Jerusalem-Konferenz 1928, die amerikanische Laymen's Foreign Missions Enquiry sowie Roland Allen und D.J. Fleming als Missionstheologen die wichtigsten Stichworte. Primär um das Verhältnis des Christentums zu nichtchristlichen Religionen geht es in der Zeit bis Tambaram 1938, in der Hendrik Kraemer zum führenden Sprecher wird, wenngleich nicht ohne Widerspruch. In der Nachkriegszeit bis 1960 werden Kenneth Cragg, Max Warren und Stephen Neill besonders gewürdigt (den beiden letzteren ist das Werk gewidmet). Thematisch stehen nunmehr »Präsenz und Dialog« sowie die Integration von Internationalem Missionsrat und Ökumenischem Rat im Vordergrund des Interesses. Für 1960–70 werden unter den Stichworten »Proklamation, Dialog und Befreiung« die Entwicklungen in der katholischen Kirche, vor allem in Lateinamerika, beschrieben, für 1970–80 die evangelikale Missionsbewegung sowie Mission als Verkündigung und Kirchwerdung, mit besonderer Berücksichtigung von D. McGavran. Der Abschluß steht im Zeichen von »Pluralismus und Aufklärung« und Lesslie Newbigs besonderem Beitrag zu dieser Thematik im Zusammenhang mit der Frage: »Can the West be converted?»

Vom thematischen und stofflichen Reichtum des Werks, von der ökumenischen Weite des Blicks, vollends von der Prägnanz der Darstellung können diese knappen Andeutungen kaum eine zulängliche Vorstellung geben. Freilich sollte man nicht gerade das suchen, was der Verfasser gar nicht bieten kann und will, d.h. vor allem keine Geschichte der Kirchen in den überseeischen

Gebieten (die lange erwartete Fortschreibung von K.S. Latourettes opus magnum steht also nach wie vor aus), auch keine unmittelbar aus den Primärquellen gearbeitete Geschichte der neueren Missionsbewegung, da diese ebenfalls den Rahmen eines solchen Überblicks sprengen müßte.

Im Hinblick auf das, was im gegebenen Rahmen des Werks tatsächlich geboten wird, bleiben allerdings doch einige Desiderate. Zu kurz kommt auf jeden Fall die orthodoxe Mission, insbesondere die Tätigkeit des griechischen Bischofs Anastasios Yannoulatos. Auch die ausgedehnte weltweite Arbeit lutherischer Kirchen und des Lutherischen Weltbunds bleibt unerwähnt. Da die lateinamerikanische Befreiungstheologie in einem besonderen Abschnitt gewürdigt wird, sollte die koreanische Minjung-Theologie ebenso berücksichtigt werden. Weder die Problematik von Kolonialismus und Mission, die doch auch im 20. Jahrhundert nicht als überwunden gelten kann, noch auch das Verhältnis von Mission und Entwicklung sind dem Verfasser eine Erwähnung wert. Wie häufig in der angelsächsischen Literatur, beginnt auch hier die Geschichte der protestantischen Mission erst mit Zinzendorf; der frühe Pietismus existiert für den Verfasser nicht.

Besonders schwer tut er sich offenbar mit deutsch geschriebener, nicht ins Englische übersetzter Literatur. Zwar wird dem Wirken von B. Gutmann und Chr. Keysser erstaunlich viel Raum gewährt; aber ein hier als Quelle zitiertes Buch mit dem Titel »Anutu im Papuagemeinde« hat Keysser nun wirklich nie geschrieben (45, 257). Auffallend ist auch, daß dem Verfasser das opus magnum von Gerhard Rosenkranz »Die christliche Mission« (München 1977), das einzige Werk, das als Vorläufer seines Buchs gelten kann, unbekannt geblieben ist – nur weil es deutsch geschrieben ist? Freilich teilt Rosenkranz dies unverdiente Schicksal mit einer stattlichen Zahl deutsch schreibender Fach- und Zeitgenossen, deren Beitrag zur Mission und Missionswissenschaft des 20. Jahrhunderts dem Leser ebenfalls vorenthalten wird – und das ist mehr als nur ein Schönheitsfehler in diesem sonst so verdienstlichen Buch.

Heidelberg

Hans-Werner Gensichen

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Horst Gründer, Historisches Seminar der Universität Münster,
Domplatz 20–22, 48143 Münster;

Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Käthe-Kollwitz-Str. 1b, 82152 Martinsried;

Prof. Dr. Klaus Koschorke, Institut für Kirchengeschichte der Universität
München, Schellingstr. 3, 80799 München;

Dr. Joseph Ndi Okalla, Arnold-Janssen-Str. 30, 53754 St. Augustin,

Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, Herrnweg 66, 69156 Neckargemünd;

Prof. Dr. Horst Rzepkowski, Steyler Missionswissenschaftliches Institut,
Arnold-Janssen-Str. 24, 53754 St. Augustin;

Prof. Dr. Theo Sundermeier, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar der
Universität Heidelberg, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg;

Prof. Dr. Eike Wolgast, Historisches Seminar der Universität Heidelberg,
Grabengasse 3–5, 69117 Heidelberg;

Henning Wrogemann, Wissenschaftlich-Theologisches Seminar der Universität
Heidelberg, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg.

DER UNBEWAFFNETE PROPHET

Die *Brevísima relación* des Las Casas als »Fürstenspiegel«

von Michael Sievernich

Di qui nasce che tutti e' profeti armati vinsono,
e li disarmati ruinorono.

Niccolò Machiavelli

Die *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*,¹ 1542 verfaßt und 1552 gedruckt, ist die berühmteste und berüchtigtste unter den Schriften des Bartolomé de Las Casas (1484–1566) und erfuhr eine erstaunliche Wirkungsgeschichte. Schnell in die europäischen Hauptsprachen übersetzt, wurde sie über die Jahrhunderte immer wieder neu aufgelegt und trug zu den Kontroversen um ihren Autor bei. Dies gilt bis in die jüngste Gegenwart, wie neue Publikationen zeigen.² Wenn die *Brevísima* nun im Rahmen einer vierzehnbändigen spanischen Gesamtausgabe³ und einer vierbändigen deutschen Werkausgabe der lascasianischen Schriften neu erscheint,⁴ dann erinnern diese Anlässe an das Desiderat, die literarische Eigenart dieses umstrittenen Werks zu klären. Aus einer Analyse der *Brevísima* nach Struktur, Textsignalen, literarischen Stilmitteln, Leitmotiven und textpragmatischen Gesichtspunkten ergeben sich eine Reihe von Indizien, die nahelegen, daß diese Schrift in der Tradition der Fürstenspiegel anzusiedeln ist. Da jedoch die Wirkungsgeschichte den Text überlagert hat, müssen deren Konturen zunächst skizziert werden.

¹ *Brevisima relacion de la destruycion de las Indias* ..., Sevilla Año MDLII; Faksimile und Transkription in: *Tratados de Fray Bartolomé de las Casas* Bd. I, prólogos de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tudela Bueso y traducciones de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, México 1965, 2–199.

² Vgl. JAKOB BAUMGARTNER, »Gottes Wohlgefallen an den Armen. Las-Casas-Rezeption heute«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 50 (1994) 207–222 (zu den Las-Casas-Büchern von Pedro Borges und Gustavo Gutiérrez).

³ FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Tratados de 1552. Impresos por Las Casas en Sevilla* (Obras completas 10), Edición de Ramón Hernández y Lorenzo Galmés, Madrid 1992.

⁴ *Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl*, Bd. 2: *Ethnographische und historische Schriften*, hg. von Mariano Delgado, Paderborn–München 1995.

1. Zur Wirkungsgeschichte der *Brevísima relación*

Die internationale Karriere und das über Jahrhunderte anhaltende Interesse verdankt die Schrift nicht der Intention ihres Autors, der die in der Neuen Welt entstandenen Herrschaftsformen narrativ als Tyrannei identifiziert und durch Appell an die königliche Autorität rechtsförmig beseitigt wissen wollte. Die europaweite Wirkungsgeschichte rührt vielmehr daher, daß die Schrift von den politischen Gegnern, wirtschaftlichen Konkurrenten oder konfessionellen Feinden Spaniens je nach politischer Konjunktur vor allem im 16. und 17. Jahrhundert instrumentalisiert wurde.⁵ So dienten die 29 niederländischen Ausgaben, »zynische Waffen eines psychologischen Krieges«,⁶ sowohl in dem von Wilhelm von Oranien angeführten Unabhängigkeitskampf der 17 niederländischen Provinzen von Spanien als warnendes Beispiel der »Spaenscher Tyrannye« als auch im Kampf der aufstrebenden Seemacht um Anteile am kolonialen Besitz und am Welthandel (West-Indische Kompanie). Auch bei den französischen Ausgaben spiegelt schon die Titelgebung *Tyrannies & Cruautez des Espagnols, perpetrees e's Indes Occidentales* (1579) den propagandistischen Gebrauch als politisches Pamphlet wider.⁷ Ebenso verhält es sich mit den englischen Ausgaben, deren dritte, 1656 unter dem bewegenden Titel *The Tears of the Indians* erschienen, den politischen Zweck ganz unverhüllt angibt, nämlich »the Right of the English to the West-Indies«, so der Übersetzer John Philipp im Vorwort der Oliver Cromwell gewidmeten Ausgabe. Noch am Ende des 19. Jahrhunderts mußte Las Casas' Schrift dazu dienen, den Krieg der USA um die Reste des spanischen Kolonialreiches (Kuba, Philippinen) moralisch zu rechtfertigen.⁸ Die vier ersten deutschen Ausgaben erschienen am Ende des 16. Jahrhunderts in schneller Folge (1597, 1598, 1599) in der freien Reichsstadt Frankfurt, deren Toleranz protestantische Glaubensflüchtlinge angezogen hatte, unter denen sich auch der Kupferstecher und Verleger Theodor de Bry befand. Er verlegte nicht nur die deutsche Übersetzungen, sondern ließ durch seine Werkstatt überdies die erste lateinische Ausgabe (1598)⁹ und die dritte deutsche (1599) mit 17 illustrierenden Kupferstichen ausstatten, die erheblich zum publizistischen Erfolg des negativen Spanienbilds beitrugen und zusammen mit den Kupfern des großen Amerika-Werks¹⁰ bis heute die Ikonographie der Conquista prägen. Der Titel der dritten deutschen bei de Bry erschienenen Ausgabe lautet *Warhafftiger vnd gründtlicher Bericht Der Hispanier gewrelichen/ vnd abschewlichen Tyranny/ von ihnen in den WestIndien/ so die Neuwe Welt*

⁵ Vgl. BENJAMIN KEEN, »Introduction: Approaches to Las Casas, 1535–1970«, in: JUAN FRIEDE / BENJAMIN KEEN (Hg.), *Bartolomé de las Casas in history. Toward an understanding of the man and his work*, DeKalb 1971, 3–63.

⁶ PIERRE CHAUNU, »Las Casas et la première crise structurelle de la colonisation espagnole (1515–1523)«, in: *Revue historique* Nr. 229 (1963) 59–102, hier 73.

⁷ ANDRÉ SAINT-LU, »Les premières traductions françaises de la ›Brevísima relación de la destrucción de las Indias‹ de Bartolomé de las Casas«, in: *Revue de Littérature Comparée* (Hommage à Marcel Bataillon) 52 (1978) 438–449.

⁸ Vgl. LEWIS HANKE, *Bartolomé de las Casas. Bookman – Scholar – Propagandist*, Philadelphia 1952, 58f.

⁹ *Narratio regionum Indicarum per Hispanos quosdam deuastatarum verissima ...*, Theodor de Bry / Frankfurt 1598.

¹⁰ Vgl. *America de Bry 1590–1634. Amerika oder die Neue Welt. Die ›Entdeckung‹ eines Kontinents in 346 Kupferstichen*, bearb. und hg. von Gereon Sievernich, Berlin–New York 1990; span.: *América de Bry*, prólogo de John J. Elliott, edición de Gereon Sievernich, Madrid 1992.

genennet wirt/ begangen ... Damit läßt sich auch diese Ausgabe als eine Facette im spanienfeindlichen Tendenzschrifttum begreifen, das Deutschland im Vorfeld und Verlauf des Dreißigjährigen Krieges überschwemmte.¹¹ Selbst die 1966 in alter und unvollständiger Übersetzung erschienene deutsche Ausgabe wird vom Herausgeber Hans Magnus Enzensberger dafür benutzt, »die Verwüstung der Hinterindischen Länder durch die Amerikaner« anzuklagen, also seinen politischen Standpunkt in der damaligen Auseinandersetzung um den Vietnamkrieg zu verdeutlichen.¹²

Dieses Verfahren von Enzensberger, die *Brevísima* als politische Allegorie zu nutzen und durch die Verwandlung der lascasianischen Protagonisten (Indios und Spanier) in Vietnamesen und US-Amerikaner die Gleichzeitigkeit und Aktualität aufzuweisen, war freilich nicht ganz neu. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wandten die Kreolen Hispano-amerikas es erstmals an, als sie in den Unabhängigkeitskämpfen die Tyrannei der spanischen Herrschaft belegen wollten und sich als »die Indios der anderen Europäer«¹³ darstellten. Die kreolischen Nachfahren der Konquistadoren betrachteten sich nicht allein als Opfer der Spanier, sondern reklamierten für sich auch jene Rechte der indianischen Völker, für die Las Casas gekämpft hatte.

Die gesamteuropäische Wirkungsgeschichte läßt mithin erkennen, daß die *Brevísima relación* in verschiedenen politischen Konstellationen »von einer Defensivwaffe zum Schutz des indianischen Menschen zu einer Offensivwaffe gegen Spanien« oder andere politische Gegner umgeschmiedet wurde.¹⁴ Da die *Brevísima* ihrer Rezeptionsgeschichte nach als polemisches oder propagandistisches »Pamphlet« mißbraucht wurde, hat man nicht selten Las Casas als deren Urheber gebrandmarkt. Der spanische Historiker Ramón Menéndez Pidal etwa betrachtete Las Casas darum in einem umstrittenen Buch als Paranoiker, der sich pathologischer Übertreibungen schuldig gemacht habe; die *Brevísima* sei als »Anklageschrift (libelo acusatorio) ohne lehrhaften und historiographischen Wert«.¹⁵ Die polemisch grundierte Auseinandersetzung um einen Las Casas, der die Ehre Spaniens besudelt habe, weicht jedoch seit geraumer Zeit einer wissenschaftlichen Erforschung des großen Dominikaners, die eher einen Las Casas zum Vorschein bringt, der Spanien zur Ehre gereicht.

¹¹ Vgl. DIETRICH BRIESEMEISTER, »allerhand iniurien schmehkarten pasquill vnd andere schandlose ehrenrürige Schriften vnd Model«. Die antspanischen Flugschriften in Deutschland zwischen 1580 und 1635«, in: *Wolfenbütteler Beiträge*, hg. von Paul Raabe, Bd. 4, Frankfurt am Main 1981, 147–190.

¹² *Bartolomé de las Casas, Kurzgefaßter Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*, hg. von HANS MAGNUS ENZENSBERGER, Frankfurt (1966) 1981, 128. Dieser Ausgabe nach einer Übersetzung von 1790 fehlen *Argumento* und *Prolog*, die zum Verständnis unbedingt vonnöten sind.

¹³ Vgl. ROBERTO TISNÉS, »Una edición granadina de la »Brevísima relación de la destrucción de las Indias«, in: *Bartolomé de las Casas (1474–1974) e historia de la iglesia en América Latina. II Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Chiapas (1974)*, Barcelona 1976, 121–136, hier 129.

¹⁴ MIGUEL MOLINA MARTÍNEZ, *La leyenda negra*, Madrid 1991, 21.

¹⁵ RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Madrid 1963, 103.

2. Zur literarischen Eigenart der *Brevísima relación*

In der gegenwärtigen Forschungsliteratur wird die historisch wirksamste Schrift des Bischofs von Ciudad Real de los Llanos de Chiapa unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, die sich auf vier nicht exklusive Perspektiven hin systematisieren lassen.

(1) Einige Autoren betrachten die *Brevísima* als einen historisch im wesentlichen verlässlichen Bericht (*relación*), in dem an erster Stelle der Augenzeuge (*yo vide*) Bartolomé de Las Casas seine Erfahrung wiedergibt, in den aber auch die Berichte anderer Zeugen sowie offizielle Untersuchungsberichte für den Indienrat einfließen. So übernahm Las Casas zum Teil wörtlich Berichte der als besonders glaubwürdig geltenden *frailes* Francisco de San Román (Bericht über Panamá), Jacobo de Testera (Bericht über Yucatán) und Marcos de Niza (Brief über Perú), aber auch einen Brief des Bischofs Juan Fernández de Angulo über die Vorkommnisse in seinem Bistum Santa Marta.¹⁶

(2) Über diese mehr am historischen Wert orientierte Position hinaus heben andere Autoren den zugleich streithaften und paränetischen Charakter dieser Schrift hervor. So bezeichnet der englische Lateinamerikahistoriker David Brading die Schrift als »bittere und flammende Diatribe«,¹⁷ als Beispiel einer moralisch-populären Streitschrift mithin, wie sie in Zeiten des Umbruchs auftauchen, um die epochalen Mißstände zu geißeln und auf radikalen Wandel zu drängen. Las Casas forderte ja nicht weniger als eine »reformación de las Indias«, wie er im Titel seines ebenfalls 1552 veröffentlichten Traktats *Entre los remedios*, dem positiven Gegenstück zur *Brevísima*, formuliert.

(3) Aus einer mehr juristischen Perspektive sehen wieder andere Autoren in dem lascasianischen opusculum eine Schrift für forensische Zwecke, zumal justitiales Material wie Untersuchungsberichte (*probanza*) oder Berichte über die Amtsführung (*juicio de residencia*) in sie eingegangen sind. Also handele es sich um eine Klageschrift (*escrito acusatorio, denuncia*)¹⁸ oder eine Verteidigungsschrift (*alegato*), die Las Casas als Ankläger (*fiscal*) der Spanier¹⁹ oder Anwalt (*abogado*) der Indios²⁰ erscheinen lasse. Für diese Perspektive spricht die Tatsache, daß die *Brevísima* ursprünglich (1542) zur Verwendung in einem Gesetzgebungsprozeß²¹ verfaßt wurde und als solche auch die Namen der Verantwortlichen enthielt, während Las Casas in der 1552 gedruckten Fassung alle Namen löschte, nicht zuletzt, um das Andenken an die Tyrannen vom

¹⁶ Vgl. MARIANNE MAHN-LOT, *Bartolomé de las Casas et le droit des Indiens*, Paris 1982, 115–118.

¹⁷ DAVID A. BRADING, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492–1867*, Cambridge 1991, 66.

¹⁸ So ANDRÉ SAINT-LU, »Significación de la denuncia lascasiana«, in: *Revista de Occidente* 47 (1974) 389–402, hier 389.

¹⁹ So JOSÉ JUAN ARROM, »Bartolomé de las Casas, iniciador de la narrativa protesta«, in: *Revista de Crítica Literaria* 8 (1982) 27–39, hier 28.

²⁰ So RAMÓN HERNÁNDEZ in seiner Einführung zur *Brevísima* in: *Bartolomé de Las Casas, Tratados de 1552* (Obras completas 10), edición de Ramón Hernández y Lorenzo Galmés, Madrid 1992, 25f.

²¹ Dieser Prozeß führte zur Promulgation der *Nuevas Leyes* (1542/43), an deren Zustandekommen Las Casas entscheidenden Anteil hatte. Vgl. ISACIO PÉREZ FERNÁNDEZ, »Hallazgo de un nuevo documento básico de fray Bartolomé de las Casas. Guión de la redacción de las »Leyes nuevas de Indias«, in: *Studium* 32 (1992) 459–504.

Antlitz der Erde tilgen (su memoria está ya raída de la haz de la tierra), wie er im Kapitel über Florida betont.

(4) Eine theologisch-eschatologische Perspektive entfaltet Alain Milhou, der aufgrund einer Analyse des millenaristischen Klimas und vor allem des historischen Begriffs der »destrucción« und seiner Verwendung zum Schluß kommt, daß es sich bei der *Brevísima* vielleicht um eine »Apokalypse« im etymologischen Wortsinne handele, d.h. eine prophetische Offenbarung der von der Kirche erlittenen Verfolgungen, wie dies bei den Indios der Fall war, die eine indianische Kirche im Werden bildeten.²²

Alle vier Perspektiven, die historische, die ethische, die juristische und die theologische, sprechen Dimensionen der *Brevísima* an, ohne indes den hermeneutischen Schlüssel zum Gesamtverständnis zu bieten. Die Schrift ist zwar ein historischer Bericht, überschreitet jedoch durch literarische Gestaltung und stilistische Mittel die Grenzen der Historiographie. Die Schrift trägt zwar diatribische Züge, doch geht sie nicht darin auf, Streitschrift zu sein, weil sie *in nuce* eine politische Theorie enthält. Gewiß trägt sie auch forensische Züge von Anklage (der Spanier) und Verteidigung (der Indianer), doch durch die Tilgung der Namen gab ihr Las Casas einen anderen Charakter. Diese Anonymisierung sowie das Leitmotiv der »destrucción« mag schließlich für einen apokalyptischen Charakter sprechen, doch müssen auch die anderen Momente der Schrift beachtet werden. Eine zwanglose Integration der genannten Dimensionen erscheint jedoch möglich, wenn man die *Brevísima* als eine Art Fürstenspiegel *sui generis* betrachtet, d.h. als eine anhand historischer Ereignisse narrativ entfaltete Tyrannenlehre, die das königliche Gewissen für das Ideal des *rex iustus* als »Hirte« schärfen und zu legislativen Maßnahmen zur Abschaffung der Tyrannei motivieren sollte. Unter Tyrannis versteht Las Casas dabei nicht nur die Mißbräuche vonseiten der *conquistadores* und *encomenderos*, sondern »systemisch« die Annexion (*conquistas*) und die Kolonisation (*encomiendas*), welche mit gesetzgeberischen Mitteln zu eliminieren sind. Dann wäre die Schrift primär weder historiographisch oder pamphletistisch, noch forensisch oder apokalyptisch einzuordnen, sondern in die politischen Diskurse,²³ die in der Frühen Neuzeit auch in Fürstenspiegeln und Utopieentwürfen geführt wurden.

3. Die *Brevísima* als »Fürstenspiegel«

Für die These, diese Schrift des Las Casas als »Tyrannenlehre« in die Tradition der Fürstenspiegel einzuordnen, sprechen zum einen formale und textpragmatische Gesichtspunkte (*Argumento* und *Prolog*) und zum anderen die Thematik (Tyrannische Herrschaft, Perspektivenwechsel Barbarei-Zivilisation), die Metaphorik (König als

²² ALAIN MILHOU, »Las Casas à l'âge d'or du prophétisme apocalyptique et du messianisme«, in: *Autour de Las Casas. Actes du colloque du V^e Centenaire 1484-1984* (Toulouse, 25-28 octobre 1984), Paris 1987, 77-105, hier 79.

²³ Vgl. J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, *The State, War and Peace. Spanish political Thought in the Renaissance 1516-1559*, Cambridge 1977, hier 247-271.

»Hirte«, Europäer als »Wölfe« und Indios als »Schafe«) und die Zahlensymbolik (40 Jahre Tyrannei, 40 Tage Mission).

Thematik

In der *Brevísima relación*²⁴ erzählt Las Casas in 20 Kapiteln exemplarisch ausgewählte Episoden aus dem Verlauf der Eroberung Amerikas, wobei er das Augenmerk fast ausschließlich auf die Grausamkeiten der Konquistadoren richtet, handele es sich wie meistens um die Spanier (mit ironischem Unterton auch »Christen« genannt) oder um die im Auftrag der Welser operierenden deutschen Eroberer in Venezuela. Die Glaubwürdigkeit der Berichte wird durch die Augenzeugenschaft unterstrichen, sei es die des Autors selbst oder die anderer Zeugen. Die Kapitel beziehen sich jeweils auf eine geographische Region, deren Abfolge der Chronologie der Conquista der Neuen Welt folgt, angefangen von der Entdeckung durch Kolumbus 1492 bis zur Niederschrift des Berichts im Jahr 1542. Der damit angesprochene Zeitraum von 49 Jahren wird allerdings aus biographischen und symbolischen Gründen ausdrücklich auf 40 Jahre beschränkt. Die *Brevísima relación* beginnt mit vier Kapiteln über die Karibik, in der die spanischen Entdecker zuerst Fuß faßten, näherhin mit den Inseln La Española (Haiti), Sant Juan (Puerto Rico), Jamaica und Cuba, die heute die Großen Antillen bilden. Dann folgen die Ausgriffe vom karibischen Archipel auf das Festland, d.h. zunächst auf die zentralamerikanischen Gebiete von Panamá und Nicaragua, sodann auf das *Nueva España* genannte Mexiko und die angrenzenden Gebiete (Honduras, Guatemala, Yucatán). Darauf folgen die *conquistas* an der Nordküste des südamerikanischen Kontinents (Santa Marta, Cartagena, Perlenküste, Orinoko und Venezuela), sodann die Ereignisse im Norden und Süden, d.h. in Florida und am Rio de la Plata. Die beiden letzten Kapitel beziehen sich auf die jüngsten Eroberungen in Perú (ab 1531) und in Neu-Granada (heute Kolumbien).

Die literarische Gestaltung der *Brevísima* zeigt sich an mehreren Momenten: Die Rahmung durch Prolog und Epilog, die erst für die Druckfassung geschrieben wurde, gibt das Thema (gerechte und tyrannische Herrschaft) an und die Absichten gegenüber den Adressaten. Die Einleitung besteht in einer dramatischen Exposition von Ort, Zeit und handelnden Personen(gruppen). Eine »Unterbrechung« der laufenden Episoden, die gewissermaßen als Peripetie gestaltete Erzählung von dem in 40 Tagen errungenen Missionserfolg der *frailes*, steht genau in der Mitte der *Relación*, im elften Kapitel über Yucatán.

Typische Merkmale der *Brevísima relación* sind die Übertreibungen, Übersteigerungen und Generalisierungen, aber auch die stilistischen Mittel der Häufung von Synonymen, der Wiederholung von Stereotypen, der Reihung von Superlativen, die ständige Steigerung und Überbietung, die Unsagbarkeitsformeln (*pauca e multis*).

²⁴ Textgrundlage: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de Isacio Pérez Fernández, Madrid 1992.

Aufgrund dieser Stilmittel wurde immer wieder die Frage nach dem historischen Wert²⁵ gestellt und nicht selten negativ beantwortet. Jedoch läßt die Verwendung stilistischer Mittel, wenn sie denn als solche erkannt und nicht »fundamentalistisch« gedeutet werden, nicht den Schluß zu, der Bericht sei eine literarische Fiktion ohne historischen Wert oder gar das Phantasieprodukt eines Besessenen. Nach heutiger Erkenntnis kann der Bericht historisch im wesentlichen als korrekt gelten; das trifft selbst für die umstrittenen Zahlenangaben hinsichtlich der Opfer zu – Las Casas sprach von zehn bis fünfzehn Millionen. Es sind Zahlen, die mühelos in das Spektrum passen, das heutige Schätzungen der demographischen Katastrophe von damals entwerfen, auch wenn die Hauptursachen eher in den eingeschleppten Infektionskrankheiten zusammen mit dem kulturellen Schock zu sehen sind als in den militärischen und kolonisatorischen Maßnahmen.²⁶

Man wird dem Text also nicht gerecht, wenn man all seine Zahlenangaben wortwörtlich auffaßt. Evident ist dies bei dem berühmtesten Beispiel der Übertreibung, wenn Las Casas von den 30.000 Flüssen und Bächen spricht, die im Königreich Maguá auf La Española fließen sollen, wo selbst der wohlwollende Interpret Isacio Pérez Fernández höchstens 693 auszumachen vermag. Wenn Las Casas die Zahlen- und Größenangaben oft auf hyperbolische und auf runde Werte bringt, dann veranschaulicht er damit das Infinite: die unermessliche Größe der Länder, die unzählbaren Völkerscharen (*muchos sinúmero, infinitas gentes*) sowie vor allem die unendlichen Opfer der *conquistas* (*inmensas injusticias, innumerables crueldades*).

Las Casas zieht also alle ihm zur Verfügung stehenden historischen und rhetorischen Register, um darzutun, daß die Konquistadoren der Neuen Welt Tyrannen sind; nicht im Sinn übertreibender Rhetorik, sondern im rechtlich-moralischen Wortgebrauch der Jurisprudenz (z.B. Baldus de Ubaldis) oder der politischen Theoriebildung in den Fürstenspiegeln. Durch die »Tyranneien und höllischen Taten der Christen« seien in der Neuen Welt, heißt es in der Einleitung, zwölf Millionen Menschen auf ungerechte Weise umgekommen. Diese höllische Tyrannei (*tiranía infernal*) hätten die Spanier auf zwei Weisen ausgeübt, nämlich durch »tyrannische Kriege«, also die *conquistas*, und durch »schreckliche Knechtschaft«, also die *encomiendas*. Im Kampf gegen diese beiden Institutionen gelang Las Casas insofern ein Teilsieg als die *Nuevas Leyes* (1542/43) die weitere Einrichtung und Vererbung der *encomienda* verboten und den Terminus *conquista* wenigstens vermieden.

Typisch für Las Casas als Querdenker ist auch der Perspektivenwechsel. Die zeitgenössischen Chroniken der Entdeckungen und Eroberungen beschrieben die indianischen Herrscher, vor allem der Großreiche der Azteken und der Incas, als Tyrannen, die sich durch krieglerische Expansion die Völker untertan und tributpflichtig gemacht hätten. Dementsprechend sahen sich die Europäer als Befreier der indigenen Völker von diesem Joch der Tyrannei, aber auch vom Joch der Idolatrie. Diese gewohnte Per-

²⁵ Vgl. MANUEL MARIA MARTÍNEZ, »Las Casas historiador I. Valor histórico de la »Destrucción de las Indias«, in: *Ciencia Tomista* 79 (1952) 441–468.

²⁶ Vgl. den Überblick bei WOLFGANG REINHARD, *Geschichte der europäischen Expansion*, Bd. 2: *Die Neue Welt*, Stuttgart–Berlin 1985, 62–64.

spektive, die sich oft mit der Vorstellung von der Inferiorität dieser »Barbaren« verknüpfte und zur Legitimation der Eroberungen benutzt wurde, kehrt Las Casas um. Tyrannen sind für ihn nicht die indianischen Fürsten, sondern seine eigenen Landsleute, die durch ihr hab- und ruhmsüchtiges Vorgehen ihr Menschsein aufs Spiel setzten (*degenerar de ser hombres*), wie es im *Argumento* heißt, und die Herrschaft in einem »ungerechten Krieg« usurpiert hätten. Demgegenüber erfüllten die Indios bei ihrem kriegesischen Widerstand gegen die spanische Herrschaft alle Kriterien eines »gerechten Krieges« (gerechte Sache, Kompetenz der Autorität, rechte Intention, letztes Mittel). Die Thematik des *tyrannus* (rex iniquus) als Pendant zum *princeps* (rex iustus) sowie die Verbindung von Tyrannenlehre und Widerstandsrecht gehören zur klassischen Thematik der Fürstenspiegel als literarischer Gattung politischer Theorie, wie sie, aus antiken Wurzeln im Mittelalter entwickelt, in formal und inhaltlich großer Variabilität die frühe Neuzeit prägt.²⁷

Der Umkehrung des Tyranneivorwurfs entspricht die Opposition, die Las Casas in der Einleitung der *Brevísima relación* zwischen Indios und Spaniern aufbaut: Die Indios beschreibt er als »naturales gentes«, denen er, außer ihrem anmutigen Äußeren, ausschließlich positive Charaktereigenschaften wie Einfachheit, Friedfertigkeit, Sanftmut, Geduld zuschreibt und Mangel an Lastern wie Habsucht, Ruhmsucht, Rache und Haß. Die andere, meist »Spanier« genannte Gruppe dagegen charakterisiert er vor allem durch ihre unerhörte Grausamkeit und Tyrannei. Auch mit dieser umgekehrten Zuordnung von Barbarei und Zivilisation führt Las Casas, ob bewußt oder unbewußt, ein Verfahren weiter, das sein Zeitgenosse Antonio de Guevara (1481–1545) in seinem verbosen Fürstenspiegel *Relox de príncipes* (1529) entwickelt hat, indem er die Fabel vom Donaubauern erzählt (*El villano del Danubio*), der vor dem römischen Senat die moralische Überlegenheit der Germanen dartut und gegen ihre Versklavung protestiert. Dieses Verfahren sollte Schule machen, vor allem in den *Essays* des Michel de Montaigne, und das spätere Bild des »edlen Wilden« prägen, das sich die Aufklärer vom Menschen machten.²⁸

Metaphorik

Im Prolog der *Brevísima*, also an privilegierter Stelle, greift Las Casas die Metaphern vom König als »Hirten« und »Vater« auf. Auch in seinem Traktat *De regia potestate* über die Legitimität der spanischen Herrschaft verweist er ausdrücklich auf das Ideal des *rex pastor* (cap. XXII und XXIII,1).²⁹ Wie im Alten Orient gehörte auch in Griechenland »Hirt« zur Herrschertitulatur. Homer verwendet den Titel in seiner *Ilias*

²⁷ Vgl. HANS-OTTO MÜHLEISEN / THEO STAMMEN (Hg.), *Politische Tugendlehre und Regierungskunst. Studien zum Fürstenspiegel der frühen Neuzeit*, Tübingen 1990.

²⁸ JOSÉ LUIS ABELLÁN, »Los orígenes españoles del mito del »buen salvaje«. Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica«, in: *Revista de Indias* 36 (1976) 157–179.

²⁹ BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *De regia potestate* (Obras completas 12), ed. Jaime González Rodríguez, Madrid 1990, 12–204.

vielfach und bezeichnet etwa Nestor (*Ilias* II, 85; X, 73) oder Agamemnon (*Ilias* II, 243; X, 3) als »Hirten der Völker«. Aristoteles, über den Las Casas das Bild rezipiert, beschreibt in der Nikomachischen Ethik die »wohlthuende« Freundschaft im Verhältnis von König und Untertanen im homerischen Bild des Hirten.³⁰ Aus solchen antiken Quellen, aber auch aus der biblischen Bildwelt vom schlechten Hirten (Ez 34,1–6) oder vom guten Hirten (Joh 10, 11–13), wandert das Herrscherideal des Hirten (und Vaters) in die Fürstenspiegelliteratur des Ostens³¹ wie des Westens. In der mittelalterlichen Tradition des Westens findet es sich beispielsweise im aristotelisch inspirierten Fürstenspiegelfragment *De regno* (oder *De regimine principum*) des Thomas von Aquin mit biblischem Bezug,³² aber auch in den altspanischen Fürstenspiegeln, wie zum Beispiel im *Libro de la Lealtad y de la Nobleza*, dem ersten volkssprachlichen Fürstenspiegel aus der Zeit Ferdinands III. und seines Sohnes Alfons X., des Weisen.³³ Neuzeitlich findet sich das Ideal des *rex pastor* im lateinischen Fürstenspiegel *Institutio principis christiani* des Humanisten Erasmus von Rotterdam³⁴ ebenso wie in den politischen Dialogen des Alfonso de Valdés (1490–1532).

Las Casas beginnt den Prolog, der zugleich das Widmungsschreiben darstellt, sehr feierlich: »Da die göttliche Vorsehung in ihrer Welt verfügt hat, daß zur Leitung und zum gemeinsamen Nutzen des Menschengeschlechts Könige als Väter und Hirten (wie Homer sie nennt) für die Reiche und Völker eingesetzt werden ...«. Die Hirtenmetapher erscheint an so hervorragender Stelle, daß textpragmatisch davon auszugehen ist, daß sie als hermeneutischer Schlüssel der *relación* und diese als Fürstenspiegel eigener Art zu lesen ist, nämlich als Tyrannislehre, die zu politischem Handeln drängt. Gedrängt werden soll Prinz Philipp, der spätere Philipp II., dem Las Casas seine fürstenspiegelartige *Brevísima* widmete, wie Erasmus seinen Fürstenspiegel in der ersten Auflage 1515 dem jungen Prinzen Karl, dem späteren Karl V. gewidmet hatte. Wie streng Las Casas beim Hirtenideal denkt, läßt die Rechtsregel erkennen, die er im zweiten Korrolarium seines Traktats über die Sklaverei der Indios (*Este es un tratado*) heranzieht: Der Hirt kann sich nicht mit Nichtwissen entschuldigen, wenn der Wolf die Schafe frißt (Non est pastoris excusatio si lupus oves comedit et pastor nescit). Las Casas möchte mit politischer Überzeugungsarbeit verhindern, daß in Amerika die »Hirten« zu Räubern und die »Väter« zu Tyrannen werden.³⁵

Ebenso bedeutsam wie das Hirtenmotiv ist in der *Brevísima* die antithetische Doppelmetapher von den Wölfen und Schafen, die Las Casas in der Einleitung einführt, wenn

³⁰ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VIII, 13 (1161a); Werke, hg. von Ernst Grumach, Bd. 6, Darmstadt 1956, 185f.

³¹ Etwa im Fürstenspiegel des THOMAS MAGISTER (1270–1325). In: *Byzantinische Fürstenspiegel* (BGrL 14), übers. und erläut. von Wilhelm Blum, Stuttgart 1981, 117.

³² THOMAS VON AQUIN, »De regno ad regem Cypri« (I, 1, 6, 8), in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, Bd. 42, Rom 1979.

³³ Vgl. JOSÉ MANUEL NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII–XVI)*, Madrid 1988, 103, 241.

³⁴ ERASMUS VON ROTTERDAM, »Institutio principis christiani/Die Erziehung des christlichen Fürsten«, cap. 1, in: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner Welzig, Bd. 5, Darmstadt 1968, 181.

³⁵ *Apología* 9 (Obras completas 7), ed. Angel Losada, Madrid 1988, 70f.

er die Indios als »sanfte Schafe« (ovejas mansas) und die Spanier als »ganz grausame Wölfe, Tiger und Löwen« schildert (lobos e tigres y leones cruelísimos). Zwar greift er auch in anderen Schriften auf diese Bilder zurück, doch nur in der *Brevísima* wird die Opposition zum Strukturprinzip, das auch auf anderen Ebenen weitergeführt wird. So stehen etwa den Indios, die »unbewaffnet, nackt und zu Fuß« (inermes, desnudos, a pie) sind, Spanier gegenüber, die »bewaffnete, grausame Leute zu Pferd« (gente tan feroz a caballo e tan armada) sind. Oder die Spanier sind von Habsucht (codicia) und Ruhmsucht (ambición) getrieben, den beiden klassischen Lastern in der Fürstenspiegelliteratur, während die Indios nicht nur ohne diese Laster auskommen, sondern sich überdies durch alle denkbaren Tugenden (sin maldades ni dobleces, humildes, pacientes, pacíficas ...) auszeichnen.

Die Doppelmetapher von den sanften Schafen und den grausamen Wölfen scheint eine der typisch lascasianischen Übertreibungen zu sein. Er bedient sich dieses Bildes, das ihm schon von seinem Lehrmeister Pedro de Córdoba geläufig gewesen sein dürfte, an vielen Stellen seiner Schriften, wie zum Beispiel in einem Brief vom 20. Januar 1531 an den Indienrat, in dem er sich zunächst auf den missionarischen Auftrag Christi an seine Apostel bezieht: »Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe« (Mt 10, 16) und dann rhetorisch fragt: »Wenn dies, meine Herren, die Tür und der Weg ist diese Völker zu bekehren, was zu Euren Aufgaben gehört, warum schickt ihr anstatt Schafe, die die Wölfe bekehren, hungrige Wölfe, grausame Tyrannen, die mitleidlos zerstören, Ärgernis erregen und die Schafe verjagen.«³⁶ Der missionarische Kontext der Metapher ergibt sich auch aus dem missionstheologischen Hauptwerk *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, in dem er zwei Mal darauf Bezug nimmt (Kap. 5, § 18; Kap. 6, § 3), nicht zuletzt, um die gewaltsamen *conquistas* zu denunzieren; denn der Auftrag Christi bedeute: »Ich sende euch nicht mit der Macht der Waffen, damit ihr die Völker gewaltsam eurer Lehre unterwerft.«³⁷ André Saint-Lu hat darauf hingewiesen, daß die oft gebrauchte Metapher von den Wölfen und Schafen eine »Schock-Rhetorik« biblischer Herkunft sei und missionstheoretischen Kontexten entstamme.³⁸ Im Fall der *Brevísima* jedoch, in dem die Doppelmetapher im Gegensatz zu allen anderen Stellen zum Strukturprinzip eines ganzen Werks wird, knüpft Las Casas zumindest auch an die klassische Tradition der Fürstenspiegel an. Denn wenn diese den Tyrannen beschreiben, greifen auch sie zu starken Bildern aus der Tierwelt. Thomas von Aquin etwa vergleicht in seinem Las Casas gut bekannten Fürstenspiegel (*De regno* I, 3) den Tyrannen, den am eigenen Vorteil anstatt am Gemeinwohl interessierten Herrscher, mit wilden Tieren, grausamen Bestien und reißenden Wölfen; ein Verhalten, das er wie später Las Casas auf Habgier (cupiditas) und Ehrgeiz (ambitio) zurückführt. Auch Erasmus bemüht bei der Tyrannenlehre seiner *Institutio principis*

³⁶ *Obras escogidas*, edición de Juan Pérez Tudela de Bueso, Bd. V (BAE 110), Madrid 1958, 43–55, hier 49.

³⁷ *De unico vocationis modo* (Obras completas 2), ed. Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral, Madrid 1990; dt.: »Die einzige Art der Berufung aller Völker zur wahren Religion«, in: *Werkauswahl*, hg. von Mariano Delgado, Bd. 1, Paderborn–München 1994, 97–335, hier 180.

³⁸ ANDRÉ SAINT-LU, »Des brebis et des loups (à propos d'une image lascasienne)«, in: DERS., *Las Casas indigéniste. Etudes sur la vie et l'œuvre du défenseur des Indiens*, Paris 1982, 35–44.

christiani (Kap. I) wilde Tiere. »Wenn du nach dem Urbild des Tyrannen fragst, denke an den Löwen, den Bären, den Wolf oder den Adler, die vom Zerfleischen und vom Raub leben. ... Der Tyrann freilich übertrifft noch ihre Grausamkeit. ... Der Tyrann verübt seine Grausamkeit als Mensch an Menschen.«³⁹ Wenn Las Casas also die Eroberer als Tyrannen begreift und metaphorisch als wilde Tiere schildert, stellt er sich damit in die klassische Fürstenspiegeltradition. Auch die Bildwelt der Schafe oder der »unschuldigen Lämmer« entstammt nicht der Bukolik, sondern signalisiert wie der »Hirte« politische Bedeutung, weil mit der oft betonten »Unschuld« der Indios die rechtserhebliche Tatsache ins Bild gebracht wird, daß diese friedlichen Völker niemanden angegriffen (*a nadie ofenden*) und also auch keinen Kriegsgrund geliefert haben. Daraus folgt, daß die *conquistas* rechtlich der Tötung Unschuldiger entsprechen und und entsprechend zu ahnden und zu unterbinden sind. Daraus folgt auch, daß der von Indios geübte Widerstand dem Widerstandsrecht gegen Tyrannen gleichzusetzen ist.

Zahlensymbolik

Ein weiteres Argument dafür, daß die *Brevísima* der Tradition der Fürstenspiegel zuzuordnen ist, ergibt sich aus der Symbolik der Zahl Vierzig. Als Zeitraum der in den 20 Kapiteln geschilderten Episoden werden zwar ausdrücklich die 49 Jahre von der Entdeckungsfahrt des Kolumbus 1492 bis zur Niederschrift der *Brevísima* 1542 genannt, doch wird dieser Zeitraum in der Einleitung ebenso ausdrücklich auf 40 Jahre (1502–1542) beschränkt. Dafür sprachen gewiß biographische Gründe, weil Las Casas 1502 zum ersten Mal den Boden der Neuen Welt betrat, doch ist auch ein symbolischer Grund auszumachen, der von der Bedeutung herrührt, die die Zahl Vierzig in der biblischen und patristischen Tradition und von dort in mindestens einem spanischen Fürstenspiegel erlangt hat. Da die Zahl Vierzig zudem im Mittelteil der *Brevísima* eine entscheidende Rolle spielt und wohl auch im Epilog gemeint ist, liegt eine über die bloße Zahlenangabe hinausgehende Bedeutung auf der Hand.

In »vierzig Jahren«, heißt es in der Einleitung, habe sich Amerika durch die »gewalt-samen Invasionen« und die »infernalische Tyrannei« völlig verändert: Waren Inseln und das Festland zunächst »bevölkert und voller Menschen« (*pobladas e llenas*), wie ein Bienenstock, so sind sie nach dieser Zeit »entvölkert und verwüstet« (*despoblado y asolado*). Lebten die Indios ursprünglich in einem glücklichen Land (*felicísima tierra*), voller Gesundheit, Schönheit und Prosperität (*sanidad, amenidad, prosperidad*), so verwandelte sich dieser *locus amoenus* zum Ort der Zerstörung (*destrucción*) und der Verwüstung (*estragos*), der Blutbäder (*matanzas*) und des Verderbens (*perdición*).

Wenn Las Casas die Zahl Vierzig symbolisch auflädt, dann knüpft er damit an den ihm geläufigen politischen Augustinismus an, der auch das politische Denken iberischer Fürstenspiegel des Mittelalters prägt. Biblisch gilt die runde Zahl Vierzig für einen von

³⁹ ERASMUS VON ROTTERDAM, »*Institutio principis christiani*/Die Erziehung des christlichen Fürsten«, in: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Werner Welzig, Bd. 5, Darmstadt 1968, 111–357, hier 168f.

Gott gesetzten Zeitraum, sei es im Negativen (z. B. Sintflut, Gen 7,4) oder im Positiven (Weg des Elias zum Gottesberg Horeb, 1 Kön 19, 8). Die Regierungszeit der Könige Israels, vor allem der Herrschervorbilder David (2 Sam 5, 4), der ein »Hirt seines Volkes« war, und Salomon (1 Kön 11, 42) wird mit 40 Jahren angegeben. Auch Saul, dem ersten König in Israel, spricht eine paulinische Missionspredigt eine vierzigjährige Regierungszeit zu, nicht ohne jedoch zugleich seine Absetzung und Verwerfung zu betonen (Apg 13, 21–22). In der Deutung des Königtums Sauls, die Augustinus in seinem Las Casas gut bekannten Werk *De civitate Dei* durchführt, betont er mit Bezug auf das Samuelbuch (1 Sam 15, 23ff), daß dem König Saul wegen Ungehorsams Gott gegenüber die Verwerfung und Entreißung der Herrschaft angedroht worden sei und er dennoch vierzig Jahre geherrscht habe. Dies sei so zu verstehen, daß danach »keiner seines Stammes künftig herrschen werde« (quia nullus de stirpe eius fuerat regnaturus; *De civitate Dei* XVII, 7; CChr.SL 48, 568). Die Geschichte Sauls und seines Herrschaftsentzugs spielt mit Bezug auf die erörterte Augustinusstelle im spätmittelalterlichen Fürstenspiegel des Infanten Pedro von Aragón (1358) eine herausragende Rolle; Saul sei eben deshalb verworfen worden, weil er eher Tyrann als König gewesen sei (potius fuit tyrannus quam rex). Daher mahnt der Verfasser die Fürsten und Könige, es diesem Saul nicht gleich zu tun (ne sint iste Saul).⁴⁰ Durch Augustinus war den Verfassern der mittelalterlichen Kompendien politischer Moral die Saulgeschichte und ihre Symbolik des Herrschaftsentzugs nach 40jähriger Tyrannei geläufig, so daß Las Casas leicht daran anknüpfen konnte. Mit der Zahlensymbolik spricht Las Casas eine massive Anklage und Drohung an den königlichen Adressaten seines Berichts aus, wenn auch gewiß verschlüsselt: *sapienti sat*.

Die symbolische Bedeutung der Zahl »Vierzig« erhellt sich auch aus ihrer positiven Verwendung in der *Brevísima*. Im elften Kapitel über Yucatán, also genau in der Mitte, hat Las Casas einen Bericht eingesprengt, der die Monotonie der grausamen Episoden unterbricht. In diesem Kapitel berichtet er über eine dritte Personengruppe, die gleichsam als »drittes Geschlecht« zwischen den oppositionellen Gruppen der Indios und Spanier eingeführt wird. Es sind die *frailes*, die missionierenden Bettelmönche, denen es durch »vierzig Tage« Predigt⁴¹ gelang, die Indios so von der christlichen Botschaft zu überzeugen, daß diese in Volksversammlungen zustimmten (consentimiento), sich aus eigenem Willen (propia voluntad) der Herrschaft (señorío) des Königs von Kastilien zu unterwerfen (subjectar) und ihn als höchsten Herrn (señor supremo e universal) anzuerkennen. Diese Aussage enthält die Kernelemente der politischen Theorie des Las Casas, für die er den zukünftigen König und alle politisch Verantwortlichen gewinnen möchte: Wenn der König in Amerika als *rex pastor* regiert und auf die »einzige Weise« der friedlichen Missionierung vorangeht, also unter Verzicht auf *conquistas* und *encomiendas*, winkt ihm als Lohn die legitime, weil auf freier Zustimmung der indigenen Völker beruhende Herrschaft in der Neuen Welt. Im politischen Diskurs der

⁴⁰ FERRÀN VALLS TABERNER, »El tractat »De regimine principum« de l'infant Pere d'Aragó«, in: *Estudis Franciscans* (Barcelona) 37 (1926) 271–287 und 432–450; 38 (1926) 199–209, hier 200 und 202.

⁴¹ Möglicherweise in Anspielung auf die 40 Tage, in denen Jesus seinen Jüngern nach seiner Auferstehung erschienen ist (Apg 1, 3).

Frühen Neuzeit plädiert Las Casas in der Metaphorik der Fürstenspiegel dafür, die Menschen der Neuen Welt (Schafe) von der Tyrannei der Eroberer (Wölfe) zu befreien und sie einer durch demokratischen Konsens legitimierten Herrschaft (Hirten) zu unterstellen.

An Pragmatik, Thematik, Metaphorik und Symbolik läßt sich ablesen, daß Las Casas im literarischen Gewand einer *relación* eine Art Fürstenspiegel verfaßt hat, der anhand historischer Ereignissen seiner Zeit die tyrannische Herrschaft beschreibt, damit aber auf das klassische Ideal des *rex pastor* abzielt sowie auf die rechtlich, ethisch und theologisch normativ gebundene Erringung von Herrschaft durch Konsens und Zustimmung. Sein älterer Zeitgenosse Niccolò Machiavelli (1469–1527) dagegen verfaßte mit seinem Werk *Il principe*, 1513 geschrieben und zwei Jahrzehnte vor der *Brevísima* gedruckt (1532), im Gewand eines Fürstenspiegels eine Tyrannenlehre, wenngleich der Begriff »Tyrann« niemals fällt, die im bewußten Bruch mit der klassischen Tradition kein normatives Ideal eines *rex iustus* darbietet (das wäre ein *principe imagnate*, c. XV), sondern die Technik der Machterringung und -erhaltung, vor allem beim Aufstieg vom Privatmann zum Fürsten, beschreibt. Für diesen *principe nuovo* ist typisch, daß er neben Glück (*fortuna*), eigener Tüchtigkeit (*virtù*) und Gunst des Volkes (*favore*) auch amoralische Mittel des Machterwerbs wie Verbrechen und Unrecht (*scellerata e nefaria*) einkalkuliert. Er muß lernen, unsittlich zu handeln, gegen die Menschlichkeit zu verstoßen (*contro alla umanità*) und, falls nötig, sich zum Bösen zu wenden (*sapere intrare nel male*, c. XVIII). »Entscheidend für den politischen Erfolg ist nicht der sittliche Wert, sondern die Wirkung des Verhaltens.«⁴² Nicht von ungefähr schwebt Machiavelli als Leitbild Cesare Borgia als *principe nuovo* vor, aber er erwähnt auch Ferdinand von Aragón, der sich durch die Eroberung Granadas und seine »fromme Grausamkeit« (*pietosa crudeltà*) gegenüber den Marranen als *quasi principe nuovo* (c. XXI) erwiesen habe. Machiavelli maskiert gewissermaßen den »alten Tyrannen« der klassischen Fürstenspiegel und gibt ihn, da Ethik und Politik auseinanderdriften, als »neuen Fürsten« aus. Las Casas dagegen demaskiert den Tyrannen und die normativ ungebundene Machterringung, wie er sie in der Conquista und der Feudalisierung der Herrschaftsverhältnisse in der Neuen Welt vor Augen hatte. In der scharfen Analyse der politischen Institutionen und der zeitgenössischen Politik stehen sich Las Casas und Machiavelli in nichts nach. Las Casas aber gehört zu den »unbewaffneten Propheten«,⁴³ von denen Machiavelli mit Blick auf Savonarola spricht, der bei seiner Tyrannenlehre das Florenz der Medici vor Augen hatte.⁴⁴ Solch »unbewaffnete Propheten« mögen scheitern, doch sind sie imstande, eine Tyrannis als solche zu identifizieren. So gesehen hat Las Casas mit seiner *Brevísima* im Rahmen des politischen Denkens der frühen Neuzeit eine »Apokalypse« der Tyrannis geliefert, durch schonungslose moderne

⁴² JÜRGEN MIETHKE, »Politische Theorien im Mittelalter«, in: HANS-JOACHIM LIEBER (Hg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991, 47–156, hier 150.

⁴³ NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Il Principe. Der Fürst* (cap. VI), übers. und hg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1993, 44.

⁴⁴ Im Rahmen seiner Staatstheorie *Trattato circa il reggimento e governo della città Firenze*. In: Savonarola, *Predigten und Schriften*, ausgewählt, biogr. geordnet und erläutert von Mario Ferrara, Salzburg 1957, 171–205.

Analyse der politischen Wirklichkeit und in alteuropäischer Bindung des Politischen an die Ethik.

Summary

In his notorious treatise *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, written 1542 and first published 1552, Bartolomé de Las Casas (1484–1566) describes the Indians as the most gentle and humble people in the world and accuses the Spaniards of being tyrants who broke into the New World not unlike »wolves« into flocks of »sheep«. Translated into the main European languages and instrumentalized by the political enemies and economic competitors of Spain, the *Brevísima* has been considered for centuries as a polemical writing without any historical value. As such it gave birth to the anti-spanish and anti-catholic »black legend«. The present article argues that the Lascasian treatise is an unusual example of so-called »Mirrors of princes«, a species of highly influential political literature dating mostly from the Middle Ages and the first half of the sixteenth century (Erasmus, Machiavelli, Guevara). The article considers some literary characteristics of the tract: (1) pragmatism and strategic aspects of the text, (2) the specific content (tyranny, antagonism of barbarity vs. civilization), (3) the metaphors (king as »pastor«, the opposition of »wolves« and »sheep«), (4) the symbolism of numbers (40 years of tyranny, 40 days of mission) and concludes, that the *Brevísima* is a narrative »mirror of princes« *ex negativo*, composed to persuade the Spanish king to stop the cruel tyrants of the New World (*conquistadores* and *encomenderos*) and to establish just government based on peaceful mission and the consent of the natives.

ANALYTISCHE RATIONALISTEN UND ROMANTISCHE SUCHER

Motive der Konversion zum Buddhismus in Deutschland

von Martin Baumann

Einleitung¹

Im Frühjahr 1994 wurde der Buddhismus von den Medien als ›Trendreligion‹ und als ›Religion 2000‹ hochstilisiert. Farbenprächtige Kinofilme, besonders Bertoluccis »Little Buddha«, steigerten das Interesse an dieser offen-sympathisch dargestellten und zugleich exotisch-befremdend anmutenden Religion. Filmstars und -sternen, Musiker, Künstler und herausragende Fußballer gaben sich als Buddhisten und Buddhistinnen zu erkennen. Daß der Buddhismus jedoch eine mehr als einhundertjährige Geschichte in Deutschland und allgemein im Abendland aufzuweisen hat, kam in den wenigsten Beiträgen zur Sprache. Eine historische Perspektive kann die punktuelle ›Euphorie‹ relativieren und vor Fehleinschätzungen bewahren.

Der Buddhismus als nicht-christliche Religion blickt im Vergleich etwa zum sogenannten New Age oder zu neuen Religionen wie Vereinigungskirche und Neo-Sannyas-Bewegung auf eine schon drei oder vier Generationen umfassende Geschichte in Deutschland zurück. Dieses ermöglicht, die Motive der Konversion früher und heutiger Buddhisten und Buddhistinnen in vergleichender Perspektive zu untersuchen. Zugleich sollen die Gründe, warum Personen den Buddhismus als neue religiöse Orientierung annahmen, in ihren gesellschaftlichen Zusammenhang gestellt werden. Mittels dieser historisch-soziologischen Perspektive kann den sozial-kulturellen Hintergründen der Attraktivität des Buddhismus nachgegangen werden. Zugleich spiegeln die Motive und Interpretationen auch gesellschaftliche ›Befindlichkeiten‹ wider und ermöglichen Rückschlüsse auf Stimmungstendenzen und Veränderungsprozesse der Zeit.

¹ Dem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, der auf der Offenen Akademietagung »Transzendenz light? Das Interesse am Buddhismus und das Bedürfnis nach religiöser Orientierung« der Katholischen Thomas-Morus-Akademie Bensberg (22. bis 23. Oktober 1994) gehalten wurde.

1. Konversion zum Buddhismus während der Zeit der Jahrhundertwende

Als »Kanal, durch welchen der buddhistische Geist in die Gefilde des Abendlandes einfloß«, hatte Pfarrer Theodor Simon um die Jahrhundertwende die Philosophie Arthur Schopenhauers bezeichnet.² Und in der Tat, durch Schopenhauers Philosophie kamen viele Gelehrte der Zeit, Akademiker, Künstler und Intellektuelle, mit dem Buddhismus in Berührung. Auch die einsetzenden philologischen Studien der Indologie und erste Übersetzungen von buddhistischen Texten in die deutsche Sprache sorgten für einen zunehmenden Bekanntheitsgrad. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die Lehre des Buddha Sâkyamuni durch philosophische Abhandlungen und wissenschaftliche Darstellungen gewissermaßen mit einer *Plötzlichkeit* entdeckt. Die Literaten und Orientalisten nahmen den Buddhismus primär als verschriftlichten Gegenstand, als in Texten aufzufindende religiöse Lehre wahr. Die gelebte Wirklichkeit in Asien blieb hingegen außen vor, losgelöst von aller sozialen Realität.³

In Deutschland bekannten sich erstmals in den frühen 1880er Jahren Akademiker zum Buddhismus. Paul Carus (1852–1919) und Dr. Karl Eugen Neumann (1865–1915) waren über die Schriften Schopenhauers und allgemeine Darstellungen des Buddhismus zur buddhistischen Lehre gekommen. Über das Textstudium waren sie zu Buddhisten geworden.⁴ Die erste buddhistische Organisation, der »Buddhistische Missionsverein in Deutschland«, wurde 1903 in Leipzig gegründet. Initiator war der Indologe und Buddhist Dr. Karl Seidenstücker (1876–1936). In der Folgezeit entstanden zahlreiche weitere buddhistische Gesellschaften, Vereine und Gemeinden. Kristallisationspunkt der frühen Begegnungsphase mit dem Buddhismus wurde in den 1920er Jahren das von dem Arzt Dr. Paul Dahlke (1865–1928) 1924 erbaute »Buddhistische Haus« in Berlin Frohnau.⁵

² THEODOR SIMON, »Das Wiedererwachen des Buddhismus«, in: *Gegenwartsfragen*, Heft 5, Stuttgart 1909, 12. Zur Bedeutung Schopenhauers für die Buddhismus-Rezeption siehe u. a. HELMUT VON GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*, 1960, 68–101; GUY R. WELBORN, *Buddhist Nirvâna and its Western Interpreters*, Chicago 1968, 155–171, und KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik*, Frankfurt a.M.–Bern–New York 1984, 32–33.

³ Siehe dazu PHILIP C. ALMOND, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge 1988, 11ff, und STEPHEN BATCHELOR, *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Berkeley 1994, 227–271.

⁴ Zu Carus siehe WILLIAM PEIRIS, *The Western Contribution to Buddhism*, Delhi 1973, 251–255, und HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch*, Band 2, Konstanz 1992, 26–29; zu Neumann siehe HELLMUTH HECKER, »Der erste deutsche Buddhist. Leben und Werk Karl Eugen Neumanns, des Erstübersetzers der Reden des Buddha ins Deutsche«, in: *Bodhi Baum*, 10, 5 1985, bes. 199; DERS., *Karl Eugen Neumann, Erstübersetzer der Reden des Buddha, Anreger zu abendländischer Spiritualität*, Wien 1986, und DERS., *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, Band 1, Konstanz 1990, bes. 101.

⁵ Siehe den Überblick in KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, 42–58, und MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, Marburg 1993, 52–65. Die nachfolgenden Ausführungen sind überwiegend deskriptiv-analytisch; zu generalisierend-systematischen Aspekten, die bei der Übertragung einer Religion in eine fremde Kultur zu beobachten sind, siehe DERS., »The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive Modes and Strategies of Adaptation«, in: *Method & Theory in the Study of Religion*, 6 (1994) 1, 35–61.

Die soziale Herkunft früher deutscher Buddhisten und Buddhistinnen

Wer waren diese ersten Buddhisten im Deutschen Kaiserreich und während der Weimarer Republik? Welchen gesellschaftlichen Schichten gehörten sie an und welche Berufe übten sie aus? Warum, aufgrund welcher Motive, wurde der Buddhismus für sie zur religiösen Leitorientierung?

Die Forschung zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland ist in der glücklichen Lage, mit Hellmuth Heckers *Lebensbilder deutscher Buddhisten* (2 Bände, Konstanz 1990 und 1992) diese Fragen eingehender beantworten zu können.⁶ Die 129 Lebensskizzen, die Hecker zusammentrug, verzeichnen in den meisten Fällen das Elternhaus, den Bildungsstand und den ausgeübten Beruf. Wo sie zu ermitteln waren, sind auch die Umstände und Motive genannt, die die jeweilige Person zum Buddhismus führte.⁷

Die Herkunft, also das Elternhaus, der frühen Buddhisten bildete in den meisten Fällen das städtische Bildungsbürgertum. Einige Beispiele: Der Vater des für die literarische Verbreitung des Buddhismus so wichtigen Übersetzers Karl Eugen Neumann war Theaterdirektor. Der erwähnte Karl Seidenstücker war Sohn des Oberpfarrers und Superintendenten Seidenstücker. Auch weitere führende Buddhisten entstammten einem Pfarrhaus (Hans Much, Paul Carus, Conrad Nell). Unter den Eltern waren zudem Beamte, Lehrer, Kaufleute und Geschäftsmänner anzutreffen. Eher Ausnahmen waren Berufe wie Tischlermeister, Bergmann und Dorfschmied.

Die überdurchschnittlich hohe Bildung der frühen Buddhisten kann sicherlich als ein Kennzeichen für diese Rezeptionsphase des Buddhismus, etwa 1880 bis 1940, gelten. Etwa zwei Drittel der während der 1920er und 1930er Jahren öffentlich wirkenden Buddhisten und Buddhistinnen verfügte über den Schulabschluß Abitur; viele hatten ein Studium aufgenommen und mit dem Erwerb des Doktorgrades erfolgreich abgeschlossen.⁸ Der hohe Bildungsgrad der frühen deutschen Buddhisten lag weit über dem durchschnittlichen Ausbildungsniveau des Kaiserreiches und der Weimarer Republik. Dieses wird deutlich, setzt man die hohe Rate der Abitursabschlüsse in Relation zur allgemeinen Ausbildungssituation. Vergleichende Angaben über Schulabschlüsse für das Deutsche Reich liegen zwar nicht vor, jedoch gibt die Verteilung der Schüler auf die verschiedenen Schultypen einen Anhaltspunkt: 1911 besuchten mehr als 90 Prozent der Schüler die Volksschulen, die Höheren Lehranstalten absolvierten hingegen etwa nur

⁶ In den *Lebensbildern* sind detaillierter in Lebensläufen 123 deutsche Buddhisten und Buddhistinnen vorgestellt; von sechs genannten Personen waren nur deren Artikel bekannt. Wenn auch einschränkend zu bedenken ist, daß die *Lebensbilder* vornehmlich Leitungs- und Führungspersonen der buddhistischen Bewegung verzeichnen, so finden sich dennoch zahlreiche sogenannte einfache Mitglieder oder »Stille im Lande«. Zumindest für die frühen Phasen, etwa 1880 bis 1940, spiegeln die aufgeführten Personen im großen und ganzen ein tendenziell repräsentatives Bild wider. Zu dem von Hecker erfaßten Personenkreis siehe sein Vorwort, HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder deutscher Buddhisten*, 1992, viii–x.

⁷ Für die Vereinigten Staaten liegt mit Thomas A. Tweeds Studie zur Buddhismus-Rezeption im 19. Jahrhundert nun eine ähnlich aufschlußreiche Informationsquelle vor: THOMAS A. TWEED, *The American Encounter with Buddhism, 1844–1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*, Bloomington 1992. Siehe zuvor RICK FIELDS, *How the Swans came to the Lake – A Narrative History of Buddhism in America*, Shambhala 1981.

⁸ Die Angaben basieren auf der Analyse der Hecker'schen *Lebensbilder*, 1990 und 1992, von denen hier 66 Kurzbiographien herangezogen werden konnten.

5 Prozent. Die Verteilung lag 1926/27 bei 67 Prozent der Schüler bei den Volksschulen und etwa 8 Prozent bei Höheren Lehranstalten, die verbleibenden Prozente entfielen auf Beruf- und Fachschulen.⁹ Das hohe Bildungsniveau deutscher Buddhisten mit Abitur und Studium wird vor diesem Hintergrund deutlich. Das gebildete städtische Bürgertum war in überwiegendem Maße Klientel und Adressat der buddhistischen Bewegung.

Die von den frühen deutschen Buddhisten ausgeübten Berufe waren mannigfaltig. Auch hier standen, ähnlich wie beim Elternhaus, Berufe der Mittelschichten im Vordergrund.¹⁰ Kaufmännische Berufe wie der des selbständigen Geschäftsmanns (Fabrikant, Buchhändler, Verleger, Apotheker) und der des kaufmännischen Angestellten (Vertreter, Versicherungsbeamter) waren auffallend häufig. Sie umfaßten etwa 20 Prozent bis 25 Prozent der ausgeübten Berufe, die Hecker in den Lebensportraits verzeichnet. Vergleichsweise oft anzutreffen sind auch Ärzte, Journalisten und Lehrer. Weiterhin finden sich Schriftsteller, ein Schauspieler, Bildhauer, Glasmaler, Konzertmeister, Buchbindermeister, Richter, Anwalt, Architekt, Bauingenieur, Bandagist, eine Arzt-Sekretärin und eine Krankenschwester. Eher als schichtenbezogene Ausnahmen sind der Bergmann Müller und der Erntehelfer und Gelegenheitsarbeiter Stöhr anzusehen.¹¹

Viele der genannten Berufe gehörten dem sich ausbildenden »neuen Mittelstand« an.¹² Diese neue Schicht mit den freien Berufen des Arztes, Rechtsanwaltes, Schriftstellers oder Redakteurs war bemüht, eine eigene Identität zu finden und zu bestimmen. Vor ähnlicher Problemlage standen die »heruntergekommenen Akademiker« und »ökonomisch Nichtinteressierten«, die sich in oft finanziell prekärer Lage ebenso unter den frühen deutschen Buddhisten fanden.¹³ Die Umbruchphase in der noch jungen Weimarer Republik hatte nach Krieg, Niederlage, Revolution und Inflation die Sinn- und Identitätskrise im Angestelltentum und Bildungsbürgertum deutlich hervortreten lassen. Angesichts sozial-kultureller Unsicherheit war man auf der Suche nach festen und bleibenden Werten jenseits von Christentum und Kirche. Gerade bei diesem »Mentalitätstyp«¹⁴ fanden sich Lebensreformer, Freidenker, »Jugendbewegte«, Theosophen, Pazifisten, »Morgenlandfahrer« und Buddhisten. Die »religiöse Gestimmtheit« im

⁹ Zu den Schulabschlüssen siehe CHRISTOPH FÜHR, *Zur Schulpolitik der Weimarer Republik*, Weinheim-Berlin-Basel 1970, 343, Tabelle 1.

¹⁰ Angesichts des reichen Datenmaterials der Hecker'schen *Lebensbilder* ist es unhaltbar, den Buddhismus der frühen Rezeptionsphasen als eine »Oberschichten-Religion« von »Intellektuellen« zu bezeichnen: siehe FRANK USARSKI, »Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg«, in: PETER ANTES / DONATE PAHNKE (Hg.), *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg 1989, 83 und 81. Usarski lagen freilich die *Lebensbilder* noch nicht vor, andererseits stützt er sich überwiegend auf Sekundärquellen, zumal verfaßt von den christlich-apologetischen Kontrahenten der frühen Buddhisten. Treffend weist Usarski hingegen auf das hohe Bildungsniveau hin, 82f.

¹¹ Die Angaben basieren wie zuvor auf der Analyse der Hecker'schen *Lebensbilder*, 1990 und 1992. Zu Wilhelm Müller siehe Hecker, *Lebensbilder*, 1992, 148–152 und MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 1993, 129–136. Adolf Stöhr (1865–1928) lebte etwa 20 bis 30 Jahre als buddhistischer Einsiedler in der Lüneburger Heide (sic!), siehe HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder*, 1992, 241–242.

¹² Siehe dazu THEODOR GEIGER, *Die soziale Schichtung des deutschen Volkes*, Stuttgart 1932, 98.

¹³ Zitate ebd., 100, und MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1956, 314. Beispiele sind Neumann und Seidenstücker.

¹⁴ THEODOR GEIGER, *Die Soziale Schichtung des deutschen Volkes*, 80.

bürgerlichen Milieu, die der Historiker Nipperdey als »vagierende« Religiosität« umschrieb, führte zu zahlreichen Querverbindungen zwischen diesen unterschiedlichen sozialen Bewegungen.¹⁵

Wie kamen Buddhisten der frühen Rezeptionsphasen in Kontakt mit dem Buddhismus? Es lassen sich die drei Hauptstränge der literarischen, personalen und regionalen Begegnung herauskristallisieren. Sie finden sich ebenso für die Gegenwart.

Literarische Begegnung: Die ersten bekennenden deutschen Buddhisten waren über Bücher auf den Buddhismus gestoßen. Schopenhauers philosophische Schriften und Neumanns Übersetzungen aus dem Pāli-Kanon bildeten für viele Buddhisten der ersten Stunde die Initialzündung. In den 1920er Jahren waren es dann Paul Dahlkes und Georg Grimms Schriften, ab den 1960er Jahren Lama Govindas Reisebeschreibungen sowie Bücher von japanischen Zen-Meistern und tibetischen Lamas, die manch religiösen Sucher zur buddhistischen Lehre führten.

Personale Begegnung: Das Zusammenleben bzw. die Begegnung mit Personen, die die buddhistische Lehre lebten, bildete für andere den Beginn der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus. Mitunter war es ein Angehöriger der Familie, der Buddhist geworden war und den Verwandten in die Lehre einführte. Für die 1920er Jahren findet sich vergleichsweise häufig der Hinweis auf die beeindruckende Begegnung mit Paul Dahlke vom »Buddhistischen Haus« Berlin, ebenso auf Georg Grimm (1868–1945) und Martin Steinke (1882–1966). In den 1950er Jahren war es Paul Debes (geb. 1906), der rege buddhistische Kreise in Norddeutschland ins Leben rief.¹⁶ Und ab den 1970er Jahren wurde dann für viele spätere Buddhisten die direkte Begegnung mit Zen-Meistern aus Japan, südasiatischen Mönchen und tibetischen Lamas lebensverändernd. In Meditationskursen, sei es in Asien oder in Europa, hatte man sie und die Besonderheiten der buddhistischen Lehre kennengelernt.

Regionale Begegnung: Schließlich stießen einige, die später Buddhisten wurden, während ihrer Reisen in asiatischen Ländern auf den Buddhismus. Schon für die Zeit der Jahrhundertwende ist diese Begegnung belegt. Ab den 1960er Jahren führte die Indien- und Asienbegeisterung dann viele junge spirituelle Sucher an die Hänge des Himalaya oder in thailändische Klöster. Um die Jahrhundertwende war es Ceylon, wohin einige Deutsche mit dem Wunsch auszogen, das asketische Leben eines *Bhikkhu* (buddhistischer Mönch) zu führen.

¹⁵ Zitate in: THOMAS NIPPERDEY, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, 143ff. und DERS., »Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900«, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988) 3, 591–615, 605ff. Zu den Querverbindungen siehe PAUL-GERHARDT BUTTLER, »Die buddhistische Bewegung in Deutschland«, in: KURT HUTTEN / SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH (Hg.), *Asien missioniert im Abendland*, Stuttgart 1962, 73–120, 77, und ULRICH LINSE, »Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität«, in: HANS-G. KIPPENBERG / BRIGITTE LUCHESI (Hg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991. Beispielsweise war das Ehepaar Ankenbrand als Freidenker über die Lebensreformbewegung zum Buddhismus gekommen, siehe HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder*, 1992, 1–2.

¹⁶ Zu Debes siehe die seit 1955 erscheinende buddhistische Zeitschrift *Wissen und Wandel* und sein umfangreiches Werk *Meisterung der Existenz durch die Lehre des Buddha*, 2 Bde., Bindlach 1982, sowie in MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 113–121.

Motive der Konversion

Welches waren die wichtigsten Motive, das Christentum zu verlassen und Buddhist zu werden? In der Auffassung der frühen Buddhisten war es die Beschaffenheit des Protestantismus und des Katholizismus selber, die manchen vom christlichen Glauben wegstieß (*push*-Effekt). Zugleich bildete die Faszination, die die asiatische Lehre auf sie ausübte, ein wichtiges Motiv (*pull*-Effekt).

Während der frühen Rezeptionsphase wurde die Aufnahme des Buddhismus durch ein intellektuelles und ethisches Interesse an der Lehre des südlichen Buddhismus, des Theravāda, bestimmt. Die frühen Buddhisten hoben die rational-kognitiven Inhalte der Lehre hervor. Buddhismus wurde als »Religion der Vernunft«¹⁷ gepriesen; eine Religion, die allein auf Einsicht und Erkenntnis beruhe und in logischer Übereinstimmung mit den modernen Naturwissenschaften stehe. Die Lehre von *karma* (»Tat, Tatvergeltung«) und »abhängigem Entstehen« (Sanskrit: *pratītya-samutpāda*), welches eine kausale Ursache-Wirkungs-Erklärung liefere, werde durch neueste Erkenntnisse in der Biologie und Physik bestätigt. Der Buddhismus sei gewissermaßen die adäquate und kongeniale Religion der modernen Zeit: »in ihm [ist] eine Versöhnung zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion nicht nur möglich, sondern tatsächlich vorhanden«.¹⁸

Frühe Buddhisten priesen im Buddhismus besonders diejenigen Vorzüge, die sie als das Gegenteil der abgelegten Religion ansahen. Überwiegend hatten diese frühen Buddhisten mit dem Christentum gebrochen; vergessen werden sollte jedoch nicht, daß ein für die Bevölkerungsrelation bemerkenswert hoher Anteil früher Buddhisten ehemalige Juden waren.¹⁹ Die Buddhisten betonten in den Darstellungen der buddhistischen Lehre das Wissen, das auf eigener Erfahrung beruhe. Dem christlichen Glauben und Dogma stellten sie die Möglichkeit der empirischen Überprüfbarkeit der buddhistischen Lehre gegenüber. Der Buddhismus sei eine »wissenschaftliche, eine Erkenntnis-Religion«.²⁰ Einer Erlösung durch Gottes Gnade, die den Gläubigen zur Passivität verdamme, stellten die frühen Buddhisten persönliche Verantwortung und ein autonomes moralisches Handeln entgegen. Gerade die Darstellung des Buddhismus als »Vernunftreligion« ermöglichte eine deutliche Distanzierung vom dogmatisch empfundenen Christentum und eine Orientierung an aufklärerischen Werten wie Vernunft und Selbstverantwortung. Das Buddhismus-Bild um die Jahrhundertwende entwickelte sich in starker Auseinandersetzung mit dem als überkommen interpretierten Christentum. In das »humane Gegenbild« Buddhismus wurden diejenigen Werte und Ideale hineinproji-

¹⁷ GEORG GRIMM, *Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft*, München 1915.

¹⁸ KARL SEIDENSTÜCKER, »Die Weltmission des Buddhismus und das Abendland«, in: *Buddhistische Warte* 3 (1911) 1–2, 2–34, 32. Gleiche Interpretationen finden sich in England und den Vereinigten Staaten, siehe LANCE S. COUSINS, »Theravāda Buddhism in England«, in: *Buddhism into the Year 2.000*, hg. von der Dhammakāya Foundation, Bangkok 1995, 141–150, 143–146, und Thomas A. Tweed, *The American Encounter with Buddhism 1844–1912*, 60–68.

¹⁹ Vor dem zweiten Weltkrieg waren beispielsweise ein Drittel der frühen Buddhisten in Deutschland als Juden geboren, siehe die Analyse der Hecker'schen *Lebensbilder* in MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 241–243.

²⁰ KARL SEIDENSTÜCKER, »Was bringt uns die Zukunft?«, in: *Buddhistische Warte* 1 (1907) 9, 257–269, 265.

ziert, die der angestammten Religion, Christentum und Judentum, zusehends abgesprochen wurden.²¹

Neben diesen intellektuellen Motiven, die eine rationale Kritik des Christentums mit einer Betonung der Autonomie des Individuums verbanden, finden sich zwei weitere Konversionsstränge. Einige der frühen Buddhisten kamen von einem esoterisch-spiritistischen Hintergrund her. Sie waren über die Theosophische Gesellschaft, mitunter auch über okkulte, pantheistische oder spiritistische Zirkel, zum Buddhismus gekommen.²² Hier standen mystische Elemente und kosmologische Daseins- und Entwicklungsinterpretationen des nördlichen, des Mahâyâna-Buddhismus, im Vordergrund. Die Grenze zum »esoterischen Buddhismus« in der theosophischen Interpretation von Alfred Percy Sinnett waren oftmals fließend. Zugleich setzte ein solch okkult oder theosophisch interpretierter Buddhismus der pessimistischen Weltdeutung Schopenhauers ein optimistisch und progressiv sich zu Höherem entwickelndes Weltbild entgegen. Ihren illustrativen Niederschlag fand solch theosophisch-buddhistische Deutung in dem Legendenroman *Der Pilger Kamanita* (1906) von Karl Gjellerup; 1917 mit dem Nobelpreis ausgezeichnet, wurde die Erzählung in den 1920er Jahren mit einer Auflage von über einer Viertelmillion Exemplaren äußerst populär.²³

Der dritte Strang kann mit »Buddhisten der Neo-Romantik« beschrieben werden. Diese Buddhisten teilten die kultur-kritische Haltung der Romantik, oft gepaart mit lebensreformerischen Aspekten. Im ausgehenden 19. Jahrhundert war es ein weit verbreiteter Ansatz im Bildungsbürgertum, aus der Religionsgeschichte Kenntnisse zur praktischen Gestaltung des Lebens gewinnen zu wollen. Der Orient und insbesondere Indien wurden im Nachklang auf Herder, Görres und die Schlegel-Brüder als »Wiege der Menschheit« angesehen; dort sei noch die reine, ursprüngliche Religion zu finden.²⁴ Ebenso wie die Romantiker erhoffte manch früher Buddhist, mittels der Lehre und Ethik des Buddha eine Regeneration europäischer Werte bewirken zu können. Mit Hilfe des Buddhismus, der als älteste und weiseste Religion der Menschheit dargestellt wurde, würde die europäische Kultur aus dem Dunkel des *Fin-de-Siècle* heraustreten und ihre alte Größe und Herrlichkeit wiedererlangen. Die Verklärung Indiens und des Buddhismus fungierte zugleich als Mittel der Gegenwartskritik und als Anstoß zur Neubesinnung.²⁵ Manchen Entschlossenen wie Anton Gueth, den späteren Nyânâtiloka (1878–1957), führten die der deutschen Romantik entspringenden Motive der Entsa-

²¹ Zitat bei MICHAEL MILDENBERGER, »Religiöser Humanismus. Zum europäischen Erbe im deutschen Buddhismus«, in: KEHRER, GÜNTER (Hg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*, München 1980, 49–76, 54; siehe dort auch ausführlicher zur buddhistischen Christentumskritik. Geradezu idealtypisch stellte Nyânâtiloka (1878–1957), der erste deutsche Theravâda-Mönch ab 1904, die Vorzüge des Buddhismus den vermeintlichen Widrigkeiten theistischer Religionen entgegen: NYÂNÂTILOKA (GUETH, ANTON), *De l'influence du Bouddhisme sur la reformation du caractère*, Lugano 1910; Wiederabdruck als *Influence of Buddhism on a People*, Bodhi Leaves A2, Kandy 1959 und gleichnamig in: *Mahâ Bodhi*, 1964, 240–244.

²² Siehe die Kurzbiographien zu Much, Palmié, Platov, Stange und Stützer in Hecker, *Lebensbilder*, 1992.

²³ KARL GJELLERUP, *Der Pilger Kamanita* (1906), Neuauflage: Interlaken 1986.

²⁴ Siehe HALBFASS, WILHELM, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel–Stuttgart 1981, 86–103, und STEPHEN BATCHELOR, *The Awakening of the West*, 251–254.

²⁵ Siehe die Kurzbiographien zu Bohn, Petzold, Schultze und Strücnkmann in Hecker, *Lebensbilder*, 1992. Instruktiv dazu ist auch ULRICH LINSE, *Asien als Alternative?*, bes. 338–340.

gung, Einsamkeit und Selbstkultivierung bis nach Südasien, um dort die gelbe Robe des Mönches anzunehmen.²⁶

Rückblickend kann festgehalten werden, daß in Deutschland während der frühen Rezeptionsphasen die rationalistisch-intellektuellen Konversionsmotive im Vordergrund standen. Seit den ausgehenden 1960er Jahren traten diese jedoch zugunsten der esoterischen und romantischen Konversionsstränge zurück.²⁷

Trotz solch ambitionierter Motive wie der Erneuerung der europäischen Kultur blieben die frühen buddhistischen Vereine und Gemeinden klein.²⁸ Buddhisten wurden als exotisch und kurios angesehen. Abgesehen von bemerkenswerten Ausnahmen betrachteten viele Buddhisten und Buddhistinnen der frühen Stunde die Annahme der fremden Lehre als intellektuelle Spielerei, mitunter als eine Art Hobby. Zudem galt es in den Kreisen des Bildungsbürgertums als »schicklich«, »sich mit der ›tiefen Weisheit des Ostens‹ zu befassen«.²⁹ Ein Zeitkritiker illustrierte diese mitunter an Dekadenz grenzende Modeströmung polemisch, indem er konstatierte, daß sich »die großstädtische Dame ... auf dem Sofa liegend und Zigaretten rauchend in ›buddhistischer Versenkung‹ gefiel.«³⁰

Die Herrschaft des Nationalsozialismus ab 1933 erschwerte und der zweite Weltkrieg schließlich erstickte die buddhistischen Bestrebungen in Deutschland. Buddhisten wurden als »Sonderlinge und Pazifisten« angesehen, eine explizite Verfolgung blieb jedoch aus.³¹

²⁶ Siehe CARRITHERS, MICHAEL, *The Forest Monks of Sri Lanka*, Oxford 1983, 26–45, und HELLMUTH HECKER, *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyānatiloka (1878–1957) und seine Schüler*, Konstanz 1995, 6–10. Die Grenzen zwischen esoterisch-spiritistischem und romantischem Konversionsstrang sind jedoch fließend, wie sich gerade an Gueth/ Nyānatiloka zeigt.

²⁷ Die Typologie früher Buddhisten in Rationalisten, Esoteriker und Romantiker entwickelte Thomas A. Tweed für die Vereinigten Staaten für die Zeitspanne 1879–1912, siehe TWEED, *The American Encounter with Buddhism*, 48–77. Eine Übertragung auf Deutschland und England dürfte mit Abstrichen möglich sein; zu England siehe HUMPHREYS, CHRISTMAS, *Sixty Years of Buddhism in England (1907–1967)*, London 1968, 1–22, und LANCES. COUSINS, *Theravāda Buddhism in England*, 143–146.

²⁸ Die »Deutsche Pāli-Gesellschaft« (1909–1913) beispielsweise hatte als Höchstzahl 35 Mitglieder; der »Buddhistischen Gesellschaft in Deutschland« gehörten um 1910 etwa 50 Mitglieder an; ihre Zeitschrift *Der Buddhist* wurde an etwa 500 Abonnenten versandt, siehe *Buddhistische Warte*, 3. (1911) 1–2, 62; HELLMUTH HECKER, *Lebensbilder*, 123–124, und MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 54–55. Die »Buddhistische Gesellschaft in Deutschland« (1906–1911) war Nachfolgeorganisation des 1903 gegründeten und 1906 umbenannten »Buddhistischen Missionsvereins« von Seidenstücker.

²⁹ Zitat bei SIEGFRIED VON KORTZFLEISCH, »Asiatische Religiosität im Alltag des Abendländers«, in: *Lutherische Monatshefte* 6 (1967) 7, 332–337, 333.

³⁰ Zitat bei KARL SCHWEITZER, *Das religiöse Deutschland der Gegenwart – Ein Handbuch für jedermann*, Berlin 1928, 12. Notz führt weitere diesbezügliche Zitate an: KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, 73.

³¹ Siehe HELMUT KLAR, *Der Buddhismus zur Nazizeit in Deutschland und Frankreich*, München 1991, 8; siehe auch MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 66–67, und DERS. (Hg.), *Helmuth Klar. Zeitzeuge zur Geschichte des Buddhismus in Deutschland*, Konstanz 1995.

2. Konversion zum Buddhismus seit den späten 1960er Jahren

Ab 1946 begann der Wiederaufbau des buddhistischen Lebens in Deutschland. Waren in den buddhistischen Gesellschaften und Gemeinden der ersten Hälfte des Jahrhunderts die eher rational-kühl und am Mönchsideal ausgerichteten Lehren des Pāli-Kanons rezipiert worden, kamen nun in den fünfziger Jahren neue Gruppen und weitere asiatische Traditionen hinzu. Eugen Herrigels Büchlein *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (1948) weckte literarisch ein breites Interesse am Zen-Buddhismus. Der tibetische Buddhismus faßte durch die Gründung des europäischen Zweiges des Ordens »Arya Maitreya Mandala« (AMM) 1952 in Berlin zum ersten Mal öffentlichkeitswirksam Fuß in Europa. Der AMM geht auf den Deutschen Lama Anagārika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985) zurück und ist bestrebt, einen Buddhismus in Angemessenheit an westliche kulturelle Gegebenheiten zu lehren.³²

Ab Mitte der sechziger Jahre setzte in der Bundesrepublik eine Schwerpunktverschiebung ein. Nicht mehr die bis dahin vorherrschende intellektuelle Rezeption bestimmte den Zugang zum Buddhismus, sondern die meditative Praxis. Buddhismus wollte nun als neue Lebenspraxis mit körperlich-spirituellen Erfahrungen er- und gelebt werden. Antibürgerliche, alternativkulturelle Kreise, Künstler, Studenten, Indienreisende entdeckten auf ihrer Suche nach »östlicher Weisheit« neue, andere asiatische Formen des Buddhismus. Hermann Hesses *Siddhartha* (1922) popularisierte in literarischer Form indische Philosophie und Religiosität. Seine »indische Dichtung« begründete in Romanform den Vorrang von erlebter Erfahrung vor gelehrter Weisheit.³³ *Sesshins* (Zen-Seminare) waren ebenso wie Meditationskurse aus der Theravāda-Tradition oft schon frühzeitig ausgebucht. Neben die etablierten, an den Lehrreden des Pāli-Kanons ausgerichteten Gemeinden traten neue, an der Meditationspraxis orientierte Gruppen.

Der rasche Aufschwung des Buddhismus

Der »Zen-Boom«,³⁴ von manchem Beobachter auch abschätzig als »Zensnobismus« und eine »Art degeneriertes Zen«, das zur »Modeerscheinung« geworden sei, abqualifi-

³² Zum AMM siehe LAMA ANAGĀRIKA GOVINDA, *Grundlagen tibetischer Mystik* (1957), Frankfurt a.M. 1975; ADVAYAVAJRA, »Zum 60jährigen Bestehen des Ordens Arya Maitreya Mandala. Ein Rückblick«, in: *Der Kreis* 208 (1993) 3–44, und MARTIN BAUMANN, *Der Orden Arya Maitreya Mandala. Religionswissenschaftliche Darstellung einer westlich-buddhistischen Gemeinschaft*, Marburg 1994.

³³ Siehe HERMANN HESSE, *Siddhartha. Eine indische Dichtung* (1922), 14. Aufl. Frankfurt a.M. 1980; zur umfangreichen Sekundärliteratur siehe MICHELS, V. (Hg.), *Materialien zu Hermann Hesses »Siddhartha«*, 2 Bände, Frankfurt a.M. 1976, und FRIEDRICH HUBER, »Zur Verarbeitung indischer Traditionen in Hermann Hesses »Siddhartha««, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 45 (1993) 2, 136–151. Da Hesse jedoch die hinduistische gefärbte All-Einheitslehre zugrundelegte, handelt es sich hier um kein buddhistisches Buch, siehe dazu auch SUNIL BANSAL, *Das mönchische Leben im Erzählwerk Hermann Hesses*, Frankfurt a.M.–Bern–New York–Paris 1992, 117ff.

³⁴ ERNST BENZ, »Buddhismus in der westlichen Welt«, in: *Buddhismus in der Gegenwart*, hg. von HEINRICH DUMOULIN, Freiburg 1970, 191–204, 193.

ziert,³⁵ bildete jedoch erst den Auftakt zu weiteren Entwicklungen. Ab den 1980er Jahren ist ein »Boom« des tibetischen Buddhismus, des Vajrayāna, zu registrieren. Auslöser des raschen Aufschwungs waren Besuchsreisen ranghoher tibetischer Würdenträger, die diese auf Einladung ihrer ersten westlichen Schüler ab Mitte der 1970er Jahre durch Nordamerika und Europa unternommen hatten. Tibetisch-buddhistische Zentren »schossen jetzt an vielen Stellen der westlichen Welt ... aus dem Boden«, wie der Chronist der deutsch-buddhistischen Bewegung, Hellmuth Hecker, konstatierte.³⁶

Das große Interesse an buddhistischen Inhalten und Meditationsformen schlug sich in der Gründung einer Vielzahl von Kreisen, Ortsgruppen und Zentren nieder. Für die Bundesrepublik läßt sich dieser Aufschwung quantitativ eindeutig verorten. Die Zahl vervielfachte sich innerhalb von 16 Jahren von 38 (1975) auf 201 (1991) Gruppen und Zentren. Der Befund läßt jedoch keinen direkten Rückschluß auf die absoluten Zahlen praktizierender Buddhisten zu. Dazu sind Größe und Aktivitäten der Gruppen zu unterschiedlich. Es gibt regionale Kreise von 10–15 Personen, städtische Ortsgruppen um die 50 Personen bis hin zu überregionalen Zentren und Organisationen mit mehreren hundert, in wenigen Fällen einigen tausend Mitgliedern.³⁷

Schwerpunkte buddhistischer Aktivitäten sind eindeutig in Großstädten wie München, Hamburg, Berlin sowie in Stuttgart, Frankfurt und dem Bonn-Köln-Essener Raum zu lokalisieren. München und Hamburg mit etwa 20 buddhistischen Gruppen im Jahr 1994 können als »buddhistische Hochburgen« gelten. Auch in Universitätsstädten wie Freiburg, Marburg oder Münster finden sich mehrere buddhistische Gruppen. Die Regionalverteilung mit einer signifikanten Häufung in urbanen Ballungsräumen korrespondiert mit der Konzentration des produzierenden Gewerbes und des Dienstleistungssektors in diesen Regionen. Den zugehörigen Berufssparten entstammt der Großteil deutscher Buddhisten und Buddhistinnen. Die Gründung buddhistischer Gemeinschaften in Großstädten und in akademischem Umfeld kann ohnehin als typisch für die deutsch-buddhistische, womöglich generell für die europäische und amerikanische buddhistische Geschichte gelten.³⁸

Auch die prozentuale Verteilung buddhistischer Traditionen in der Bundesrepublik ist aufschlußreich: 1991 stellten tibetisch orientierte Buddhisten knapp 40 Prozent der Gesamtmenge an Zentren, gefolgt von Mahāyāna Buddhisten, meistens Zen-Praktizierende, mit knapp einem Drittel der Gesamtmenge (30,3 Prozent). Buddhistische Institutionen mit Theravāda- oder Pāli-Kanon-Orientierung fielen dagegen mit 14

³⁵ DERS., *Zenbuddhismus und Zensnobismus. Zen in westlicher Sicht*, Weilheim/Obb. 1962; HEINZ BECHERT, »Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus«, in: *Die Welt des Buddhismus*, hg. von HEINZ BECHERT / RICHARD GOMBRICH, München 1984, 274–286, 284.

³⁶ HELLMUTH HECKER, *Chronik des Buddhismus in Deutschland*, Plochingen ³1985, 101.

³⁷ Zur Vervielfachung der Zentrenzahl siehe MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 218–228 und 426–429; zur Einteilung buddhistischer Gemeinschaften und Organisationen anhand ihrer Größe siehe ebd., 416–418.

³⁸ Notz verweist darauf schon im Hinblick auf die frühe Rezeptionszeit in Deutschland, siehe KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, 71. Zur gegenwärtigen Regionalverteilung siehe die kartographischen Verzeichnisse buddhistischer Gemeinschaften und Organisationen in der Bundesrepublik, Karten 1–4, in MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 426–429.

Prozent und traditionsungebundene Gruppen mit 10 Prozent vergleichsweise ab. Die asiatischen Buddhisten bildeten institutionell die kleinste Gruppe mit 6,5 Prozent.

Aktuelle Schätzungen gehen von etwa 40.000 deutschen Buddhisten aus. Hinzu kommt eine etwa doppelt bis dreifach so hohe Anzahl asiatischer Buddhisten. Mit etwa 75.000 Personen am größten ist die Gruppe buddhistischer Vietnamesen, die ab Mitte der 1970er Jahre als ›boat people‹ aus ihrem Heimatland flohen. Zudem lebten 1992 in der Bundesrepublik Flüchtlinge aus Kambodscha (1.700), Laos (2.000) und Burma, etwa 25.000 Thailänder und etwa doppelt so viele japanische und koreanische Geschäftsleute.³⁹

Die asiatischen Buddhisten sind jedoch überwiegend unter sich geblieben und haben gewissermaßen ethnisch-kulturelle Enklaven gebildet. Es bestanden und bestehen nur wenige Kontakte zu der zahlenmäßig weit kleineren Gruppe der deutschen Buddhisten. Buddhismus wird von den Immigranten und Flüchtlingen vorwiegend zur Aufrechterhaltung der kulturell-nationalen Identität gepflegt. Das gemeinsame Feiern buddhistischer Festtage und häufige Besuche im Andachtsraum oder Tempel nehmen vorwiegend die Bedeutung an, ein Stück Heimat und Vertrautheit in der Fremde wiederzugewinnen. Mit Ausnahme der Tibeter und einiger Thai haben die asiatischen Buddhisten bislang auch wenig Interesse gezeigt, ihre spezifische Buddhismusform über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus zu verbreiten.⁴⁰

Die soziale Herkunft bundesdeutscher Buddhisten und Buddhistinnen

Ebenso wie für die frühen Phasen der Rezeptionsgeschichte sollen im folgenden die Träger und Vermittler des Buddhismus charakterisiert werden. Ein Kennzeichen der überwiegenden Anzahl heutiger Buddhisten ist ebenso wie zuvor das überdurchschnittlich hohe Bildungsniveau.⁴¹ Zumindest die Hälfte der in Führungspositionen Verantwortlichen verfügte bzw. verfügt über den Schulabschluß Abitur, ein Studium hat sich in fast allen Fällen angeschlossen.⁴²

Der hohe Bildungsgrad kommt in vielen Fällen auch in den ausgeübten Berufen zum Ausdruck. Stark vertreten sind pädagogische Berufe, vom Volksschullehrer über den Berufsschuldirektor bis zum Universitätsdozenten und Professor. Kaufmännische Berufe

³⁹ Siehe die Zahlenangaben laut: Statistisches Bundesamt Wiesbaden (Hg.), *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit*, Mainz 1992, 20–21. Der Prozentsatz an Buddhisten bei den in der Bundesrepublik lebenden Japanern und Koreanern ist nicht bekannt.

⁴⁰ Siehe dataillierter zu den asiatischen Buddhisten und Buddhistinnen in der Bundesrepublik und zu ihren Festen in REMID (Hg.), *Religionen feiern. Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland*, Marburg 1995.

⁴¹ Als Auswertungsbasis lagen 69 Portraits aus Heckers *Lebensbilder* sowie biographische Angaben zu 13 im Sommer 1992 lebenden deutschen Buddhistinnen und Buddhisten zugrunde (Nyānaponika, Paul Debes, Max Hoppe, Max Glashoff, Helmut Klar, Winfried Kruckenberg, Hellmuth Hecker, Fritz Schäfer, Ayya Khema, Advayavajra, Ingetraut Anders, Karl Schmied, Sylvia Wetzels). Die nachfolgenden Aussagen gelten schwerpunktbezogen für die Leitungs- und Führungsriege der deutschen buddhistischen Bewegung. Ein Rückschluß auf die allgemeine Trägerschaft ist nicht ohne weiteres möglich.

⁴² Siehe dazu auch KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus. Eine Analyse religiöser Biographien*, Göttingen 198, 320–321.

wie der des Verlegers, Vertreters, des selbständigen Unternehmers sind ebenso häufig anzutreffen wie Angestelltenberufe (Buchhalter, Krankenschwester, Museumsmitarbeiterin, Handwerker). Vergleichsweise hoch ist auch die Anzahl praktizierender Ärzte, ebenso die Beschäftigung in künstlerischen Berufen wie Schauspieler, Ballettmeister oder Bildhauer. Weiterhin finden sich Juristen, Journalisten, Naturwissenschaftler und Beamte. Bitters Studie zu Konvertiten zum tibetischen Buddhismus ergänzt die Befunde. Er konstatierte, »daß viele der Interviewten zu einer ausgesprochenen Sub-Gesellschaft der ›Alternativen Szene‹ gehören und ihren Unterhalt in *ökonomischen* Nischen verdienen (wie z.B. als Besitzer eines Öko-Ladens, als Öko-Tischler, Heilpraktiker, homöopathische Ärztin, Mitarbeiterinnen in einem alternativen Gesundheitsladen, biologische Landwirte oder buddhistische Psychologen und Therapeuten)«. ⁴³

Viele der ausgeübten Berufe sind auf Umgang und Kommunikation mit anderen Menschen ausgerichtet. Berufen wie denen des Künstlers, Journalisten, Arztes oder Lehrers kommt dabei eine zusätzliche Multiplikatorenfunktion zu. Personen mit pädagogischen oder administrativen Berufen (Beamte, Juristen) sind vergleichsweise häufig in Führungsgremien vertreten.

Über das Alter der Hinwendung zum Buddhismus läßt sich keine einheitliche Aussage treffen. Alle Altersstufen von 17 bis 63 Jahren sind vertreten. Der zeitliche Schwerpunkt der Zuwendung zum Buddhismus ist, ebenso wie in den frühen Phasen, etwa bei Mitte zwanzig anzusetzen. ⁴⁴

Zu gleichem Anteil sind ehemalige Protestanten und Katholiken anzutreffen. Dieses gilt auch für die frühe Rezeptionszeit, in der jedoch der Anteil konvertierter Juden signifikant überproportional war. Der zuvorige konfessionelle Hintergrund bestimmte tendenziell, wenn auch nicht notwendig, die Interpretation und lebenspraktische Umsetzung der buddhistischen Lehre. Buddhisten und Buddhistinnen mit protestantischem Hintergrund zeigten und zeigen in vielen Fällen mehr Interesse am Schriftstudium und an dem, was der Buddha ›tatsächlich‹ gelehrt habe. Im Vordergrund steht das Studium von Texten; rituelle Handlungen und kultische Verehrungsformen werden als überflüssig abgelehnt. Demgegenüber heben vielerorts Buddhisten mit katholischem Hintergrund neben dem Textstudium devotionale und rituelle Aspekte der jeweiligen buddhistischen Tradition hervor, die Akzeptanz einer Amtshierarchie erfolgt weniger kritisch. Darauf aufbauend ließen sich möglicherweise die Idealtypen einer Buch-zentrierten, rationalen versus einer Erlebnis-zentrierten, charismatischen Buddhismusrezeption entwickeln. ⁴⁵

⁴³ Ebd., 321. Hervorhebung im Text.

⁴⁴ Von 45 hinreichend dokumentierten Fällen waren sechs Personen jünger als 20 Jahre, 16 Personen waren zwischen 20 und 25 Jahren. Im Alter zwischen 25 und 30 Jahren kamen sieben Personen zum Buddhismus, neun Personen im Alter zwischen 30 und 40 Jahren. Sieben Personen waren älter als 40 Jahre. Bitter gibt als Durchschnittsalter, in dem seine 28 Interviewpartner zum tibetischen Buddhismus kamen, den Zeitraum zwischen dem 24. und 29. Lebensjahr an: Ebd., 321.

⁴⁵ Ich danke H. Klar, mich in seinen Briefen vom 17.12.1994 und 10.01.1995 auf den konfessionellen Hintergrund deutscher Buddhisten aufmerksam gemacht zu haben. Notz wies zu Recht auf die unterschiedliche konfessionelle Prägung und das dadurch mitbedingte entgegengesetzte Buddhismusverständnis von Grimm und Dahlke hin: KLAUS-JOSEF NOTZ, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, 57. Die angedeutete konfessionsbedingte Tendenz kann bislang jedoch auf zu wenig dokumentierte Fälle zurückgreifen, zumal nicht wenige Ausnahmen von der Regel bestehen. Zu der skizzierten protestantischen Färbung im deutschen Buddhismus siehe ausführlicher MARTIN

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß heutige deutsche Buddhisten und Buddhistinnen allen Untergliederungen der Mittelschichten entstammen. Dieses läßt sich zumindest eindeutig für ihre Funktionsträger und Wortführer belegen. Sie verfügen in den meisten Fällen über eine überdurchschnittlich hohe Bildung. Die überwiegende Anzahl von ihnen ist in sozial-helfenden, pädagogischen und kaufmännischen Berufen tätig, ihre ökonomische Situation kann als gesichert und etabliert, wenn auch nicht vermögend charakterisiert werden.

Festzuhalten ist zugleich, daß eine nennenswerte Zunahme des Interesses am Buddhismus erst seit den ausgehenden 1960er Jahren erfolgte. Sicherlich trug die Tatsache, daß Gesamtdarstellungen und Lehrinhalte des Buddhismus zusehends in preiswerten Büchern verfügbar wurden, zu einer Breitenwirkung bei. Dieses ist jedoch lediglich als ein begleitender Faktor zu betrachten. Die Gründe für den Aufschwung sind sowohl in gesellschaftlichen Wandlungsprozessen als auch in spezifischen Konversionsmotiven aufzuspüren.

Gesellschaftliche Wandlungsprozesse und Motive der Konversion

In den 1960er Jahren setzte ein nachhaltiger Wertewandel in der Bundesrepublik ein. So stieg die Kurve von Kirchnaustritten von 1965–1969 steil an, die Beteiligung am Kirchgang ging auffallend zurück.⁴⁶ Der Wertewandel schlug sich gleichermaßen in einer Abnahme kirchlicher Bindung und beruflicher Arbeitsidentifikation nieder. Der Rückgang der Akzeptanz traditioneller Werte (Kirchlichkeit, Berufsethos) fiel mit einer steigenden Bewertung von Mitbestimmung und Teilhabe zusammen. Es kann von einer Verlagerung von Wertprioritäten gesprochen werden.⁴⁷

Die Zeit der ausgehenden 1960er Jahre war außer durch die alternativ-kulturellen Protestbewegungen auch durch eine Begeisterung für östliche Religionen gekennzeichnet. In den frühen 1970er Jahren bildete sich in der Bundesrepublik eine »synkretistische religiöse Subkultur«, in der die Suche nach authentischer und intensiver religiöser

BAUMANN, »Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a »Buddhism in Protestant Shape«, in: *Proceedings of the Conference »Contemporary Buddhism: Text and Context«*, hg. von IAN HARRIS, Leeds (in Vorbereitung). Zur Buch-zentrierten versus Erlebnis-zentrierten Typologie siehe die Ausführungen bei MARTIN RIESEBRODT, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, 22.

⁴⁶ Zu den Kirchnaustritten siehe die Abbildung 1 in PETRA THINNES, »Sozialstatistik zum kirchlichen und religiösen Leben in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *Gegenwartskunde*, 37 (1988) Sonderheft 5, 203–217, 212. Die Großstädte waren überdurchschnittlich hoch von den Kirchnaustritten betroffen, siehe auch RENATE KÖCHER, »Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *Gegenwartskunde* 37 (1988) Sonderheft 5, 145–158, 145.

⁴⁷ Der Sozialwissenschaftler Meulemann bezeichnete diesen Wandlungsprozeß als »zweite Säkularisation«: HEINER MEULEMANN, »Religion und Wertewandel in empirischen Untersuchungen der Bundesrepublik Deutschland«, in: HANS MAY (Hg.), *Religion und gesellschaftlicher Wandel*, Rehbürg-Loctum ³1988, 97–113, 102f. Siehe dazu ausführlich ROLAND INGLEHART, *Kultureller Umbruch*, Frankfurt a.M.–New York 1989, 235ff, und WOLFGANG JAGODZINSKI / KAREL DOBBELAERE, »Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa«, in: *Religion und Kultur*, hg. von JÖRG BERGMANN / ALOIS HAHN / THOMAS LUCKMANN, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 33, Opladen 1993, 68–91.

Erfahrung im Vordergrund stand.⁴⁸ Für die Buddhismus-Rezeption in der Bundesrepublik bedeutete dies, daß der Prozeß des Wertewandels in Verbindung mit einer Aufnahme weiterer buddhistischer Traditionsrichtungen zu einer Ausweitung des buddhistischen Klientels führte. Buddhismus war nun nicht mehr nur für das weltanschaulich interessierte Bildungsbürgertum eine Alternative zum Christentum. Auch »jüngere Angehörige der modernen Bildungsschichten«, ⁴⁹ der Personenkreis, der überwiegend den Wertewandel trug, beteiligten sich zunehmend an buddhistischen Seminaren und Kursen. In vielen Fällen waren es an östlicher Spiritualität interessierte Angehörige der Protestbewegung und der sich bildenden Subkulturen, die den bislang eher als exklusiv wahrgenommenen Buddhismus entdeckten. Für sie war Buddhismus nicht mehr nur auf Reisen in Asien oder in Büchern, sondern neuerdings auch in Meditationsseminaren in der Bundesrepublik anzutreffen.

Die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse bewirkten zugleich eine *Offenheit* für neue Formen von Religiosität. Christentum und kirchliche Formen von Religiosität (Kirchgang) wurden nicht mehr als einzige Möglichkeit, ein religiös ausgerichtetes Leben zu führen, verstanden. Insbesondere in der Nachkriegsgeneration wurde ein »Traditionsabbruch« im Hinblick auf kirchliche Bindungen konstatiert.⁵⁰ Den gesteigerten Wert von Autonomie, Teilhabe und Selbstverantwortung verwirklichten manche an östlicher Spiritualität Interessierte in den sich bildenden buddhistischen Gruppen, andere in neuen Religionen wie der Hare Krishna Bewegung, Divine Light Mission, Ananda Marga oder der Neo-Sannyas-Bewegung um Bhagwan Shree Rajneesh.

Während dieser einschneidenden Krise christlich-kirchlicher Institutionen ist zu beobachten, daß in zunehmendem Maße japanische *Rōshis* (Zen-Meister), südasiatische *Bhikkhus* und tibetische *Lamas* in den Westen reisten. Zugleich brachen junge Europäer und Amerikaner auf, um bei Lehrern in Asien buddhistische Unterweisungen zu erhalten. Insbesondere scheinen die asiatischen Lehrer bei den westlichen Rezipienten als vertrauenswürdige und authentische religiöse Autoritäten angesehen zu sein. Im Gegensatz zu christlichen Priestern, Pastoren und Kirchenoberen verkörperten diese Lehrer eine reine, ursprüngliche Spiritualität und boten »überzeugende Beweise persönlicher Integrität und spiritueller Verwirklichung«.⁵¹ Auf der Suche nach religiösen Alternativen zum Christentum, daß als spirituell verarmt und bürokratisch verkrustet abgelehnt wurde, begab man sich auf die literarische oder praktische Reise in den Osten. Wie die Romantiker des 19. Jahrhunderts wurde man auch dieses Mal in dem Verlangen nach Spiritualität, Ursprünglichkeit und Einheit im Morgenland fündig.

⁴⁸ MICHAEL SCHIBILSKY, »Kirchliche Outsider – religiöse Insider«, in: FERDINAND W. MENNE (Hg.), *Religiöse Gruppen: Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft*, Düsseldorf 1976, 149–168, 149.

⁴⁹ CONSTANS SEYFARTH, »Religionssoziologische Aspekte der Wertwandelsproblematik«, in: HANS MAY (Hg.), *Religion und gesellschaftlicher Wandel*, Rehburg-Loccum 1988, 11–38, 13.

⁵⁰ FRANZ-XAVER KAUFMANN, »Das Verhältnis von Glaube, Kirche und Gesellschaft aus soziologischer Sicht«, in: WILFRIED HÄRLE (Hg.), *Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 1989, 41–58, 49; siehe ebenso ANDREAS FEIGE, »Autonomie, Engagement, Distanz. Problemdimensionen im Verhältnis der Jugend zur Kirche«, in: *Gegenwartskunde* 37 (1988) Sonderheft 5, 161–181, 162.

⁵¹ REGINE LEISNER, »Die Integration des Buddhismus in die europäische Kultur – Chancen und Gefahren«, in: *Dialog der Religionen* 3 (1994) 2, 175–192, 186.

Insbesondere die tibetischen Lamas, die in den 1960er Jahren zusammen mit 100.000 Tibetern Zuflucht in Indien gefunden hatten, wurden zunehmend aufgesucht und um Belehrung gebeten. In der westlichen Vorstellungswelt bildete das Land und die Kultur Tibets seit langem den herausragenden Ort romantischer Sehnsucht und spiritueller Erneuerungshoffnungen. Die Entlegenheit Tibets, so Madame Blavatsky, Alexandra David-Néel oder Lama Govinda, habe noch die authentische und unverfälschte Religion bewahrt. Die Weite und Unberührtheit der Landschaft, die Klarheit der Luft und die Erhabenheit der Himalayagipfel wurde metaphorisch auf den Buddhismus Tibets als tiefgründig, ursprünglich und archaisch übertragen. Mit der Möglichkeit der direkten Begegnung von Lamas, Rinpoches und Tulkus meinten viele, einen Zugang zu verloren geglaubten, reinen religiös-spirituellen Formen und Lehren gefunden zu haben.⁵²

Von einem etwas distanzierten Blickpunkt aus betrachtet verwundert mitunter, warum gerade die anti-autoritären, anarchistisch und feministisch inspirierten Mitglieder der Protestbewegungen so fasziniert waren und sind von einer Religion, deren Charakteristika hierarchische Strukturierung, monastische Klosterkultur und Gehorsam dem Lehrer gegenüber sind. Anziehend sind sicherlich die exotisch-verwirrende Farbenpracht, die vielfältigen Meditationsformen und der kultische Reichtum, mit dem der tibetische Buddhismus in den Westen kam. Ein Hauptgrund für die Attraktivität und den Aufschwung in westlichen Ländern dürfte hingegen in dem ruhigen, humorvollen und bescheidenen Auftreten seiner Vertreter liegen. Befragt man westliche Vajrayāna-Buddhisten nach den Gründen ihrer Konversion, so taucht als stets wiederkehrendes Motiv die direkte Begegnung mit dem Lama auf. Die Lamas werden als inspirierend, einfühlsam und von hoher »Ausstrahlung« beschrieben. Der 14. Dalai Lama dürfte hier als herausragender Sympathieträger den Nimbus noch nachhaltig verstärken.⁵³

Als weitere Gründe für die Attraktivität des Buddhismus werden die hohe Plausibilität der buddhistischen Lehre, die Überprüfbarkeit seiner Aussagen und die Übereinstimmung mit den neuesten Erkenntnissen etwa der Quantenphysik genannt. Westliche Buddhisten heben die »Dogmenlosigkeit« und radikale Selbstverantwortung ebenso wie die »buddhistische Friedfertigkeit« und Toleranz hervor. Anders als Christentum oder Islam missioniere der Buddhismus nicht, seine Ethik gründe auf Freiheit und Eigenbestimmung. Ähnlich wie in den frühen Rezeptionsphasen, wenn auch nicht mehr ganz so kraß und aggressiv, bildet das Christentum in vielen Fällen die Folie und den Hintergrund, den Buddhismus ganz spezifisch zu interpretieren und darzustellen.⁵⁴ Das

⁵² Siehe die Interviews in KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus*, 125–316, und EVA SAALFRANK, *Buddhismus aus Tibet in Deutschland? Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyü-Schule*, Ulm 1994, unveröffentlichte Dissertation, 241–319, sowie die Selbstbeschreibung in REGINE LEISNER, *Die Integration des Buddhismus in die europäische Kultur*, 188; zur Tibet-Rezeption siehe sehr instruktiv PETER BISHOP, *Dreams of Power. Tibetan Buddhism and the Western Imagination*, London 1993, 22–41 und 97–100.

⁵³ Siehe KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus*, 329; den Befund bestätigt auch MASSIMILIANO A. POLICHETTI, »The Spread of Tibetan Buddhism in the West«, in: *The Tibet Journal* 18 (1993) 3, 65–67.

⁵⁴ Siehe zu diesen Konversionsmotiven auch die 13 von Lama Govinda aufgeführten Gründe in LAMA ANAGĀRIKA GOVINDA, *Warum ich Buddhist bin ...*, Stuttgart 1987, 6–9; siehe zudem die Gespräche über buddhistische Praxis mit elf Buddhisten in DETLEF KANTOWSKY (Hg.), *Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis*, Ulm 1994. Zu einem solchen oft verzerrenden Buddhismus- wie Christentumsverständnis siehe kritisch PERRY SCHMIDT-LEUKEL, »Den

Kapitel zum Thema »Buddhismus« im Buch von Papst Johannes Paul II. und nachfolgende Reaktionen von buddhistischer Seite können jedoch gewissermaßen als ein Rückfall in die beiderseitige Polemik um 1900 angesehen werden.⁵⁵

Mitglieder tibetisch-buddhistischer Gruppen, und hier insbesondere Mitglieder der Kagyü-Tradition, betonen, daß sie teilhaben können an der spirituellen Kraft einer »jahrtausendalten, ununterbrochenen religiösen Überlieferungstradition«. Für sie erscheint es nicht abwegig oder exotisch, die schwierige tibetische Sprache zu erlernen und Gebete und Zeremonien in Tibetisch durchzuführen. Vielmehr wird Tibetisch als eine ursprüngliche und kraftgeladene Sprache betrachtet. Eine Sprache, die durch Übersetzung viel von ihrer »Authentizität«, von ihrer Kraft »positiver Schwingungen« verlieren würde.⁵⁶

Die Verehrung, mitunter Verherrlichung der Lamas und alles Tibetischen gründet sich in vielen Fällen auf dem Anspruch und Ziel, die als spirituell verarmt wahrgenommene Gesellschaft religiös wieder zum Leben zu erwecken. Die kalte, rationale, im wahrsten Sinne »entzauberte« Welt⁵⁷ solle durch eine *Wiederverzauberung* verbessert, wenn nicht gar gerettet werden.

Buddhismus im Westen vermag es, sowohl den romantischen Suchern als auch den analytischen Rationalisten eine religiöse Heimat zu bieten. Rationalisten betonen kognitive und wissenschaftliche Aspekte der Lehre. Romantiker heben die devotionale, spirituelle und mystische Seite des Buddhismus hervor.

Schluß

Buddhismus in Deutschland, ebenso wie in vielen Ländern der westlichen Welt, ist äußerst plural und heterogen gestaltet. Ebenso vielgestaltig wie buddhistische Traditionen und Gemeinschaften sind die Motive, das buddhistische Menschen- und Weltbild als verbindliche Orientierung anzunehmen. Dabei ist zu beachten, daß bei den meisten Konversionen ein allmähliches Hineinwachsen in die Lehrinhalte des Buddhismus charakteristisch war und ist. Ein »Damaskus-Erlebnis«, also eine plötzliche Be- und Umkehrung, findet sich zwar mitunter auch, aber weit weniger häufig. Oft war und ist auch nicht eine persönliche Krise ausschlaggebend, sondern die Suche nach neuen, religiösen Orientierungen. Die Literatur zur Konversionsthematik hebt hier zu sehr den Moment der Krise, der Plötzlichkeit und der von außen wirkenden Kraft oder Macht (Transzendenz) als konstitutiv für ein Konversionserlebnis hervor. Diese Interpretation, der als Modell der Wandel des Saulus zum Paulus vor Damaskus zugrundeliegt (Apo-

Löwen brüllen hören». Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992.

⁵⁵ Siehe JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 112–118; von buddhistischer Seite siehe etwa VISHVAPANA, »Crossing the Threshold of Falsehood«, in: *Golden Drum* 36 (1995) 23.

⁵⁶ Siehe dazu neben KLAUS BITTER, *Konversionen zum tibetischen Buddhismus*, insbesondere EVA SAALFRANK, *Buddhismus aus Tibet in Deutschland?*, 70 und 161–169.

⁵⁷ MAX WEBER, *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, Tübingen (1920), Gütersloh 1984, 123 und 367.

stelgeschichte 9), wird einer Großzahl der Konversionen zum Buddhismus jedoch nicht gerecht. Hier ist eher das Transformations-Modell, nämlich ein allmähliches Hineinwachsen über die Konversionsstufen von Suche, Begegnung, Beteiligung, Vertiefung und Umsetzung angemessen; die Rolle des aktiven Suchers, nicht des krisengepeinigten, passiven Konvertiten ist zu betonen.⁵⁸

Studien, die Gründe und Motive untersuchen, warum Personen buddhistische Gruppen *verließen*, liegen bislang nicht vor. Fluktuationsraten können von Leitern buddhistischer Gruppen nicht genannt werden, lediglich ungefähre Eindrücke und Einzelbeispiele.⁵⁹ Untersuchungen zu Konversion und Mitgliedschaft sollten ergänzt werden durch Studien zur »De-Konversion«,⁶⁰ da sie sowohl ergänzende Erkenntnisse über den Konversionsprozeß als auch über möglicherweise unerfüllbare Erwartungen, Vorstellungen und Projektionen zutage fördern würden.

Für nicht wenige ist der Buddhismus mittlerweile eine gangbare Alternative zum Christentum geworden. Die gesellschaftlichen Änderungsprozesse der ausgehenden 1960er Jahre brachten eine Offenheit und damit auch in gewissem Maße eine Akzeptanz hervor, andere, nicht-christliche Formen von Religiosität zu praktizieren. Es ist in den 1990er Jahren bei weitem nicht mehr so befremdend und exotisch, Nicht-Christ und etwa Buddhist zu sein, als es dieses noch in der 1950er Jahren war. Das Bedürfnis nach religiöser Orientierungsfindung kann zusehends von jedem und jeder einzelnen ohne große Rücksichtnahme auf gesellschaftliche Konventionen individuell entschieden werden. Der oder die einzelne übernimmt die Verantwortung für die praktizierte Religionsform.⁶¹

Ein auffallendes Interesse an nicht-christlichen Religionen, hier an buddhistischen Inhalten und Formen, war jeweils in Zeiten sozial-kultureller Unsicherheit und gesellschaftlicher Neuorientierung festzuhalten. Dieses gilt für die zwei Nachkriegszeiten als auch für die Jahre nach 1968.⁶² Angesichts der zunehmenden Fragwürdigkeit vorgegebener Ideale der westlichen Konsumgesellschaft suchen einige ihrer Mitglieder, wenn auch (noch) in vergleichsweise kleiner Zahl, nach bleibendem Sinn und Halt außerhalb des herkömmlichen Rahmens. Die Suche nach festen und zeitlosen Werten, nach einem »haven of certainty within the shifting sands of modern pluralism«,⁶³ kann als ein

⁵⁸ Siehe u.a. FRANZ WIESBERGER, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*, Berlin 1990, 9ff; LEWIS R. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven 1993, und VOLKHARD KRECH, »Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Zur gegenwärtigen Lage der Konversionsforschung«, in: *Spirita. Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (1994) 24–41.

⁵⁹ Siehe in Heckers *Lebensbilder* die Kurzbiographien zu Bohn und Strünckmann.

⁶⁰ Siehe FRANZ WIESBERGER, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*, 312–328.

⁶¹ Siehe dazu neben PETER L. BERGER, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1992, etwa EDMUND WEBER, »Defizite der Kirche und Erfolge der neuen religiösen Bewegungen«, in: *Im Licht der Reformation. Christ und Kultur*, Jahrbuch des Evangelischen Bundes 32, Göttingen 1989, 192–205, 197.

⁶² Mildenerger spricht von »Schüben« buddhistischen Einflusses, siehe MICHAEL MILDENERGER, *Religiöser Humanismus*, 55. Eine genauere, phasenspezifische Einteilung anhand eines Rezeptionsschemas erfolgt bei FRANK USARSKI, »Zur Verbreitung östlich-religiöser Daseinsinterpretationen in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *VHS-Texte und Beiträge*, Hannover 1989, 23–35, 29, und MARTIN BAUMANN, *Deutsche Buddhisten*, 408–409.

⁶³ EILEEN BARKER, »New Lines in the Supra-Market. How much can we buy?«, in: IAN HAMNETT (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief. Studies Critical and Comparative*, London–New York 1990, 31–42, 36.

Spiegelbild der Orientierungsnot bzw. -krise interpretiert werden. Der überall anzutreffenden Beliebigkeit und kommunikativen Oberflächlichkeit werden Intensität und Gemeinschaftserlebnis entgegengesetzt. Dieses gilt sowohl für die frühe als auch für die heutige Rezeption. Das Anliegen des romantischen Suchers nach der ›Wiederverzauberung der Welt‹ bildet dabei eine Facette, einen Ausweg aus der krisenhaft interpretierten Zeit aufzuzeigen. Manch analytischer Rationalist andererseits ist bemüht, naturwissenschaftliche und buddhistische Erkenntnisse zu einer »widerspruchsfreien Synthese« zusammenzuführen, um so »zur Lösung der menschlichen Probleme in der Industriegesellschaft beizutragen«. ⁶⁴ Buddhismus gewissermaßen als eine Möglichkeit, wie durch ein Fenster in der Ferne Auswege aus der ökologischen, sozialen und religiösen Krise zu erblicken, kommt in vielen Fällen einem reflektierenden Spiegel gleich, in dem die Rezipienten sich lediglich selbst erblicken.

In der westlichen Rezeption des Buddhismus fällt auf, daß der buddhistischen Lehre besonders die Aspekte der Selbstverantwortung, Wissenschaftlichkeit und Plausibilität zugeschrieben werden. ⁶⁵ Westliche Buddhisten betonen mit Vorliebe die Autonomie des Individuums und den Erfahrungsbezug. Mancherorts ist ein Individualisierungstrend erkennbar, der mehr über die Interpreten und ihre Gesellschaft aussagt als über den Buddhismus selbst.

Summary

During the 1990's Buddhism has attracted a widespread interest in the Western world. Although present in Germany for more than a century, a considerable growth of the numbers of groups, centres and members has occurred in particular since the mid 1970's. The article examines and systematizes in a comparative perspective, why people from the German middle classes turned to Buddhism around the turn of the century and in recent decades. First generation German Buddhists especially praised Buddhism as the ›religion of reason‹ and science, superseding Christianity. On the other hand, some Buddhists valued Buddhism as the oldest and wisest religion of mankind, able to rescue the degenerated culture of Europe. During the 1980's and 1990's such ›romantic searchers‹ have gained predominance over the Buddhist ›analytical rationalists‹. Tibetan Buddhism especially was able to attract a considerable following. One reason for this, among others, can be traced to the Western myth of Tibet as the pre-eminent place of romantic yearning and hope for spiritual regeneration. As in the late 19th century, followers aim for a re-enchantment of the world to overcome the

⁶⁴ WINFRIED KRUCKENBERG, *Die Naturwissenschaften und die Lehre des Buddha. Grundlagen einer neuen Lebensorientierung im industriellen Zeitalter*, Leverkusen 1990, 106, und WINFRIED KRUCKENBERG, »Praktischer Buddhismus im industriellen Zeitalter«, in: *Bodhi Baum* 12 (1987) 4/5, 40–44, 41. Für die gleiche Position zur Zeit der Jahrhundertwende siehe u.a. KARL SEIDENSTÜCKER, *Die Weltmission des Buddhismus und das Abendland*, 32.

⁶⁵ Siehe zuletzt ganz ausführlich FRITZ SCHÄFER, *Der Buddha sprach nicht nur für Mönche und Nonnen. Die ganze Lehre erstmals nur nach seinen Reden für Nichtasketen*, Heidelberg 1995.

rationalist coldness of modernity. Whereas Buddhist rationalists emphasize cognitive and scientific aspects of the teaching, romantics give priority to devotional and mystical elements of Buddhism. As such, Buddhism is able to attract a wide spectrum of people and meet their religious demands.

DAS ALTGLÄUBIGENTUM, SEINE STRUKTUR UND SEIN ZUSTAND HEUTE

von Felix Feldmann

Die Gemeinschaft der Länder der GUS nennt die Zeit revolutionär, die in Rußland nach 1985 anbrach. Einige politische Kommentatoren versuchen, die Ereignisse präzise zu datieren und bezeichnen das Jahr 1989 als entscheidend. Andere machen aus dem Zeitraum 1985 bis 1993 eine ganze revolutionäre Periode. Trotz aller Umschwünge im gesellschaftlichen Leben sind die alten ideologischen Vorurteile bei Gemeinschaften und Journalisten offensichtlich immer noch stark verbreitet. Freilich, es gibt jetzt ein bißchen mehr an geistiger Freiheit in dem Sinne, daß es nun Möglichkeiten gibt, die Gedanken auf eigene Gefahr auszusprechen und zu veröffentlichen, was früher streng verboten war. Aber es gibt bisher keine gesetzgebende und verwaltende Person, die sich entschließt, diese Freiheit zu praktizieren. Auch gibt es bisher kein neues Gesetz über die Gewissensfreiheit. Sowohl die russische orthodoxe Kirche als auch zahlreiche andere religiöse Gemeinschaften der ehemaligen UdSSR leben unterdessen »unter der Sonne« des Leninschen Dekretes. Das bedeutet, daß Gewissensfreiheit in Rußland immer noch keinen juristischen, sondern einen politischen Charakter hat. Aber auch dieses Dekret, teilweise verändert in der Redaktion des Gesetzes »Über die Freiheit der Konfessionen« (1990), steht unter der Drohung »der Massenvergewaltigung«,¹ so der Beobachter der Zeitung »Russkaja Mysl'« A. Nežnyj.

Der russischen orthodoxen Kirche werden von der Regierung Klostergebäude, Kirchen, Kirchenvermögen, Ikonen, alte Bücher usw. zurückgegeben. Und obwohl der materielle Anteil des Zurückgegebenen sich in einem deprimierenden Zustand befindet, ist es immerhin ein Eigentum: Immobilien und Mobilien, d.h. eine Menge Vermögens. Die anderen erhalten viel weniger oder überhaupt nichts. Und während Kirchen und sogenannte Sekten traditioneller westlicher Herkunft mit Hilfe ihrer Mitglieder aus dem

¹ *Russkaja Mysl'*, Nr. 4067, 2.-8. März 1995: Der Beobachter meint die Aufgabe des Expertenrates des Komitees für die Angelegenheiten der gesellschaftlichen Vereine und der Konfessionen der Staatsduma. Der Vorsitzende dieses Rates ist der ehemalige leitende Mitarbeiter des ZK LKJ der UdSSR und des ZK KPdSU W. Aleksejev. In seinem Artikel, den Herr Nežnyj sehr anschaulich »Umzäunung mit einem Stacheldraht darauf« nannte, erzählt er im wesentlichen vom politischen Kuhhandel der Machtvertreter mit der Leitung der russischen orthodoxen Kirche um das besprochene Projekt des Gesetzes »über die Gewissensfreiheit und religiöse Organisationen«. Die Machtvertreter wie Herr Loginov (Leiter einer der Verwaltungen der Präsidentenadministration) versuchen, Rechte der nicht-orthodoxen und nicht-christlichen religiösen Organisationen zu kürzen, unter dem Vorwand der Erhaltung der »historisch entstandenen ethnokonfessionellen Balance in Rußland« (so Loginov). »Die ethnokonfessionelle Balance« – betont Nežnyj – riecht ungefähr genauso übel wie »Mein Kampf«. Andererseits streben Vertreter der Moskauer Patriarchie den Status der Staatsreligion an und sind bereit, Lieferanten der Staatsideologie zu werden. »Wenn sie jetzt die Macht hätten«, so beendet A. Nežnyj seinen Artikel, »würden sie Rußland von der ganzen Welt mit einer festen Umzäunung mit einem Stacheldraht darauf abschirmen. Wenn man irgendwann diese Umzäunung von innen ansehen wird, wird man den perfekten Eindruck eines Gefängnisses bekommen. Und es wird dort die Orthodoxie herrschen – es wird aber von Christus frei sein«.

Ausland rechnen können, so sind religiöse Gemeinden russischer Herkunft, die jedoch nicht der russischen orthodoxen Kirche angehören, sich selbst und auch oft dem Zufall überlassen. Zu ihnen zählen die Altgläubigen und die Sekten der russischen Orthodoxie.

Die Altgläubigen und die orthodoxen Sekten sind in Deutschland außer bei einem sehr kleinen Kreis von Spezialisten wenig bekannt. Eine Durchsicht der Vermerke deutscher Nachschlagewerke zum Beispiel zum Stichwort »Altgläubigentum« zeigt, daß es einiger Präzisierungen bedarf. Gleiches gilt für die Spezialwerke aus Rußland. Das betrifft vor allem den Begriff selbst, der eine der Strömungen des christlichen Glaubens kennzeichnet. In der religionswissenschaftlichen Literatur des modernen Rußland wird hauptsächlich der Begriff »Starobrdjatschestwo« (Altritualistentum) oder »Starowerie« (Altgläubigentum) benutzt. In Deutschland tritt in den Wörterlisten der Enzyklopädien meistens der Begriff »Raskolniki« als Hauptbegriff auf. Nur im neuen »Lexikon für Theologie und Kirche« steht in der Wörterliste der Begriff »Altgläubige« als Hauptbegriff, allerdings mit dem Zusatzbegriff »Raskol«.² In »Welzer und Welte's Kirchenlexikon« (1897) ist der Begriff »Altgläubige« überhaupt nicht vorgestellt, das gleiche gilt für »Meyers enzyklopädisches Lexikon« (1971) und für das Evangelische Kirchenlexikon.³ In der Wörterliste des »Lexikon der Religionen«⁴ und im Handbuch von Oswald Eggenberger⁵ fehlt nicht nur der Begriff »Altgläubige«, sondern auch der Begriff »Raskolniki«. Andere Nachschlagewerke verlagern das Gewicht des Begriffes »Altgläubige« auf den Begriff »Raskolniki« oder sogar auf den Begriff »Russische Sekten«.⁶

Was verstehen deutsche Nachschlagewerke unter dem Begriff »Raskolniki«? Eine genauere, allerdings sehr harte Erklärung gibt uns »Welzer und Welte's Kirchenlexikon«: »Raskolniki ... – Kollektivname für alle russischen Ketzer und Dissidenten seit dem 17. Jahrhundert ...«.⁷ Im Fremdwörterduden (1974) lesen wir: »Raskol (russ.) ... Raskolniki: Angehörige einer der zahlreichen russ. Sekten, bes. der sogenannten Altgläubigen (seit dem 17. Jh.)«. So werden die Altgläubigen in der ersten Definition eindeutig den Ketzern zugerechnet und in der zweiten Definition den Sektierern. Selbstverständlich rechnen die Altgläubigen sich selbst weder den Ketzern noch den Sektierern oder Kirchenspaltern zu.

Wir lassen einige in anderen Ausgaben vorgestellte Definitionen der »Altgläubigen-Raskolniki« weg, die mit verschiedenen Nuancen die obengenannten Definitionen wiederholen, und zitieren die Definition von Prof. P. Hauptmann, die uns am besten zu sein scheint und die offensichtlich die letzte in der deutschen religionswissenschaftlichen Literatur ist: »Als Altgläubige bezeichnet man die seit dem Raskol (Schisma, ausgelöst durch die vom Patriarchen Nikon 1653 eingeleiteten und auf dem Großen Moskauer

² *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von MICHAEL BUCHBERGER / WALTER KASPER, Bd. 1, Freiburg ³1993, 465.

³ *Evangelisches Kirchenlexikon* (Internationale theologische Enzyklopädie), Göttingen 1986.

⁴ *Lexikon der Religionen*, begr. von FRANZ KÖNIG, hg. von HANS WALDENFELS, Freiburg ²1988.

⁵ OSWALD EGGENBERGER, *Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen. Ein Handbuch*, Zürich ⁵1990.

⁶ Siehe z.B. *Lexikon für Theologie und Kirche*, zweite, neubearbeitete Auflage, hg. von MICHAEL BUCHBERGER, Bd. 1, Freiburg 1930; *Lexikon für Theologie und Kirche*, zweite, völlig neubearbeitete Auflage, hg. von JOSEF HÖFER und KARL RAHNER, Bd. 1, Freiburg 1957; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Tübingen ²1930.

⁷ *Welzer und Welte's Kirchenlexikon*, ²1897, Bd. 10, 772.

Konzil 1666/1667 bestätigten Kultusreformen) von der Großkirche getrennten russischen Christen, die sich als Hüter einer unverfälschten Orthodoxie betrachten und sich selbst »altorthodox« nennen oder die Zusatz-Bezeichnung »altritualistisch« führen.⁸

Hier muß man betonen, daß die »Großkirche« damals die Staatskirche darstellte und die beiden zerspaltenen Gruppen (die große und die kleinere) Christen waren. Ihre Wege gingen bald merklich auseinander, und die Staatskirche, die politisch stärker war, begann, ihre politisch schwächeren ehemaligen Brüder zu verfolgen. Den Namen »Raskolniki« bekam das Altgläubigentum von seinen Gegnern, er stammt nicht von den Altgläubigen selbst. Hier stellt sich die Frage, ob eine sachliche religionswissenschaftliche Beschreibung diesen Namen überhaupt benutzen darf, steht sie doch damit auf der Seite der Verfolger. In dieser Hinsicht ist die Bemerkung bedeutsam, die die »Brockhaus Enzyklopädie« zum Begriff »Raskolniki« macht: »*Pejorativer* (Hervorh. v.V.) Sammelbegriff für alle von der orthodoxen Kirche abgespaltenen Gruppen, besonders für die Anhänger des Raskol im 17. Jh., also die verschiedenen Gruppen von Altgläubigen ...«⁹

Tatsächlich zählt die russische orthodoxe Kirche alle von ihr abgespaltenen Gruppen zu den Kirchenspaltern. Überdies wurden Altgläubige in dem Landeskonzil (1666/67) zu Ketzern erklärt und mit dem Kirchenbann belegt und einer grausamen Verfolgung unterzogen. »Ein Ukas von 7. April 1685 verfügte ihre Verfolgung und Verurteilung als Aufständische und Staatsfeinde«.¹⁰ Das Hauptmotiv lag offensichtlich in der Staatsräson und nicht im Glauben. 1971 wurden die Beschuldigung der Ketzerei und der Kirchenbann in dem Landeskonzil aufgehoben, das Pimen zum Patriarchen von Moskau und ganz Rußland ernannte. Auf diese Weise waren die Altgläubigen von da ab sogar aus der Sicht der russischen orthodoxen Kirche keine Kirchenspalter mehr.

Kommen wir jetzt zurück zum Problem der Identifizierung der Altgläubigen mit russischen Sekten. »Meyers enzyklopädisches Lexikon« unterscheidet trotzdem die »ritualistisch geprägte Bewegung der Altgläubigen (Raskolniki)«¹¹ von den Sekten orthodoxer Abstammung. Das »Deutsche Wörterbuch« der Gebrüder Grimm bezeichnet die Gruppe der Altgläubigen als Kirche: »... die altgläubige Kirche, wo sie nur gegen den ersten Anlauf der Reformation stehen geblieben«.¹² Aber überwiegend ordnen die deutschen Nachschlagewerke die Altgläubigen direkt oder indirekt den Sekten orthodoxer Abstammung zu.¹³ Sogar die Sonderausgabe von Johannes Gründler¹⁴ macht keinen Unterschied zwischen den Begriffen »Altgläubige Kirche«¹⁵ und »Orthodoxe Sekten«.¹⁶ Unter letztere subsumierte die russische Religionswissenschaft die Altgläubigen nie.

⁸ *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Bd. 1, 465.

⁹ *Brockhaus Enzyklopädie* (24 Bd.), 18. Auflage, Bd. 8, Mannheim, 66.

¹⁰ *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von HUBERT JEDIN, Bd. 5, Freiburg 1970, 215.

¹¹ *Meyers enzyklopädisches Lexikon* (25 Bd.), Mannheim 1971, 498.

¹² JACOB und WILHELM GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Nachdr., Bd. 1, München 1991, 272.

¹³ Das Französische »*Dictionnaire de spiritualité*« verwechselt auch manche Sekten orthodoxer Abstammung mit den Altgläubigen. Siehe: *Dictionnaire de spiritualité*, Tome XIII, Paris 1988, 127–134.

¹⁴ JOHANNES GRÜNDLER, *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten*, Freiburg 1961.

¹⁵ Ebd., Bd. 1, 76.

¹⁶ Ebd., Bd. 2, 1030ff.

Hier konnte man immer, auch in der letzten Zeit, die Begriffe »Zerkoff« (Kirche), »Denominatia« und »Ssekta« (Sekte) theoretisch unterscheiden. Dem Westen, wo schon lange die Freiheit des Bekenntnisses und eine reife Demokratie existieren, ist dieser Unterschied vielleicht nicht so wesentlich. Doch in Rußland, vor allem in der ehemaligen UdSSR, befanden sich die Sekten immer in der schlechteren Lage. In der UdSSR praktizierte man eine Hierarchie der Privilegien, wenn man so sagen darf, im System der gemeinsamen Eigenmächtigkeit in bezug auf unterschiedliche religiöse Vereinigungen. Auch jetzt ist die russische orthodoxe Kirche privilegierter als andere Religionen.

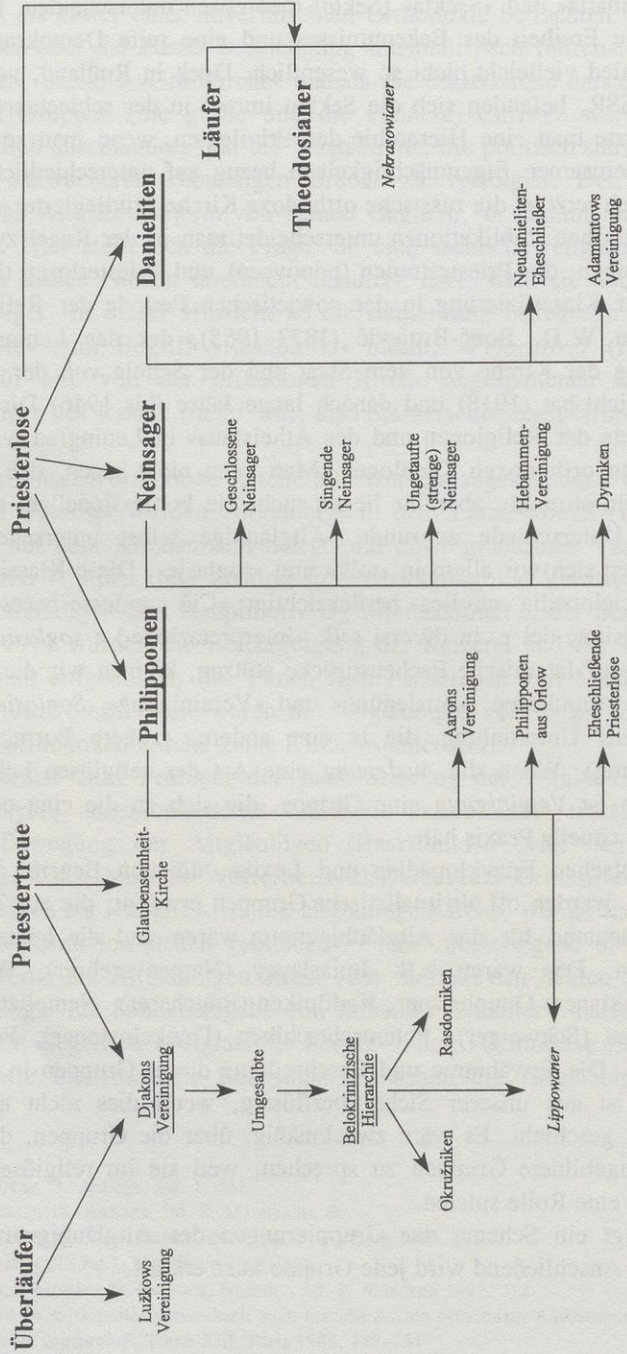
In deutschen Publikationen unterscheidet man in der Regel zwei Hauptstrukturen der Altgläubigen: die Priestertreuen (popovcen) und Priesterlosen (bespopovcen). Ursprünge dieser Klassifizierung in der sowjetischen Periode der Religionswissenschaft stammen von W.D. Bonč-Brujevič (1873–1955), der das Leninsche Dekret »Über die Trennung der Kirche von dem Staat und der Schule von der Kirche« vorbereitet und verwirklicht hat (1918) und danach lange Jahre (bis 1946) Direktor des »Museum der Geschichte der Religionen und des Atheismus« in Leningrad war. Er entlehnte sie den russischen orthodoxen Theologen. Man kann nicht sagen, daß eine solche Klassifizierung nicht stimmte, aber ihr liegen nicht die konfessionellen, sondern organisatorisch-rituelle Unterschiede zugrunde. Altgläubige selbst unterscheiden sich anders und unterteilen sich vor allem in »tolk« und »soglasie«. Diese Klassifizierung wird z.B. von der »Enciclopedia cattolica« berücksichtigt: »Ciò condusse necessariamente alla progressiva divisione del r. in diversi *tolk* (>interpretazione<) e *soglasie* (>concordia<).«¹⁷ Wenn wir uns auf lateinische Fachausdrücke stützen, können wir die entsprechende deutsche Version formulieren: »Auslegung« und »Vereinigung«. *Soglasie* (Vereinigung) ist eine strukturelle Unterteilung, die in eine andere, größere Formierung hineinreicht: *tolk* (Auslegung). Wenn die *Auslegung* eine Art der religiösen Lehre im Altgläubigentum ist, dann ist *Vereinigung* eine Gruppe, die sich an die eine oder die andere altrechtgläubige rituelle Praxis hält.

In deutschen Enzyklopädien und Lexika, die den Begriff Altgläubige (Raskolniki) erklären, werden oft altritualistische Gruppen erwähnt, die zur Zeit ihrer Existenz nicht sehr bedeutend für das Altgläubigentum waren und die heute überhaupt nicht mehr existieren. Das waren z.B. Imjaslavcy (Namenverehrer), Wozdychancy (Seufzer), Habbakukianer, Onuphrianer, Kadilniki (Räucherer), Nemoljachen (Nichtbeter), Molt-schalniki (Schweiger), Potemschtschiken (Dunkelmänner), Podreschetniki (Kapitonen) u.a. Die Erwähnung und Beschreibung dieser Gruppen in modernen Nachschlagewerken ist aus unserer Sicht überflüssig, wenn dies nicht aus rein geschichtlichen Gründen geschieht. Es wäre zweckmäßig, über die Gruppen, die überlebt haben, oder über neugebildete Gruppen zu sprechen, weil sie im religiösen Leben des modernen Rußland eine Rolle spielen.

Es folgt ein Schema der Gruppierungen des Altgläubigentums in der ehemaligen UdSSR. Anschließend wird jede Gruppe kurz erklärt.

¹⁷ *Enciclopedia cattolica*, Bd. X, Città del Vaticano 1953, 535.

Struktur des Altgläubigentums



Altritualistentum, Altgläubigentum (Staroobradčestwo) ist die allgemeine Bezeichnung der religiösen Strömungen der russischen orthodoxen Kirche, die 1650 die Kirchenreformen des Patriarchen der russischen orthodoxen Kirche Nikon abgelehnt haben. Der Widerstand betraf nur die rituelle Reform und kritisierte im Kern, daß die kultischen Neuerungen alleine durch die Macht des Patriarchen und nicht durch das Landeskonzil sanktioniert wurden. Dadurch wurde die Kirche dem monarchistischen Staat unterworfen und vor allem in ihrer Autonomie (in der sogenannten »Sobornost'«) getroffen. Die Spaltungen in der russischen Orthodoxie gingen von denjenigen aus, die mit der Kirchenreform unzufrieden waren. Sie wurden von dem Protopopen Avvakum (Habba-kuk) geführt. Ernster wurde es, als die Spaltung begann, die breitesten Schichten zu betreffen: das Bojarentum, die Adeligen, reiche Kaufleute und Bauern. Die oppositionelle Stimmung, die sowohl gegen die Verstärkung der absolutistischen Macht als auch gegen die Verstärkung der Leibeigenschaft gerichtet war, kam in der Lehre über die Herrschaft des Antichristen in der »Welt« (russ: »Mir« — im Sinne von: Laientum) zum Ausdruck. Sie erfuhr keinen wesentlichen Wandel, auch nicht in der Zeit der Sowjetregierung. Die Altgläubigen wurden in der Regel von der Regierung verfolgt und deswegen gezwungen, sich in den wenig bewohnten, schwer zugänglichen Orten des russischen Reichs niederzulassen. Sehr viele von ihnen sind ins Ausland, vor allem nach Kanada ausgewandert. Das Altgläubigentum zerfiel von Anfang an in einzelne Richtungen, Auslegungen und Vereinigungen.

Die *Überläufer* (Beglopovocvy) bilden eine der ältesten Richtungen des Altgläubigentums, und Ausgangspunkt für die Entstehung der Strömung der Priestertreuen. Sie haben sich Ende des 17. Jahrhunderts herausgebildet. Überläufer lehnten das Priestertum ab, akzeptierten aber die Geistlichen, die sie aus der orthodoxen Geistlichkeit der nikonianischen Kirche herüberlockten. Von diesen geistlichen Überläufern wurde der Name der Überläufer abgeleitet: »Beglopovocvy«. Die Überläufer haben die Glaubenslehre der russischen orthodoxen Kirche behalten, entfernten sich aber von ihr — wie auch andere Richtungen des Altgläubigentums — in der Praxis des Kultes. Aber auch innerhalb der neuen Gemeinde gab es Unterschiede im Kultverständnis, so daß sie sich noch einige Male teilte und damit neue Auslegungen und Vereinigungen entstanden. 1923 gründeten die Überläufer, die sich weigerten, die Leitung der Weißkrinizischen Hierarchie anzuerkennen, eine eigene Hierarchie mit einem Erzbischof und einem eigenen geistlichen Zentrum in Novosybkov, Kreis Brjansk. Sie nennen sich »Altorthodoxe Kirche«. Überläufer sind unter anderem in Transbaikalien, im mittleren Wolgabiet und im Brjanskgebiet verbreitet.

Das *Priestertreue Altgläubigentum* (Popovcy, Popovščina) ist eine der grundlegenden Richtungen des Altritualistentums. Die Kernpunkte der Glaubenslehre und des Kultes basieren auf der offiziellen Orthodoxie. Ursprünglich entstand diese Richtung im Inneren des Überläufer-Altgläubigentums. Die Priestertreuen besitzen große Zentren: Kerženez und Starodubje in der Umgebung der Stadt Tčernigov, mit Klöstern, Kirchen und Kapellen; dann Wetka, Irgis und den Rogožski-Friedhof in Moskau. Die Priestertreuen akzeptieren die Ordination und die Durchführung der sieben orthodoxen Sakra-

mente ebenso wie die traditionelle orthodoxe Hierarchie. Im Gegensatz zu den Priesterlosen bezeichneten die Priestertreuen die nikonianische Kirche und Geistlichkeit als Ketzerei, aber nicht als vom Antichrist geschaffene »falsche Kirche«. Die Streitigkeiten mit der nikonianischen Kirche betreffen die rituelle Seite.

Im 18. und 19. Jahrhundert spaltete sich infolge der Gegensätze, die innerhalb des Priestertreuenaltgläubigentums wegen der Einstellung zur weltlichen und offiziellen kirchlichen Regierung und wegen der Einstellung zu der Ordination entstanden waren, eine Reihe neuer Vereinigungen ab: Djakons Vereinigung, Umgesalbte, Lužkows Vereinigung und die Weißkrinizische und die Belowodsche Hierarchie. Die Weißkrinizische Hierarchie, die von der Rogožski-Friedhofsgemeinde anerkannt wurde, übernahm später die Leitung im Priesterlosen Altgläubigentum und bekam den Namen Altorthodoxenerzepiskopat von Moskau und ganz Rußland mit geistigem Zentrum in Moskau.

Die *Glaubenseinheit-Kirche, Glaubenseinheit* (Edinowerčeskaja Zerkow, Edinowerie) ist eine der Richtungen im Altgläubigentum, die sich der Priestertreuen Kirche anschlossen. Die Glaubenseinheit oder die Glaubenseinheit-Kirche entstand im Jahre 1880 infolge eines Abkommens zwischen den gemäßigten Kreisen des Altgläubigentums, die an einem Konflikt mit der Regierung und der offiziellen russischen orthodoxen Kirche nicht interessiert waren. Das Ergebnis dieses Abkommens war, daß die Einheitsgläubigen sich dem Synod unterwarfen, ihr Gottesdienst aber nach altgläubigen Regeln abgehalten wurde. Die offizielle Kirche nahm dieses Abkommen mit dem Ziel an, später unter Zwang die Altgläubigen aus anderen Gemeinden zur Glaubenseinheit bekehren zu können, vor allem Mitglieder der Preobraženski- und Rogožski-Friedhofsgemeinden in Moskau und am Irgis. Die Gemeinden, die zwangsweise errichtet wurden, zerfielen sehr schnell, und die Gläubigen kehrten zu ihren alten Ansichten zurück. Zur Zeit gibt es sehr wenige Vertreter der Glaubenseinheit.

Die *Belokrinizische Hierarchie* (Belokrinickaja Ierarhija) ist eine 1846 entstandene alt-ritualistische Kirche der Priestertreuen. Ihre Geschichte ist mit der Tätigkeit der Gemeindeleitenden der russischen Umsiedler im Dorf Belaja Kriniza (»Weißbirdener Topf«) im Österreichischen Galizien verbunden. Sie versuchten den Metropoliten Ambrosius, der das Bosnien-Saraevsche Metropolland leitete, zum Übergang in das Altritualistentum zu gewinnen. Dieser Versuch hatte Erfolg, weil nicht nur die Weißkrinizische, sondern auch viele andere Gemeinden der Priestertreuen (unter anderen auch die größte, die Rogožski-Friedhofsgemeinde der Umgesalbten in Moskau) sich von der Nikonianischen Kirche ablösen wollten. Statt dessen wollten sie eine eigene Hierarchie stiften, die ihnen das kanonische Recht gäbe, sich in die Ordination einzuweihen. Während des Aufbaus der Weißkrinizischen Hierarchie wurde ihr geistliches Zentrum 1853 nach Moskau verlegt. Die heutzutage als Altritualistische Erzbischofswürde von Moskau und ganz Rußland bekannte Hierarchie besitzt eine Reihe von Eparchien, die von Bischöfen geleitet werden. Die Eparchien umfassen ungefähr 150 religiöse Gemeinden in verschiedenen Gebieten der ehemaligen UdSSR. Die Hierarchie ist verlegerisch tätig.

Die *Okružniki* (Okružniki) bilden eine Strömung unter den Priestertreuen, die der Weißkrinizischen Hierarchie angehört. In Fragen der Glaubenslehre und des Kultus sind sie der russischen Orthodoxie besonders nahegekommen. Im »Bezirksepistel« (»Okružnoe poslanie« – daher kommt der Name) Anfang der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts haben sie von einer Reihe der Bestimmungen, die die Russische Orthodoxe Kirche besonders kritisierte, öffentlich Abstand genommen.

Okružniki sind in der ehemaligen UdSSR weit verbreitet: in Moskau und Umgebung, im Wolgo-Wjatkagebiet, am Don, im Nordural, in Westsibirien, im Tčernigovgebiet und in der Republik Moldova.

Rasdorniken (Rasdorniki – »Rasdor«: Zwietracht) bilden eine Strömung, die zur Weißkrinizischen Hierarchie gehört. Die Glaubenslehre und der Kultus dieser Gruppe sind der russischen Orthodoxie sehr nahe. Die Rasdorniken haben aber den »Bezirksepistel«, in dem ein Teil der Vertreter der Weißkrinizischen Hierarchie die Ablehnung einer Reihe für die offizielle Kirche unzulässiger Bestimmungen angekündigt hat, nicht unterschrieben. So ist es auch zu einem anderen Namen für sie gekommen: »Antiokružniki«. Die Rasdorniken sind in Moskau und seinem Umland, in Tatarstan und im Süden der Ukraine verbreitet.

Die *Djakons Vereinigung* (Djakonovo soglasie) ist eine Strömung des Altgläubigentums, die sich von den Priestertreuen und Überläufern abgesondert hat. Diese Vereinigung hat sich Anfang des 18. Jahrhunderts am Fluß Kerženez herausgebildet. Sie wurde von T.M. Lyssenin gegründet, erhielt aber den Namen ihres aktiven Mitgliedes A. Djakon. Die Djakons Vereinigung ist eine der gemäßigtsten Richtungen der Priestertreuen. Für sie ist eine loyale Haltung der Leitung gegenüber der weltlichen und der kirchlichen Macht charakteristisch. Zur Zeit ist diese Gemeinde nicht sehr groß. Ihre Mitglieder leben in einzelnen Kreisen im zentralen Teil Rußlands.

*Umgesalbte*¹⁸ (Peremasancy) heißt eine der Vereinigungen der Überläufer, die sich als Ergebnis einer Spaltung in der Djakons Vereinigung gebildet haben. Ihren Namen hat sie aufgrund der Tatsache, daß zu ihr übertretende Popen umgesalbt wurden. Das Zentrum der Umgesalbten wurde 1771 der Rogožski-Friedhof in Moskau. Nach der Anerkennung in der Rogožskischen Gemeinde der Weißkrinizischen Hierarchie traten die Umgesalbten in die Strukturen dieser Hierarchie ein, und ihr geistliches Zentrum wurde 1853 das allgemeine geistliche Zentrum der Altgläubigen Erzbischofswürde von Moskau und ganz Rußland, das bis heute existiert.

Die *Lužkows Vereinigung* (Lužkovo soglasie) ist eine Abzweigung der Überläufer, die um die zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts im Vorort Lužki bei Starodub entstanden ist. Die Lužkowaner akzeptierten nur die Geheime Ordination, die unabhängig

¹⁸ »Umsalben« ist die wörtliche Übertragung des Verbs »Peremasancy«; es bedeutet »neu und auf andere Weise – mit dem ursprünglichen orthodoxen Ritus und der ursprünglichen orthodoxen Bedeutung – salben«.

von bürgerlicher und kirchlicher Macht war. Außerdem schafften sie das Zarengebet ab und verboten, Eid und Militärdienst zu leisten. Ihr Radikalismus äußerte sich also in der Ablehnung jeglicher Unterstützung der offiziellen Mächte. Die Zahl der Vertreter der Lužkowschen Vereinigung ist nicht groß. Sie leben in kleinen Gruppen in einzelnen Orten der ehemaligen UdSSR.

Das *Priesterlose Altgläubigentum* (Bespopovcy) ist eine der wichtigsten Richtungen im Altgläubigentum. Es ist in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden und dann wiederum in eine Reihe von Vereinigungen und Auslegungsrichtungen zerfallen. Diese Richtung entwickelte sich ursprünglich im Norden Rußlands und vor allem unter den Bauern, die aus der Leibeigenschaft in die Randgebiete Rußlands flüchteten. Die Priesterlosen lehnten die kirchliche Hierarchie ab und erklärten religiöse Rituale für überflüssig. Trotzdem behielten sie zwei Sakramente: die Taufe und die Beichte. Die Ablehnung der Geistlichkeit spiegelte sich im Namen wider (Bespopovcy: »ohne Priester«, Priesterlose). Für die Priesterlosen ist Chiliasmus und Asketismus charakteristisch. Der Chiliasmus entwickelte sich nicht nur als Erwartung des tausendjährigen Reiches Christi, sondern auch als Lehre vom Antichristen, wobei die radikale Richtung die existierende Macht mit der irdischen Verkörperung der Macht des Antichristen identifiziert. Die gemäßigeren Priesterlosen dagegen, die sich mit der existierenden Macht abfinden, lehnen es ab, in ihr das »Reich des Antichristen« zu sehen, der nach ihrer Überzeugung noch nicht erschienen ist.

Die Priesterlosenkirche sammelte über die Zeit ihrer Existenz eine Menge von Literatur über dogmatische Fragen und danach auch immer mehr Literatur über Fragen der Einrichtung des gemeinschaftlichen und privaten Lebens und der Einstellung zur Macht. Im kommunistischen Regime galt die Bereitschaft der Priesterlosen zur nur formalen Unterwerfung unter die Gewalt als schädlich für die »kommunistische Erziehung«. Deshalb führte die Kommunistische Partei im Rahmen der sogenannten atheistischen Arbeit einen Kampf mit dem Priesterlosen Altgläubigentum. Es existieren einige Gemeinden der Priesterlosen mit dem Höchsten Altgläubigenrat an der Spitze.

Danieliten, Weißmeerküsten-Auslegung (Pomorskij tolk): Diese Auslegung ist eine der gemäßigten Strömungen der Priesterlosen. Sie ist Ende des 17. Jahrhunderts entstanden, als D. Wikulow und die Gebrüder Denisow am Fluß Wyga (Weißmeerküstengebiet) die erste Gemeinde der Pomorzen gründeten. Die Wyga-Gemeinde ist eine der größten Gemeinden der Priesterlosen geworden. 1706 entstand nicht weit von dieser Gemeinde am Fluß Lexa noch eine Frauengemeinde. Die Weißmeerküstenbewohner, die meistens sehr wohlhabend waren, hielten sich nicht lange von der offiziellen weltlichen und kirchlichen Gewalt fern. Das beweist das wichtigste dogmatische Dokument der Wyga-Gemeinde »Antworten aus der Weißmeerküste« (1722), das die Gemeindeglieder darauf verpflichtete, diese Gewalt anzuerkennen, und in dem eine Abweichung von den Grundprinzipien der ursprünglichen Priesterlosen merklich ist. 1738 wurde das Zarengebet von den Weißmeerküstenbewohnern anerkannt. Ferner wurde die Dogmatik der Weißmeerküstenbewohner rationalistischer.

Gläubige aus anderen Richtungen des Altgläubigentums, die zur Weißküstengemeinde stießen, waren hauptsächlich reiche Leute. Heute leben verschiedene Gruppen der Pomorzen unter anderem im Ural, am Don, im Mittleren Wolgagebiet, in Westsibirien, in Weißrussland und im Pribaltikum.

Adamantows Vereinigung (Adamantovo soglasie, Adamantovy) stellt eine der Vereinigungen der Weißmeerküstenauslegung dar. Sie entstand Anfang des 18. Jahrhunderts. Ihre Lehre über das Eintreffen des Antichristen und seines Reiches in der Welt unterschied sich von der der gemäßigten Weißmeerküstenbewohner, wobei unter »Antichrist« zu verschiedenen Zeiten sowohl bestimmte historische Personen (Patriarch Nikon, Peter der Große) als auch die offizielle Regierung verstanden wurden. Um die Absichten des Antichristen nicht zu unterstützen, lehnten die Adamantowianer offizielle Papiere, Geld und andere Wertsachen als Symbole der Macht ab. Neue Mitglieder, die sich ihnen anschlossen, taufte sie um, um sie sozusagen von der Sünde, mit dem Antichristen Kontakt gehabt zu haben, zu reinigen. Vertreter der Adamantowianer trifft man heute in Sibirien, im Wolga-Gebiet und im Pribaltikum.

Läufer, Wahrhaft-orthodoxe Christen-Wanderer, Wanderer-Auslegung (Begunskij tolk, Stranničeskij tolk, IPHS) – eine Strömung im Altgläubigentum der Priesterlosen: Sie ist Ende des 18. Jahrhunderts entstanden und hat viele andere Namen: pustynniki (Wüstenleute), skrytniki, golbeschniki. Die Altgläubigen dieser Strömung nennen sich wahrhaft-orthodoxe Christen-Wanderer, auf russisch abgekürzt: IPHS.

Als Begründer dieser Auslegung gilt Jevfimij, ein Deserteur aus der Zarenarmee, der gegen die Leibeigenschaft und die Reformen von Peter dem Großen aufgetreten war. Er verlangte von seinen Gesinnungsgenossen einen Bruch mit der »Gesellschaft des Antichristen«. Die Wanderer-Auslegung verbreitete sich hauptsächlich unter den Bauern vorzugsweise in den nördlichen Regierungsbezirken Rußlands, im oberen Wolga-Gebiet und in Sibirien. Läufer gehören zu den demokratischsten Bewegungen im Altgläubigentum. Die Begunen predigten die allgemeine Gleichheit und forderten die Menschen auf, für das »Erretten der Seele« die Städte zu verlassen und in die »Wüste« zu ziehen, um sich vor der Regierung zu verbergen. Im früheren Stadium des Wanderns predigten sie einen baldigen Weltuntergang. Ihre feindselige Einstellung gegenüber dem Staat fand ihren Ausdruck in der Ablehnung aller Zeichen einer persönlichen Abhängigkeit von ihm: Pässe und anderer Papiere wurden als »offensichtliche Zeichen des Antichristen« ebenso abgelehnt wie Steuerzahlungen und Militärdienst. In der Mitte des 19. Jahrhunderts fand diese Auslegung große Anerkennung, zu diesem Zeitpunkt aber wurde der Aufruf zum ewigen Wandern leiser, und es gab immer mehr Leute, die trotz des Wandergelübdes sesshaft wurden und Bethäuser und Klausen einrichteten. Nur noch kurz vor dem Tod mußten sie sich verstecken. Die Mehrheit der Vertreter des Beguentums lebt im Nordural, im Mittelwolga-Gebiet, in Ostsibirien, Westkasachstan und in Weißrußland.

Theodosianer, Theodosiussche Auslegung (Fedosseevskij tolk): Theodosianer sind eine radikale Strömung der Priesterlosen. Sie entstanden auf der Basis der Gemeinde, die

Ende des 17. Jahrhunderts von Theodosius Vasiljev gegründet worden ist. 1771 entstand in Moskau die Preobraženski-Friedhofsgemeinde, die vom Kaufman Kovylin während der Pest-Epidemie gegründet worden ist und zum allgemeinen russischen Zentrum der Theodosiusschen Auslegung wurde. Dieses Zentrum hat bis heute die Leitung über alle theodosianischen Gemeinden inne.

Theodosianer sind grundsätzliche Gegner des Ehesakraments, was ihnen auch den Namen Ehelose verschaffte. Für sie ist auch ein strenger Asketismus und eine unveröhnbare Einstellung gegenüber der orthodoxen Kirche charakteristisch. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts geschah eine Schichtung innerhalb der Theodosiusschen Auslegung, die dazu führte, daß sie in eine Reihe von Vereinigungen zerfiel. Manche Gläubige schlossen sich wieder den Gemeinden der Weißmeerküstenauslegung an, die anderen gingen in die Gemeinden der Einheitsgläubigen über, aber bestimmte beträchtliche Gruppen der Theodosianer sind bis jetzt erhalten. Sie behielten ihre Gemeinden in Weißrußland, im Pribaltikum und in einer Reihe der zentralen Landkreise im europäischen Teil Rußlands.

Philipponen, Philippsche Auslegung (Filippovskij tolk, filippovcy) – eine der Strömungen im Altgläubigentum, die zu den Priesterlosen gehören und sich von der Weißmeerküstenauslegung abgesondert haben. Als Datum der Entstehung gilt das Jahr 1737, als Mönch Philipp mit einer Gruppe von Gesinnungsgenossen gegen das Zarengebet während der Gottesdienste der Weißmeerküstenbewohner aufgetreten ist. Die Philipponen bildeten eine Siedlung am Fluß Umba, wohnten dort in den Klausen, d.h. in den Klöstern, die in unbewohnten Gebieten gebaut wurden. Philipponen zeichnen sich durch einen extremen Fanatismus aus. Zum Beispiel zogen es Philipp selbst und seine 70 Anhänger vor, sich in ihrer Klausen selbst zu verbrennen, als sich einer Kriegstruppe der Regierung zu ergeben. Die Lebensweise der Philipponen ist sehr streng und asketisch. Die moderne Gesellschaft erklären sie zum »Königreich des Antichristen«. Um aus diesem Reich in das Himmelreich zu entkommen, sind alle Mittel recht – einschließlich Selbstmord und Selbstverbrennung. Strenge Lebensweise und rituelle Regeln sind durch organisatorische Strenge ergänzt, vor allem betrifft das die Aufnahme in die Gemeinden. Die Zahl der Anhänger dieser Auslegung ist nicht groß. Sie bewohnen vor allem nördliche Gebiete Rußlands und das Orlov-Gebiet.

Philipponen von Orlov (orlovskije filippovcy): eine der Abzweigungen der Philipponischen Auslegung im Orlov-Gebiet, die sich wegen ihrer Abneigung gegen den extremen Fanatismus und Asketismus von der ursprünglichen Organisation abgesondert haben. Die Entstehung wird ungefähr auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts datiert.

Eheschließende Priesterlose (Bračnye bespopovcy) gehören zu einer Abzweigung der Priesterlosen-Philipponen, die sich in Abgrenzung von den Extremen und der religiösen Praxis der ursprünglichen Auslegung der Philipponen entwickelt hat. Diese Abzweigung zählt zur Kategorie der Eheschließenden im Altgläubigentum, das heißt, daß sie akzeptieren das Sakrament und die Institution der Ehe akzeptieren. Sie bewohnen nördliche Gebiete des europäischen Teils Rußlands und andere Gebiete.

Aarons Vereinigung (Aaronovo soglasie) ist eine Strömung, die sich im Altgläubigentum von der Philippschen Auslegung abgesondert hat. Ihren Namen bekam diese Vereinigung von ihrem Begründer Aaron Žukov, einem Kleinbürger aus Jaroslav. Aaronianer lehnten extreme, asketische Normen des religiösen Lebens ab und akzeptierten die weltliche Ehe. Sie bewohnen manche nördlichen Gebiete Rußlands.

Neinsager, Erlöser-Auslegung (Spasovskij tolk, spasovščina): eine äußerst fanatische Strömung im Priesterlosenaltgläubigentum, entstanden Ende des 17. Jahrhunderts im Kerenezwald. Lehrer dieser Auslegung lehrten ihre Gläubigen, Selbstmord und Selbstverbrennung sei der Weg, aus dem Königreich des Antichristen zu entkommen. Die Glaubenslehre der Spasen sagt, daß der Antichrist alle Sakramente vernichtet hat, und deswegen ist es nicht möglich, Gottes Gnade mit den unwahren ritualistischen Methoden zu verdienen. Es bleibt nichts anderes übrig, als auf die Gnade des Spas'es (d.h. des Erlösers, Christi) zu hoffen und ihn anzubeten, da der Weg zur Rettung nur ihm bekannt ist. Vertreter der Erlöserauslegung wurden für ihre Ablehnung der orthodoxen Geistlichkeit, der Erteilung des Segens, der Sakramente, des Abendmahls, der Tempel usw. als Neinsager bezeichnet. Vertreter der Erlöserauslegung sind hauptsächlich nordöstlich und südöstlich von Moskau, im Ober- und Mittelwolga-Gebiet verbreitet.

Hebammen Vereinigung, Selbsttäufer (Babuschkino soglasie, samokresčeny): eine der Richtungen der Erlöserauslegung im Priesterlosenaltgläubigentum. Sie war im Mittelwolga-Gebiet stark verbreitet. Diese Organisation ist relativ gemäßigt in ihren Ansichten. Vertreter dieser Vereinigung lehnen das Ordinationssakrament ab und erlauben den Laien, die religiösen Bräuche (Taufe, Ehe, Krankensalbung) durchzuführen. Ihren Namen erhielten sie deswegen, weil sie Erwachsene getauft haben, die Kinder aber von den Hebammen taufen ließen. Sie leben im zentralen Teil Rußlands und im Mittelwolga-Gebiet.

Ungetaufte (strenge) Neinsager (nekresčjonnaja/strogaja/netovščina) sind aus der Entwicklung und dem Zerfall der Erlöserauslegung entstanden. Sie bilden deren extremste Organisation. Ungetaufte Neinsager lehnen nicht nur Sakramente, sondern auch alle Bräuche (Taufe, Verlobung usw.) ab. Vertreter dieser Organisation leben im zentralen Teil Rußlands.

Singende Neinsager, Neuerlöserauslegung (Novospasovščina, pojuščaja netovščina) sind gemäßigt aus der Erlöserauslegung hervorgegangen. Die Glaubenslehre dieser Auslegung ist der Glaubenslehre der Priestertreuen ähnlich: Ihre Vertreter erlauben ihren Lehrern, Gottesdienst, Taufe und Ehesakramente durchzuführen. Anhänger dieser Strömung sind in zentralen Gebieten Rußlands und im Mittelwolga-Gebiet verbreitet.

Geschlossene Neinsager (Gluhaja netovščina) sind ebenfalls eine gemäßigte Strömung in der Erlöserauslegung. Ihre Glaubenslehre stimmt fast genau mit der Glaubenslehre der Priestertreuen überein. So z.B. erklärten Vertreter der geschlossenen Neinsager,

daß es für sie möglich sei, die Taufe und Ehesakramente in der orthodoxen Kirche durchzuführen. Anhänger dieser Strömung trifft man in den zentralen Gebieten Rußlands und im Mittelwolga-Gebiet.

Die *Dyrniken* (Dyrniki) bilden eine ganz extreme Entwicklungsstufe innerhalb der Erlöserauslegung. Sie lehnen alle orthodoxen Sakramente ab und lassen keinerlei Rituale zu. Ihren Namen bekamen die Dyrniken (»Dyra«: Loch) wegen eines Brauches, sich beim Beten einem Loch in der östlichen Wand der Hütte zuzuwenden. Vertreter dieser Gemeinde trifft man in zentralen Gebieten Rußlands.

Die *Nekrasowianer* (Nekrassowcy) sind eine besondere, ethnokonfessionelle Gruppe der Priesterlosen. Die Gemeinde wurde von einem Anführer der Kosaken, Ignat Nekras (Nekrassow), gegründet – daher auch der Name der Gruppe. Nekrasowianer flüchteten vor der Verfolgung durch die Zarenregierung in die Türkei. Sie wohnten zum Teil in Dobrudža, zum Teil in Kleinasien. Die Gemeinde existierte über 250 Jahre im Ausland, paßte sich aber nicht den Einheimischen an. 1962 zog sie wieder in die Heimat zurück und ließ sich im Gebiet Stawropol' nieder. Inzwischen sind die traditionelle Patriarchenstruktur der Familie und die traditionellen Familienbeziehungen etwas schwächer geworden, beide existieren aber bis heute.

Die *Lippowaner* (Lippowane) bilden eine gemischte Gruppe im Altgläubigentum, zu der sich im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts ein Teil der Vertreter der Priesterlosen, hauptsächlich Philipponen, und zwei Gruppen der Priestertreuen zusammenschlossen. Die Umsiedler kamen in die österreichische Belaja Kriniza aus dem rumänischen Moldau-Gebiet,¹⁹ aus Rußland und aus dem polnischen Wolhynien. In Bessarabien, z.B. im Ort Kuniča, wohnten schon Anfang des 18. Jahrhunderts altgläubige Aussiedler aus dem Mittelwolga-Gebiet, Kasakenrußland und aus westlichen russischen Gebieten. Am Ende des 19. Jahrhunderts zählte die Gemeinde etwa 1200–1400 Köpfe. Die Mehrzahl der Gemeindemitglieder waren Rasdorniken.

Ihren Namen bekam diese Gruppe der Altgläubigen wegen der Umsiedler aus der Siedlung Lippoweny, die zu den Priesterlosen gehörten. Nach einiger Zeit schlossen sich die Einheitsgläubigen aus Dobrudža und 1784 noch ein Dutzend Familien der Priestertreuen aus Tčernobol, die sich an der Wjatka von den Staroduben abgespalten hatten, den Lippowanern an. Beide Strömungen stimmten in der Strenge der Lebensweise, ihrer Kleidung und der Haartracht der Männer überein. Dies war eine Grundvoraussetzung für ihr Zusammenleben. Darauf aufbauend entwickelten sie eine gemeinsame Ablehnung der Eidesleistung, des Militärdienstes und der Pässe, da der Staats-

¹⁹ Die Lage der Altgläubigen in Rumänien war trotz der Verordnungen des Konzils der Altgläubigen in Wasluj erträglich und unabhängig von den altgläubigen Kirchen anderer Staaten. Dieses Reglement beinhaltete Vorschriften über das Gebet für den König, die Durchführung des Gottesdienstes während der rumänischen Nationalfeste, den bürgerlichen Gehorsam und die Pflicht des Militärdienstes. Problematisch dagegen war für die Gemeinde die Forderung der rumänischen Regierung, in der theologischen Praxis der Altgläubigen den gregorianischen Kalender anzunehmen.

stempel in den Pässen als Zeichen des Antichristen gesehen wurde. Die Lippowaner waren eine Basisgruppe, aus der die Weißkrinzische Hierarchie entstand. Sie behielten ihre ethnokonfessionelle Eigentümlichkeit an der Bukowina und in Bessarabien bis heute, obwohl sie in einer andersnationalen Umwelt lebten. Auch ihre strenge Lebensweise behielten sie bei.

Die Vielzahl der existierenden Gruppierungen, deren wichtigste hier vorgestellt wurden, macht deutlich, daß das Christentum in seinen Erscheinungsformen viel reichhaltiger ist, als dies den Christen in Westeuropa, in der Neuen Welt oder in den sogenannten Missionsländern je bewußt geworden ist. In ihm kann man auch Normen und Traditionen begegnen, die im Westen eher als unchristlich angesehen werden – man denke hier etwa an die Stellung zur Selbstverbrennung und zum Selbstmord –, ohne daß man sich dabei darüber im klaren wäre, daß es solches auch innerhalb der christlichen Tradition gibt. Insofern ist die Beschäftigung mit den Altgläubigen kein rein exotisches Interesse, sondern sowohl ein Beitrag zur besseren Kenntnis der religiösen Landschaft in Rußland als auch ein wichtiger Beitrag zur Vielfalt der Ideengeschichte innerhalb des Christentums.

Und speziell zur Frage des Schicksals des russischen Altgläubigentums in der Geschichte des geistigen Lebens seines Landes möchte man mit den Worten des Professors der russischen Akademie der Wissenschaft N.N. Pokrovskij enden: »In den traditionellen Kategorien der Apokalyptik und der Patristik, verheimlicht vor dem Antichrist, erahnten diese Menschen das schreckliche Elend, das in unserem Jahrhundert Rußland zugestoßen ist: die Realität der Revolution, der Kollektivierung und des »entwickelten Sozialismus«. Ohne ... die geheimen Werke der zeitgenössischen Altgläubigen, die von den Machthabern verbrannt wurden und aus der Asche auferstanden sind, ohne ihr Urteil ist das russische geisteswissenschaftliche Denken tragisch unvollständig.«²⁰

Summary

The article draws attention to the variety of old Believers living in Russia. It refers to their still precarious situation and shows to what extent they are differentiated by giving short characterisations of the most relevant groups. The presentation contains the statements of Old Believers in favour of suicide under political persecution, a phenomenon which is so far unknown in western Christianity.

²⁰ N.N. POKROVSKIJ, *Mir staroobradčestva*, Bd. 1: *Ličnost'. Kniga. Tradizija* (Welt des Altgläubigentums, Bd. 1: Persönlichkeit. Buch. Tradition) Moskau-St. Petersburg 1992, 4.

NACHRUF

Kurt Piskaty svd (1932–1995)

»Mission ist nicht notwendig, damit die Menschen zu Gott finden. Aber Mission ist notwendig, damit die Menschen erfahren, daß Gott in Jesus Christus zu ihnen kommt und sie einlädt zur Gemeinschaft mit seinem Sohn, unserem Erlöser. Dann ist Mission imstande, die Gemeinschaft zwischen den Völkern und den Ortskirchen zu einer tieferen Wirklichkeit werden zu lassen: zwischenkirchliche Gemeinschaft, Partnerschaft in der einen Weltkirche.« Mit diesen Sätzen hat Kurt Piskaty in dem kleinen Büchlein »Heute noch Mission«, seiner letzten Veröffentlichung, sein Missionsverständnis umschrieben (K. Piskaty, Heute noch Mission. Ist Christus der einzige Weg zum Heil?, Nettetal 1994, 22). Die Broschüre, die er selber im Manuskript »Mission – Krisen und neue Chancen« nannte, ist wie ein Spiegelbild seiner Art und Weise, die Missionswissenschaft zu begreifen. Er schrieb dann nach der Titelländerung an den Verlag: »Im Titel »Heute noch Mission« würde ich kein Fragezeichen hinzufügen, weil es darum geht, nachzuweisen, daß Mission heute noch sinnvoll ist.« Dieser Versuch, die Sinnhaftigkeit aufzuweisen, ist für ihn bezeichnend.

Die Schrift selbst behandelt die Mission, »wie sie tatsächlich ist, in ihrer konkreten Wirklichkeit«, nicht aber die Geschichte der Mission. Geschichtliche Beispiele werden in einer sehr verkürzten Form, oft nur in einem Halbsatz, geboten. Und ein zweites fällt sofort auf: obgleich ein Abschnitt »Der Begriff »Mission« und ein weiterer »Mission in der Bibel« überschrieben ist, wird nicht die Frage nach der Mission und schon gar nicht nach der Missionswissenschaft gestellt. Eine auffallende Tatsache, die auch bei der Durchsicht der Vorlesungsskripten bestätigt wird. Es wird auch keine eigentliche Missionstheologie vorgelegt, die nach Ziel, Inhalt und theologischer Grundlegung der Mission fragt. In einem Artikel des letzten Jahres über Missionsmotive könnte man den Ansatz zu einer missionstheologischen Reflexion sehen.¹ Aber auch hier wird die mehr aphoristische Art der Darstellung grundsätzlich nicht verlassen.

Das Problem der einheimischen Theologie begleitete von Anfang an seinen Weg und gewann wachsende Bedeutung. Verhältnismäßig früh machte er auf theologische Aufbrüche auf den Philippinen aufmerksam. Eine Kurzdarstellung in deutscher Sprache über »Das Werden einer philippinischen Theologie« veröffentlichte er im Jahre 1975. Er sah in dem Buch von Leonardo N. Mercado »Elements of Filipino Theology« die umfangreichste Darstellung einer einheimischen Theologie auf den Philippinen.²

¹ »Motives for Christian Missionary Activity«, in: *Verbum svd* [= VSVD] 35 (1994) 117–132; »Was sagt die Konzilskonstitution »De Ecclesia« über die Mission?«, in: *Catholica* 8 (Wien, 1965/66) 10–11, 14–18.

² »Philippinische Mentalität – Philippinische Philosophie«, in: *VSVD* 16 (1975) 147–152; »Filipino Philosophy – Stepping Stone for an Indigenous Church«, in: *Worldmission* 26 (1975/76) No. 2, 45–48; »Das Werden einer philippinischen Theologie«, in: *Steyler Missionschronik* [= SMC] 1977, 127–132; »Further Steps Towards a Filipino Theology«, in: *Worldmission* 29 (1978) No. 2, 34–40.

Den Philippinen galt Piskatys Hauptaufmerksamkeit. Sie bildeten neben seinem anfänglichen Interesse an Indonesien einen zweiten geographischen Schwerpunkt der missionswissenschaftlichen Arbeit.³

Seine Promotionsarbeit schrieb er über das katholische Schulwesen auf Flores und Timor. Die Arbeit mit dem Titel: »Die katholische Missionsschule in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien). Ihre geschichtliche Entfaltung und ihre Bedeutung für die Missionsarbeit« (Sankt Augustin 1964) war unter Prof. Thomas Ohm (1892–1962) begonnen worden und wurde von dessen Nachfolger in Münster, Prof. Josef Glazik, weiter betreut. In ihren Umkreis gehören eine Reihe geschichtlicher Arbeiten, so die Festschrift zum 50jährigen Jubiläum der Steyler Missionsarbeit in Indonesien, die er zusammen mit J. Ribéru herausbrachte. Sie enthält seinen umfangreichen Beitrag »Die Entfaltung der katholischen Kirche in Nusa Tenggara (Südost-Indonesien) 1913–1963« und mit viel Fleiß und Sorgfalt angefertigte Missionarslisten und Übersichten über die literarische Arbeit der Missionare.⁴

Daß Indonesien auch weiterhin einer seiner Themenbereiche blieb, beweisen die Veröffentlichungen in den folgenden Jahren, 1961 beginnend mit dem Bericht über die Errichtung der Hierarchie in Vietnam und Indonesien (ZMR 45 [1961] 144–146), dem 1962 eine Untersuchung zur Übernahme der Flores-Timor-Mission durch die Steyler Missionare folgte.⁵

Immer wieder gab Piskaty in Berichten und Übersichten Auskunft zu Indonesien.⁶ Diese Thematik und die der Philippinen erhielt ihre Abrundung durch Übersichten über die Kirche im asiatischen Raum. Das Bild der Kirche in Asien nimmt konkrete Gestalt an in einem Vergleich der Kirchen in Korea und Japan und des Kirchenwachstums in den beiden Ländern.⁷

³ »Im Reich der 7000 Inseln (Philippinen)«, in: SMC 1975, 165–167; »Evangelisierung auf den Philippinen heute«, in: H. WALDENFELS (Hg.), »... denn ich bin bei euch«, Köln-Einsiedeln 1978, 297–307; »Local and Foreign Missionaries – Conflict or Harmony«, in: DIWA 2 (1978) No. 1, 81–98; 400 Jahre Kirche auf den Philippinen. Lehrbrief im »Missionarischen Kurs«, Aachen 1980; »Philippinische SVD-Missionare in aller Welt«, in: SMC 1983/84, 98–99; »The Unity of Evangelization and Human Development as Practiced in the Basic Christian Communities in the Philippines«, in: *Portare Cristo all'Uomo. Congresso del Ventennio dal Concilio Vaticano II*, 18–21 Febbraio 1985, Roma 1985, III: *Solidarietà* 609–614; »Intercultural Experiences of Filipino Missionaries. A Few Reflections«, in: DIWA 14 (1989) 33–37; »Die Kirche auf den Philippinen«, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 138 (1990) 366–371.

⁴ *Nusa Tenggara. 50 Jahre Steyler Missionare in Indonesien, 1913–1963*, Sankt Augustin 1963, 7–93; indonesische Ausgabe: *Nusa Tenggara, setengah abad karya misi SVD*, Ende-Flores 1966; »50 Jahre Steyler Missionare in Indonesien«, in: SMC 1963, 46–48.

⁵ »Verhandlungen zur Übernahme unserer Mission in Indonesien«, in: VSVD 2 (1962) 53–77; »Die Entsendung von Missionaren SVD nach Südostasien und der Einfluß äußerer Gegebenheiten auf ihr apostolisches Wirken«, in: K. MÜLLER, *Missionsstudien*, Kaldenkirchen 1962, 98–106; Msgr. Arnold Verstraelen. Erster Apostolischer Vikar der Kleinen Sundainseln, in: *In Verbo Tuo. Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg, Rheinl. 1913–1963*, Sankt Augustin 1963, 247–257.

⁶ »Zur Geschichte unserer Mission in Indonesien«, in: VSVD 7 (1965) 57–59; »Indonesien (Nusa Tenggara)«, in: SMC 1975, 168–170; »The Work of the Divine Word Missionaries in Indonesia«, in: VSVD 27 (1986) 269–288; »Die Katholische Kirche auf Bali und Lombok«, in: TH. SUNDERMEIER / V. KÜSTER (Hg.), *Das schöne Evangelium. Christliche Kunst im balinesischen Kontext*, Nettetal 1991, 29–36.

⁷ »Das Erscheinungsbild der Kirche in Japan und Korea«, in: SMC 1992/93, 9–16; »Zur Situation der Kirche in Asien«, in: VSVD 14 (1973) 18–25; »Przyszłość Kościoła w Azji«, in: *Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej*, Tom 3, Warszawa 1978, 17–25.

Was in diesem Beitrag mehr indirekt ausgesagt wird, ist in anderen Artikeln unmittelbar greifbar. Neben den Informationen über das Christsein in anderen Kulturen geht es um das Aufweisen von Modellen und christlichen Lebensverwirklichungen, die zur Hilfe beim Verständnis der eigenen Situation werden können. Die gemeinsame Verantwortung für die Botschaft und Anregung wie Anstoß zur missionarischen Struktur der Gemeinde bilden den Hintergrund dieser Veröffentlichungen.⁸ In den letzten Jahren erwuchs ein neuer missionstheologischer Themenkreis, der sich in den Berichten über die philippinische und einheimische Theologie schon ankündigte.⁹ Im Zusammenhang mit der Veröffentlichung des neuen kirchlichen Gesetzbuches (1983) erscheint der Aufsatz »The Process of Contextualization and its Limits«, worin es um die Einordnung und Interpretation der einschlägigen Kanones geht. Der Artikel kommt zu dem Ergebnis, daß der Kodex durchaus zum Werden kontextueller Theologien ermuntere. Es werde aber nicht klar, in welchem Umfang sich diese Theologien von den Modellen westlicher Theologie entfernen können, wenn sie sich in Verbindung mit nichtchristlichen Philosophien und überlieferten Kulturen entfalten. Die Frage müsse jede Ortskirche selber schrittweise beantworten im Zusammenwirken mit der Universalkirche.¹⁰

In seinen Vorlesungen konnte Piskaty immer eine beachtliche Zahl Studenten für Missionsfragen und die Formen der einheimischen Theologie interessieren. Es gelang ihm stets leicht, durch seine Art des Vortrags und durch seinen Charme und Witz für die Sache zu begeistern. Man hörte ihn gerne, und er wurde immer wieder zu Vorträgen und Konferenzen gebeten. Der souveräne Umgang mit dem Stoff sprach an ebenso wie die Vermittlung, die zwar Spannung und Gegensätze aufwies, diese aber nicht stehen ließ. Piskaty suchte und zeigte die zur Harmonie drängende Lösung auf.

Sein wissenschaftliches Erstlingswerk, das wegen seiner Ergebnisse und Folgen für die Beurteilung von Teilen des Werkes Wilhelm Schmidts (1868–1954) von ziemlicher Brisanz war, erregte ein weites öffentliches Interesse.¹¹

⁸ »Missionarische Perspektiven in den Jungen Kirchen der Dritten Welt«, in: *Ordensnachrichten* 17 (1976) 258–277; »Asiatische Mentalität und westliche Welt«, in: *SMC* 1976, 123–128; »Junge Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien«, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 126 (1978) 155–161; »Junge Kirchen in der Dritten Welt – und wir«, in: *Ordensnachrichten* 20 (1979) 441–450; »Der Sonntag der Weltmission in den jungen Kirchen«, in: *MISSIO-pastoral* 3/79, 34–35; »Junge Kirchen in der Dritten Welt. Reflexionen über die aktuelle Situation der Weltkirche«, in: *MISSIO-pastoral*, Sonderdruck Nr. 9, Aachen 1978; »Projektpartnerschaften – Vorzüge und Probleme direkter Hilfen«, in: *MISSIO-pastoral* 2/80, 4–10; »Weltkirche im Kölner Pastoralprogramm«, in: *MISSIO-pastoral* 4/80, 22–25; »Veränderungen in der Weltkirche, und was sie für uns bedeuten«, in: *MISSIO-pastoral* 3/81, 4–6; »Apostolat der Laien. Evangelisationsmodelle auf den Philippinen«, in: L. BERTSCH / F. SCHLOSSER (Hg.), *Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa*, Freiburg i.Br. 1981, 44–61; »Studienreisen zu den Kirchen der Dritten Welt ja, aber wie?«, in: *WERKMAPPE MISSION* (Wien 1982) N. 44, 7–12.

⁹ »Libation in Ghana Christianized«, in: *VSVD* 2 (1960) 197–200; »Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus. Vierte religionstheologische Studientagung in St. Gabriel (6.–8. April 1983)«, in: *ZMR* 67 (1983) 246–251; »Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt«, in: *VSVD* 17 (1976) 107–109; »Bericht über das International Colloquium on Contextual Theology«, in: *VSDV* 20 (1979) 295–300.

¹⁰ *VSDV* 24 (1983) 163–171; »Christ and Human Cultures: Theological Principles for Encounter between Christian Faith and Human Cultures«, in: *DIWA* 1 (1976) No. 1, 47–53; »Mission und Inkulturation in Geschichte und Gegenwart«, in: *Wiener Diözesanblatt* 33 (1992) 25–30.

¹¹ »Ist das Pygmäenwerk von Henri Trilles eine zuverlässige Quelle?«, in: *Anthropos* 52 (1957) 33–48.

* * *

Kurt Piskaty wurde am 26.11.1932 in Wien geboren. Sein Vater Andreas war Bankangestellter und starb 1944. Seine Mutter Anna, geb. David, die für ihn und seine zwei Schwestern sorgte, war Geschäftsfrau. Nach dem Abitur 1950 in Wien trat Piskaty im September 1950 ins Noviziat der Steyler Missionare (Societas Verbi Divini) im Missionshaus St. Gabriel in Mödling bei Wien ein. Nach den philosophischen und theologischen Studien an der Hochschule St. Gabriel empfing er 1957 die Priesterweihe.

Nach dem Studium der Missionswissenschaft an der Pontificia Università Gregoriana in Rom (1958–1960) und der Universität Münster (1960–1963), das er mit dem Lizentiat und der Promotion abschloß, wurde er Generalsekretär der Päpstlichen Missionswerke in Wien (1963–1965). Seit 1964 war er Dozent der Missionswissenschaft an der Hochschule St. Gabriel und seit 1965 ebenfalls Lektor und später Gastprofessor der Missionswissenschaft an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. In den Jahren 1973–1977 war er Dozent der Missionswissenschaft, Religionswissenschaft und orientalischen Philosophie am Divine Word Seminary in Tagaytay (Philippinen). Außerdem gab er während dieser Jahre Kurse in Missionswissenschaft an den Seminaren in Nagoya (Japan), Ledalero (Indonesien), Pune (Indien), Vigan (Philippinen) und Davao (Philippinen). Anschließend (1978–1981) war er Leiter des Pastoralreferates beim Internationalen Missionswerk MISSIO in Aachen, wo er auch für die Zeitschrift »MISSIO-pastoral« verantwortlich war. 1981 und 1982 nahm er Lehraufträge in Tagaytay (Philippinen) und in Melbourne (Australien) wahr. Seit 1982 nahm er seine Dozententätigkeit in Missionswissenschaft an der Hochschule St. Gabriel und an der Universität Wien wieder auf. Außerdem war er 1983–1989 Provinzial der Österreichischen Provinz der SVD. Im Herbst 1992 wurde er Direktor des »Steyler Missionswissenschaftlichen Institutes« in Sankt Augustin, behielt aber die Vorlesungsverpflichtungen in St. Gabriel und an der Universität Wien für das Wintersemester bei. Für seinen Vorgänger Karl Müller veröffentlichte er zu dessen 75. Geburtstag eine Festschrift.¹²

So unerwartet und plötzlich sein Tod am 24.01.1995 für alle kam, er überraschte ihn nicht unvorbereitet. Seit längerer Zeit wußte er um die bedrohliche gesundheitliche Situation. Er sprach wiederholt davon, daß er plötzlich tot umfallen könne. Er war ruhig dabei, machte weiter kein Aufhebens und ging seinen Aufgaben nach.

Man hat mit Bedauern ausgesprochen, daß er nicht mehr und weitere größere Arbeiten veröffentlicht hat. Persönliche Erfahrung und in langen Jahren erworbene Kenntnis hätten ihn dazu befähigt. Was ihn daran hinderte, lag in seiner gesunden Selbstkritik und seiner Persönlichkeit begründet. Zu den mehr in seinem Charakter begründeten Hemmnissen kamen noch solche der Sache hinzu, nämlich die Verpflichtung des Lehrens der Missionswissenschaft, der Verwaltung und der Dienste an der Ordensgemeinschaft. Was er tun wollte und was ihm wichtig erschien, dazu war er

¹² K. PISKATY / H. RZEPKOWSKI (Hg.), *Verbi Praecones. Festschrift für Karl Müller SVD zum 75. Geburtstag*, Nettetal 1993.

stets bereit. Es ging ihm um die Vermittlung der Mission und des Christseins in missionarischer Dynamik an die Studenten und an die Kirche in seinem Umfeld. Die Gemeinde Jesu Christi lebt nicht nur nach innen, sondern auch als nach außen wirkendes Licht, Salz und Sauerteig (Mt 5,13-16; 13,33).

St. Augustin

Horst Rzepkowski

Buchbesprechungen

Amîn, Qâsim: *Die Befreiung der Frau.* Bearbeitet und eingeführt von Smail Balić (Religionswissenschaftliche Studien 20) Echter / Würzburg; Oros / Altenberge 1992; 129 S.

Aus dem Kreis der Schüler Muhammad Abduhs geht die programmatische Schrift hervor, die 1899 in Kairo in arabischer Sprache erschien. Ihr folgte ein Jahr später »Die neue Frau«, ebenfalls von Qâsim Amîn verfaßt. Die reformerischen Gedanken dieses Schriftgelehrten, die an Aktualität bis heute nichts eingebüßt haben, für die europäische Diskussion zugänglich zu machen, ist das (längst überfällige) Anliegen dieser Ausgabe.

Eine detaillierte Einführung von Smail Balić ist der eigentlichen Quellenausgabe vorangestellt. In zwanzig Kapiteln zeichnet ihr Autor in der vorliegenden gekürzten und bearbeiteten Übersetzung des deutschen Orientalisten Oskar Rescher ein Bild von der Lage der Frau in Ägypten um die Jahrhundertwende, das in einigen Aspekten an den derzeitigen Status Quo der Bewohnerinnen des nordafrikanischen Landes erinnern dürfte. Auf der Basis dieser vielschichtigen Analyse ihrer Lebensbedingungen entwickelt der Autor eine in sich stimmige Argumentation für die radikale Verbesserung ihrer Situation in rechtlicher, sozialer und psychologischer Hinsicht. Dabei hat er stets den »Bezug zum Volksganzen« (29) – so Rescher in seinem Vorwort zu der Quellenschrift – im Blick. Hierin liegt ein Grund für die große Überzeugungskraft seiner Ideen, die dazu führte, daß sich Qâsim Amîn nach deren Veröffentlichung dem Protest der islamischen Orthodoxie ausgesetzt sah. Hoffte er doch, die Adressaten seiner Zeit gerade dadurch zum Umdenken bewegen zu können, daß er den Zusammenhang zwischen der »Rückständigkeit der Frau und der Rückständigkeit und Unkultiviertheit der Nation einerseits wie zwischen dem Fortschritt der Frau und dem Fortschritt und der Zivilisation der Nation andererseits« (34) verdeutlichte. Als Vorbild schwebt ihm die europäische Frau vor, die er – dank ihrer bereits erreichten Bildungsstufe – als produktives und zugleich moralisch entwickeltes Wesen betrachtet. Zur Verbesserung des geistigen Niveaus der ägyptischen Bevölkerung durch die Besserstellung der Frau schlägt er zahlreiche konkrete Maßnahmen vor, die bei der Ausbildung der individuellen Frau ansetzen, aber auch auf die Bereiche Ehe, Familie und Staat ausgeweitet werden. Eine solche Forderung besteht bspw. darin, auch schulpflichtige Mädchen analog zu männlichen Kindern über den Elementarunterricht und Handarbeitskunde hinaus in die »eigentlichen Wissenschaften« (58) einzuführen, oder etwa darin, erwachsene Frauen aus dem Bann von Phantasien und abergläubischen Praktiken zu befreien (56).

Zu den besonderen Anliegen des Verfassers zählt die Auseinandersetzung mit der Schleier-Problematik, der er drei zentrale Kapitel (64–86) widmet. Sie ist eng verwoben mit der Frage der Segregation der Frau. Als Muslim versteht er seine Ideen als eine aktualisierende Lesart der islamischen Rechtsvorschriften. Durch Erhellung der eigentlichen Intention koranischer Aussagen zu diesen Fragen, durch Vergleich mit der Praxis anderer orientalischer Kulturvölker oder mittels einfacher logischer Erwägungen weist er die zu seiner Zeit praktizierten Formen der Verschleierung und Absonderung von Frauen als vorislamischen Ballast oder schlichte Fehlentwicklung aus. Ein Beispiel: Der Schleier kann die Frau daran hindern, ein Feld zu bestellen. Da Gott das menschliche Geschlecht aber in die Welt gesetzt habe, »damit es nach Maßgabe seiner Kräfte aus ihr Nutzen ziehen könne« (68), widersprechen die Beschränkungen der Frau nach Amîn sowohl dem menschlichen Verstand als auch der Schari'a (69). In einer Analyse des »kulturellen Verfalls« (87) Ägyptens im Vergleich mit anderen Kulturvölkern verdeutlicht Amîn im folgenden, daß die Wurzel allen Übels in der mangelnden körperlichen und geistigen Ausbildung der Mütter zu suchen sei, die auf Grund ihrer Defizite keine »fähigen Männer« (95) heranzubilden vermöchten und so auch den Anforderungen an eine Ehefrau nicht genügen

könnten. Der letzte Teil der Schrift befaßt sich mit der Befreiung der Frau im Hinblick auf Normen für Ehe und Familie. Amin propagiert die freie Wahl des Gatten durch die Frau (101–109), die Abschaffung der Polygamie (109–115) und die Beschneidung der Rechte des Mannes bei der gängigen Scheidungspraxis durch die Einschaltung von Zwischeninstanzen (115–129).

So fortschrittlich die Ideen Amins auch gewesen sein mögen, der Autor bleibt in einem traditionellen Frauenbild verhaftet und verfolgt letztlich das Ziel, die Frau für die Organisation des Haushalts zu qualifizieren (40) und ihr nicht etwa einen Platz im öffentlichen Leben einzuräumen. In Klammern sei angemerkt, daß die in der Einführung von Balić fast ein Jahrhundert später vertretene Auffassung von »der natürlichen Berufung« der Frau (21) ein eher düsteres Licht auf das inzwischen Erreichte wirft. Dennoch ist Amins Schrift als ein Pionierwerk der ägyptischen Frauenbewegung einzustufen und von daher für die (Frauen-)Forschung von hohem Interesse.

Münster

Gabriele Swietlik

Fliethmann, Thomas / Lücking-Michel, Claudia (Hg.): *Im Dienst der Armen: Entwicklungsarbeit als Selbstvollzug der Kirche.* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 26) Aschendorff / Münster 1992; XIV u. 116 S.

Die vom Herausgeber und der Herausgeberin in der Einleitung bereits sehr kompetent zusammengefaßten und untereinander in Beziehung gesetzten Beiträge der beteiligten Autoren geben gute Einblicke in zentrale Aspekte der aktuellen Diskussion um die Probleme der sogenannten »Dritten Welt«. HERBERT KÖTTER sieht Armut systemtheoretisch als Ergebnis eines komplexen Geflechts gesellschaftlicher Faktoren, so daß Armutsbekämpfung immer auch »Systemveränderung«, allerdings unter »Vermeidung übergroßer sozialer Friktionen«, (16) bedeuten müsse. HERMANN SAUTTER betont vor allem, »Entwicklung« verliere ihren Sinn, wenn es an eigener Initiative fehle. Die Menschen in der »Dritten Welt« müßten selbst sich in die Lage versetzen (und dabei freilich unterstützt, jedenfalls nicht behindert werden), ihre Situation zu verbessern, wobei SAUTTER trotz dieses Entwicklungsverständnisses meint, den Betroffenen sehr klare Leitlinien dafür geben zu können, die er in vier Punkten zusammenfaßt: Reduktion der Geburtenrate, politische Reformen, Marktwirtschaft und Förderung eines zweckrationalen wirtschaftlichen Verhaltens. Daß diese sehr vielen Menschen der »Dritten Welt« (noch?) nicht besonders plausibel erscheinen, muß freilich ernster genommen werden, wenn man sie zu Subjekten ihrer eigenen Entwicklung erklärt. Während SAUTTER die Aufgabe der Kirchen im Entwicklungsprozeß stärker in der Glaubensverkündigung sieht, hebt FRANZ FURGER die Notwendigkeit hervor, sich in die konkreten sachorientierten Auseinandersetzungen im Dienste der Menschen einzuschalten. Wenn er dies exemplarisch im Falle der Sozialen Marktwirtschaft tut, so kommt er hier zu dem Ergebnis, daß dieses ordnungspolitische Konzept in der ethischen Bewertung nur dann positiv abschneidet, wenn es konsequent globalisiert wird, Kartellverbote z.B. auch weltweit überwacht und durchgesetzt werden. Wie SAUTTER arbeitet auch PETER HÜNERMANN, jetzt allerdings vom Ansatz einer theologischen Anthropologie ausgehend, die Forderung heraus, die Armen selbst müßten Subjekte ihrer Entwicklung sein. »Entwicklung als menschliche Entwicklung kann und darf nicht am Personsein der Betroffenen vorbei geschehen.« (65) Dabei trägt die Theologie dazu bei, den Entwicklungsbegriff nicht ideologisch festzulegen oder einzuengen, sondern im Gegenteil stets so offen zu halten, daß die Subjekte tatsächlich Schritt für Schritt die Richtung bestimmen und darin Identität und Solidarität gleichermaßen

verwirklichen können. Wie der Beitrag von NORBERT HERKENRATH verdeutlicht, entsprechen Konzeption und Praxis des Bischöflichen Hilfswerks Misereor weitgehend einer solchen offenen, an den Armen und durch die Armen orientierten Vorstellung von Entwicklung, wobei deutlich wird, daß auch Misereor dies im Prozeß der Zusammenarbeit mit den »Partnern« in der »Dritten Welt« im Laufe der letzten Jahrzehnte erst lernen mußte. Von den Selbsthilfebewegungen der Armen könne man vor allem auch lernen, angesichts wachsender Probleme nicht zu resignieren. Besonders lesenswert ist schließlich der anregende und perspektivenreiche Beitrag von MARGIT ECKHOLT, der nicht nur die lateinamerikanische Rezeption von »Centesimus Annus« aufarbeitet, sondern insgesamt zum Verhältnis von Theologie der Befreiung und Kirchlicher Soziallehre Stellung bezieht. Aus dem zunehmend wieder verständigungsorientierter geführten Dialog beider sei die enge Zusammengehörigkeit von Befreiung, Soziallehre und Evangelisierung zu erkennen. Befreiungstheologie läßt sich auf dieser Basis als eine notwendige und legitime »Inkulturation« der Traditionen kirchlicher Sozialverkündigung begreifen, während sie gleichzeitig dazu beiträgt, den Prozeß der »Theologisierung« der Soziallehre in diejenige Richtung zu beeinflussen, die von den tatsächlichen theologischen Herausforderungen der Gegenwart eingefordert wird, nämlich im ökonomisch, politisch und kulturell ausgeschlossenen »Anderen« Christus zu erkennen.

Odenthal

Gerhard Kruip

Grözinger, Albrecht: *Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft* (Kaiser Taschenbücher 120) Chr. Kaiser Verlag / München 1992; 160 S.

Ziel der vorliegenden Essays des evangelischen Theologen ALBRECHT GRÖZINGER ist es, »das Stichwort der multikulturellen Gesellschaft begrifflich zu präzisieren und ... zu bedenken, welche Probleme sich für das theologische Denken und die kirchliche Praxis ... ergeben.« (7)

Die bundesrepublikanische Gesellschaft ist im quantitativen Sinn bereits multikulturell geprägt. Mit dem Begriff der multikulturellen Gesellschaft verbindet sich jedoch darüberhinaus der qualitative Anspruch des kommunikativen Austausches zwischen den Kulturen.

Einleitend skizziert GRÖZINGER das problematische Verhältnis einer explizit erwünschten Pluralität und Authentizität der Kulturen und der Basis für diese Pluralität: Der geforderte kommunikative Austausch bedarf einer gemeinsamen Ethik. Doch welche Normen können verbindlich gemacht werden, ohne die Kulturen in ihrem Recht auf Eigenart schon wieder zu begrenzen?

GRÖZINGER sieht in der gegenwärtigen Diskussion zwei Lösungsversuche: das wesentlich durch den nordamerikanischen Religionssoziologen Robert N. Bellah geprägte Konzept der »Civil Religion« sowie das auf Jürgen Habermas' Überlegungen basierende Konzept des »Verfassungspatriotismus«. Während GRÖZINGER das Konzept der Zivilreligion wegen seines deutlichen Ursprungs in der jüdisch-christlichen Tradition für nicht konsensfähig hält, weist das Habermasche Konzept seines Erachtens in die richtige Richtung: Das Zusammenleben zwischen verschiedenen gleichberechtigten Kulturen wird auf formale Verhaltensprinzipien gegründet, die Chancengleichheit für alle eröffnen sollen.

Die Tatsache, daß die protestantischen Kirchen nicht auf die Tradition einer pluralistischen Kulturtheorie zurückgreifen können, befreit sie laut GRÖZINGER keineswegs aus der Verantwortung, sich den Herausforderungen der multikulturellen Gesellschaft zu stellen.

Die der Einleitung folgenden Essays sind zwei Komplexen zugeordnet: dem Bereich »Historische Analysen« sowie dem Bereich »Zur kirchlichen Praxis in der multikulturellen Gesellschaft«.

Die Historischen Analysen nehmen ihren Ausgang vom Bild des Flaneurs. Der Flaneur – als historische Gestalt – nimmt sich Zeit zum interessierten Betrachten der fremden Menschen und

Dinge. Die Gestalt des Flaneurs erschließt so neue Perspektiven für die Kirche: Sie muß eine flanierende Kirche werden, sie muß Zeit haben für engagierte Aufmerksamkeit für die Welt. So wird seine Gestalt der primär auf das Verstehen von schriftlichen Texten fixierten Theologie entgegengestellt.

In einem weiteren Essay befaßt sich GRÖZINGER mit der vielinterpretierten Haltung Barths und Kraus' angesichts des Faschismus und der in der politischen Situation des Jahres 1933 an sie gerichteten Erwartung, sich deutlich gegen den Faschismus aufzulehnen, der beide nicht nachkamen.

Nachdem GRÖZINGER in den Essays »Zur kirchlichen Praxis in der multikulturellen Gesellschaft« zunächst von der Kirche eine Reflexion ihres Menschenbildes angesichts der gegenwärtigen Vielfalt der Menschenbilder in Psychotherapie und Seelsorge gefordert hat, widmet er sich ausgehend von der religiösen (und daher kulturell vielfältigen) Deutung des Todes der Frage, welche Aufgaben in einer multikulturellen Gesellschaft die Bestattungspredigt habe.

Den sich anschließenden Ausführungen über das produktiv spannungsgeladene Verhältnis von Religion und Kunst folgen einige praktisch-theologische Überlegungen, die die vorangehenden allgemeinen Betrachtungen abschließen. GRÖZINGER tritt die These, daß unter den gegenwärtigen Bedingungen einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft die theologische Ausbildung von PfarrerInnen vor allem zur kritischen Wahrnehmung der Wirklichkeit befähigen müsse. Eine konkrete Forderung in diesem Zusammenhang ist die Ergänzung der universitären Ausbildung durch konkrete Praxis-Projekte, die »genügend Raum für Wahrnehmung und Handeln in Modellen geben.« (156)

Nach dem guten und ausführlichen einleitenden Problemaufriß um die (Un-)Möglichkeit einer qualitativ verstandenen multikulturellen Gesellschaft und deren Konsequenzen für Theologie und Kirche verlieren die Ausführungen jedoch nicht selten den erkennbaren Bezug zur Fragestellung – was allerdings das Problem vieler Essay-Sammlungen ist. Insbesondere bei der Rekonstruktion der Ereignisse um Barth und Kraus im Rahmen der »Historischen Analysen« bleibt der Themenbezug im Dunkeln. Auch die Themenauswahl der Überlegungen »Zur kirchlichen Praxis in der multikulturellen Gesellschaft« scheint mir erklärungsbedürftig: Warum kommt gerade der Bestattungspredigt hier eine hervorgehobene Rolle zu?

Insgesamt verbleiben die Bezugnahmen auf Kunst, Literatur, Philosophie, Psychologie etc. letztlich – und dies ist ein Merkmal des Großteils der gegenwärtigen Literatur zum Thema Multikulturalismus – in eklektizistischem Nebeneinander und vermögen keinen Beitrag zur Präzisierung des Begriffs der multikulturellen Gesellschaft zu leisten.

GRÖZINGER hat seine Überlegungen selbst als Essays gekennzeichnet – nicht als systematische Problemreflexion. Und als solche reihen sie sich ein in die derzeitige Literaturflut zum Thema.

Bielefeld

Astrid Reuter

Heinrichs, Hans-Jürgen: »Sprich deine eigene Sprache, Afrika!« *Von der Négritude zur afrikanischen Literatur der Gegenwart*, Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1992; 214 S.

Afrika – das meint auch in vorliegendem Buch nur einen Ausschnitt: im frankophonen Afrika »den Kongo« (vor der Trennung in Zaire und Volksrepublik Kongo), und dort konkret den Lyriker Tchicaya U Tam'si (1931–1988).

Die einst so hoch gepriesene, aber bald bekrittelte und gar verdammte Négritude steht im Mittelpunkt dieser Untersuchung. Über die Absicht seines Buches schreibt der Autor: »Das Fragezeichen, das von vielen Kritikern der Négritude mit so viel Nachdruck und Entschiedenheit hinter die Formel von der noch lebenden Négritude – das Leitmotiv meiner Überlegungen –

gesetzt wird, ist nur zu einem Teil berechtigt. Auf welche Art und Weise, in welcher Form ist diese Vergangenheit lebendig, und wie ist sie es geblieben oder richtiger: wie ist sie es geworden? Darauf möchte ich im folgenden eine Antwort geben« (8).

Nach einer Vorbemerkung über »Afrika – Im Schatten Europas« (7–14) setzt sich der 1. Teil (15–77) mit »Exotismus, Antikolonialismus und Négritude« auseinander. Der 2. Teil »Négritude retrouvé« (78–105) bildet den eigentlichen systematischen Hauptteil des Buches über negroafrikanische Literatur und ihre Entwicklung in der neueren Zeit. Der 3. Teil »Werk-Interpretationen« (107–165) ist in erster Linie dem Werk Tchicaya U Tam'sis gewidmet. Unter der Zwischenüberschrift »Allgemeine Einschätzungen der kongolesischen Lyrik« wird das Werk Tchicayas auf 40 Seiten interpretiert. Andere Autoren werden nur en passant mit wenigen Zeilen referiert. Daran schließt sich der 4. Teil »Geschichte und Kultur« (166–183) an, der mit einem historischen Rückblick auf Lumumba beginnt. In einem Appendix (184–191) sind Bibliographie und Biographie zusammengefaßt. Auf ein Nachwort (192–197), in dem der Autor noch einmal die Négritude verteidigt, folgen die Anmerkungen (198–214).

Das Buch ist lesenswert, nicht zuletzt, weil es nur schwer zugängliche Literatur aufarbeitet. Der Titel läßt allerdings mehr erwarten, als geboten wird. Es geht – wie gesagt – in erster Linie um einen einzigen Autor und nicht um »Afrika«. Vielleicht sollte man die mit diesem Namen fast zwangsläufig verbundene Verallgemeinerung ohnehin vermeiden.

Dem Dietrich Reimer Verlag sei gedankt für das Engagement in Sachen Afrikanistik, das sich auch auf die Missionswissenschaft erstreckt, wie die Einführung in die Missionswissenschaft von Karl Müller und das Wörterbuch der Missionswissenschaft unter der gleichen Federführung beweisen, zwei Bücher, für die sich kein theologischer Verlag stark gemacht hat.

Münsterschwarzach

Basilius Doppelfeld

Jahrbuch für kontextuelle Theologien 93, hg. v. Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V., IKO / Frankfurt 1993 (1994); 226 S.

Das Missionswissenschaftliche Institut Missio e.V. hat unter seinem Direktor Professor Dr. Ludwig Bertsch SJ mit dem vorliegenden Band eines Jahrbuchs eine neue wissenschaftliche Reihe eröffnet, die auf der theologischen Ebene in der Vorstellung und im Vergleich regional entstehender und damit auf den jeweiligen Kontext hingeordneter Theologien eine Weise der Weiterführung missionswissenschaftlicher Forschung darstellt. BERTSCH selbst erläutert diese Aufgabe einleitend. Freilich würde ich selbst weniger in den »Theologien« eine »Chance und Herausforderung für Religionen und Kirchen« erblicken als in den vielfältigen »Kontexten« selbst, die zum »Text« des Evangeliums werden und gehören und ihm in ihrer Pluralität auch eine Pluralität immer neuer »Versprachlichung« abverlangen. BERTSCH selbst gliedert die Kontexte in den kulturellen, religiösen, gesellschaftlich-sozialen, politisch-wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Kontext, die je auf ihre Weise auf die Theologie einwirken und in ihr Berücksichtigung finden müssen. Das Schwergewicht des Jahrbuchs liegt in den Teilen I und II. Dem Eigengewicht der jeweiligen Sprachwelt sucht das Jahrbuch dadurch gerecht zu werden, daß es beabsichtigt, in allen, zumindest in der westlichen Welt verbreiteten Sprachen zu veröffentlichen. Ob der Polyglott R. PANIKKAR, der hervorragend Deutsch spricht, sich mit R. FORNET-BETANCOURT unbedingt in spanischer Sprache vorstellen mußte, ist die Frage wert, doch liest man das Selbstportrait, das unter der Überschrift »La mística del diálogo« steht, mit Gewinn. Es folgen eine Reihe von Aufsätzen: »Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil« (G. SA'ED KHOURY), »Etica del V centenario desde América Latina« (M. MANZANERA), »Tensions between Christianity and African Traditional Religion: the Igbo case« (L. MBEFO), »Inculturation: Some

critical Reflections« (A. PIERIS), »Towards a Theology of Harmony« (F. WILFRED). Hier wäre es für die Zukunft wünschenswert, daß die Autoren nicht als bekannt vorausgesetzt, sondern dem Leser biographisch und bibliographisch vorgestellt würden. Es folgen ein Diskussionsbeitrag zur Eigenständigkeit der Ortskirche (M. MOERSCHBACHER), ein Literaturbericht zur Geschichte der Missionierung Lateinamerikas (M. SIEVERNICH), zwei Buchbesprechungen. Man möchte dem Jahrbuch wünschen, daß es auf die Dauer zu einem wirklichen Diskussionsforum wird, in dem nicht nur Theologen aus anderen Kulturen ein Forum der Selbstvorstellung geboten wird, sondern auch eine Einübung des interkulturellen theologischen Diskurses stattfindet. Einen guten Schritt in die richtige Richtung stellt die Neugründung des Jahrbuchs zweifellos dar. Dieser Schritt verdient Gratulation und gute Wünsche für die Zukunft.

Bonn

Hans Waldenfels

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 1, Herder / Freiburg-Basel-Wien 1993; 180 S.

Das Anliegen ist sicher zu loben. Der gesellschaftliche Pluralismus, der der Religionswissenschaft einen neuen Rang verleiht und in der Fundamentaltheologie zur Ausbildung eines eigenen Bereichs religionenorientierter Reflexion geführt hat, verdient nachdrücklich ins Bewußtsein gehoben zu werden. Die Frage ist freilich, wie man so etwas macht. Ob ein »Jahrbuch« das adäquate Mittel ist, muß die Zukunft erweisen. Nach Aussage des Herausgeberkonsortiums – im Vorwort werden genannt: LUDWIG HAGEMANN, PETER HEINE, ADEL THEODOR KHOURY, KONRAD MEISIG, ERNST PULSFORT und GERHARD SAUTER – ist es Ziel des Projekts zu untersuchen, »ob und in welcher Weise die Religionen von der je eigenen Tradition her dialog- und friedensfähig sind und ihre Anhänger zu einer universalen Solidarität befähigen können« (5). Der Charakter des »Jahrbuchs« wird nicht erläutert. Der erste Band enthält sieben Aufsätze, vorrangig aus dem Kreis der genannten Autoren, inhaltlich der Art, wie sie sich auch in anderen religionswissenschaftlichen, weniger in theologischen Zeitschriften finden. Thematisch geht es um das islamische Rechtssystem (KHOURY); die islamischen Minderheiten in der BRD (HAGEMANN); Rechtsgelehrte und Heilige im Islam (HEINE); katholische Ashrams in Indien (PULSFORT); Buddhismus und Wunderglaube (MEISIG); zudem um indische Spiritualität und griechischen Logos (BOLAND/WESSEL); um Johann Adam Schall von Bell (COLLANI). Es folgen zwei Tagungsberichte, die zuvor bereits in der ZMR erschienen waren (vgl. ZMR 76 (1992/1)) und eine Reihe von Rezensionen. Das Profil der neuen Publikation wird sicher in den nächsten Folgen des Jahrbuches deutlicher in Erscheinung treten.

Bonn

Hans Waldenfels

Kreiser, Klaus / Wielandt, Rotraud (Hg.): *Lexikon der islamischen Welt*, Kohlhammer / Stuttgart-Berlin-Köln, völlig neubearbeitete Neuausgabe 1992; 289 S.

Das ursprünglich dreibändige Lexikon liegt nun in einer völlig neubearbeiteten Auflage in einem Band vor und wird sicherlich gute Dienste für die Information auf dem Gebiet der Religion, des Rechts, der Philosophie, der Kunst (insbesondere Architektur und Musik) sowie der Wissenschaft leisten. Die einzelnen Artikel sind hinsichtlich ihres Informationsgehalts zuverlässig und instruktiv, im Literaturteil aber oft zu selektiv und häufig nicht ausreichend genug auf ein

deutschsprachiges Leserpublikum abgestellt, so daß leicht der unzutreffende Eindruck entsteht, daß die behandelte Thematik wissenschaftlich noch weitgehend unerforscht ist. Als Belege hierfür sei auf den Art. »Wunder« hingewiesen, wo das umfassendste Werk zu dieser Thematik (Richard Gramlich: *Die Wunder der Freunde Gottes*, Wiesbaden 1987) fehlt, oder man stelle einen Vergleich zwischen den Literaturangaben im Art. »Ethik« mit denen im Art. »Ethik/Moral« im *Islam-Lexikon* von Khoury, Hagemann und Heine an.

Hannover

Peter Antes

Lopes, Marilia dos Santos: *Afrika. Eine neue Welt in deutschen Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts* (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 53) Franz Steiner Verlag / Stuttgart 1992; 285 S.

Vorliegende Bamberger historische Dissertation will eine Geschichte der deutschen Bücher über Afrika im 16. und 17. Jahrhundert als Geschichte eines Prozesses schreiben, der von der Wahrnehmung und Verarbeitung des »Anderen« zur »Selbstentdeckung Europas« durch Gegenüberstellung dieses anderen führen soll. Da die meisten Originalinformationen von Portugiesen stammen, trifft es sich gut, daß die Verfasserin als Portugiesin Quellen und Sekundärliteratur einzubeziehen vermag, die sonst in Deutschland wenig genutzt werden. Das gilt vor allem für den ersten Teil der Einführung, der den Weg der Informationen über Portugal nach Deutschland nachzeichnet. Der zweite gilt den frühen (deutschen) Reiseberichtssammlungen. Die Reiseberichte werden im zweiten Teil nacheinander vorgestellt und zwar für Nordafrika, faktisch nur Ägypten, Guinea, Kongo, Südafrika, d.h. die »Hottentotten«, Monomotapa und schließlich Äthiopien. Der umfangreichste dritte Teil ist überschrieben »Im Dialog mit den neuen Kenntnissen« und erörtert die Beiträge von »Sekundärliteratur« jener Zeit, nicht zuletzt auch von enzyklopädischen Sammelwerken zu fünf Themenkreisen: Veränderung des geographischen Weltbildes, Wahrnehmung fremder Sitten bis hin zu den »gedruckten Kuriositätenkabinetten« der Barockzeit, Auseinandersetzung mit fremden Religionen, Erweiterung des Geschichtsbildes, Behandlung Afrikas in sprachwissenschaftlichen, naturkundlichen und literarischen Veröffentlichungen.

Eine immer wiederkehrende Leitfrage der Texte ist diejenige nach der Religion, was im betreffenden Abschnitt auf die Auseinandersetzung mit dem äthiopischen Christentum einerseits, mit dem neuartigen Phänomen *gleichzeitiger* Heiden andererseits hinausläuft. Bisher hatte man Heiden fast nur aus der Antike gekannt. Während die Katholiken eher dazu neigten, Afrikaner als potentielle Christen zu betrachten, gingen die Lutheraner von der heilsgeschichtlichen Verworfenheit dieser Heiden aus, die nicht zuletzt in deren »Teufelskult« manifest werde. Mission lief für Heinrich Ursinus darauf hinaus, »Perlen vor die Säue zu werfen«. Doch bemerkenswerterweise drückt sich das »Haußbuch« von Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger, das an Bord aller holländischen Ostindienfahrer gelesen wurde, wesentlich optimistischer aus und setzt Hoffnung in die natürliche Gotteserkenntnis der Heiden, wie das einst im Züricher Humanistenkreis für die Antike angenommen wurde. Das bekannte intellektuelle Grundproblem auch dieser hier untersuchten Literatur ist der Zwang und die Möglichkeit, die neuen Erkenntnisse in das von der Antike geprägte Weltbild einzuordnen. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts setzt sich allerorten eine Tendenz zur empirischen Systematik durch, nicht zuletzt auch im Sinne einer vergleichenden Religionswissenschaft. Über weite Strecken beschränkt sich die Verfasserin auf Referate aus ihren Quellen, leider ohne die oft wenig bekannten Autoren näher vorzustellen. Wo sie analysiert, scheint mir bisweilen die Benutzung der existierenden Sekundärliteratur unzulänglich zu sein, etwa zu den genannten Problemen der Mission und des Verhält-

nisses zur Antike, aber auch bei der Behandlung der Kongomission. Das methodische Grundproblem stellt aber der gewählte Ausschnitt dar. Die deutschen Texte bilden letztlich nur Teile eines internationalen Corpus und Kommunikationszusammenhangs; häufig genug handelt es sich um bloße Übersetzungen. Zusammenfassend wird dieser Sachverhalt aber kaum thematisiert, das relative Gewicht der deutschen Texte und ihre möglichen Eigentümlichkeiten nirgends untersucht. Außerdem wird nirgends darauf hingewiesen, daß Afrika zwar in der Tat damals ein Teil der »Neuen Welt(en)« gewesen ist, aber ein sehr nebensächlicher. Es werden fast nur Küstenlandschaften wahrgenommen und meistens nur nebenbei. Von den 300 Quellentiteln der Bibliographie beziehen sich nur 46 ausdrücklich auf Afrika. Nur 21 davon liegen auf Deutsch vor; davon sind sieben Übersetzungen. 13 Titel sind lateinisch, alle handeln von Äthiopien, sechs davon stammen vom Begründer der Äthiopistik Ludolf Hugo. Dazu kommen zehn portugiesische Titel über Guinea und den Kongo nebst zwei italienischen zur Kongomission. Geographisch gesehen handeln von den 46 Schriften allein 22 von Äthiopien, je acht von Guinea und vom Kongo, drei vom Maghreb, je einer von Südafrika und Madagaskar, der Rest von Afrika allgemein. Man fragt sich, ob unter diesen Umständen eher magere Ergebnisse nicht unvermeidlich waren und ob es sinnvoll war, den immensen Fleiß der Verfasserin in dieser Weise zu programmieren.

Freiburg

Wolfgang Reinhard

Nehring, Andreas, *Rissho Kosei-Kai. Eine neobuddhistische Religion in Japan* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 16) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1992; VIII u. 350 S.

Mit dieser auf eine Erlanger Dissertation (N.P. Moritzen / J. Lähnemann) zurückgehenden Publikation liegt eine begrüßenswerte Einführung in eine der bedeutendsten, auch international bekannt gewordenen Nachfolgegestalten des japanischen Nichiren-Buddhismus, die Risshokoseikai (= RKK), in deutscher Sprache vor. Auf der Verbindung mit der japanischsten Gestalt des Buddhismus ist bei aller Betonung der Zugehörigkeit zum Kreis der japanischen Neureligionen zu bestehen, weil diese Verwurzelung – abgesehen von den anderen Faktoren, die dann auch zu nennen sind, – ein wesentlicher Grund für die starke Entwicklung der RKK in Japan gewesen ist. Demgegenüber kommt den Überlegungen der Einleitung geringere Bedeutung zu, als es auf den ersten Blick erscheint. Die inhaltlichen Schwerpunkte der Arbeit sind im II. und III. Teil zur Geschichte der Religion und zur Besprechung ihrer Grundelemente zu suchen. In Teil II stellt Vf. zunächst die Vorstufen zur Entwicklung der RKK, sodann die Entstehung selbst dar. Die internationale Rolle Niwanos, vor allem auch seine Beziehung zur »Weltkonferenz der Religionen« kommt in der Darstellung freilich zu kurz. Das ist umso mehr zu bedauern, als erst aus der Beachtung dieser Mitarbeit der IV. Teil sein wahres Profil bekommen hätte. Teil III verdeutlicht einmal in seinem Aufbau die Ortung des Buddhismus in der heutigen Welt (Problemfelder: u.a. Vernunftgemäßheit, Physik, Evolution, Psychologie, Fortschritt, Toleranz, Anthropozentrik), greift aber dann auf die zentralen Ansatzpunkte buddhistischer Lehre und buddhistischen Lebens zurück: Buddha, Dharma, Sangha. In diesen drei Punkten als formalem Rahmen behandelt Vf. dann auch die Konkretionen der RKK. Da die Entstehung der RKK auf jeden Fall nachchristlich und in einem Land, das dem Christentum begegnet ist, zu suchen ist, kommt auch der Frage nach dem Verhältnis der beiden Weltreligionen selbstverständliche Bedeutung zu. Vf. geht auf das Verhältnis beider zueinander bereits am Ende des III. Teils ein. Vor allem aber steht der IV. Teil unter der Überschrift »Ansätze eines Gespräches«. Hier hätte freilich zunächst eine kritische Würdigung erwartet werden können, ohne daß der Blick sogleich auf Gesprächsansätze gerichtet worden wäre. Leider sucht Vf. diese Ansätze auch zu wenig in der RKK selbst. Stattdessen wendet er sich mehr anderen, auch in Japan zu bemerkenden buddhistisch-christlichen Begegnungen zu, wobei er verwundert feststellt, daß in der Literatur darüber nichts über die RKK zu finden ist. Es fällt auf, daß Vf. im IV. Teil (269–310) alle möglichen Autoren, z.T. negativ,

heranzieht, die sich gar nicht mit der RKK befaßt haben und daher in diesem Zusammenhang eher irrelevant sind, die Autoren der RKK aber eher zu kurz kommen. In diesem Teil bleiben entsprechend dem, der die RKK aus der Praxis kennt, Fragen. Allerdings sind sie dann auch wiederum nicht der Art, daß das Eingangsurteil am Ende aufzuheben ist: NEHRING ist in den darstellenden Teilen seiner Dissertation eine hilfreiche Handreichung zur Befassung mit dieser wirkungsvollen Neugestalt des japanischen Buddhismus gelungen.

Bonn

Hans Waldenfels

Petit-Monsieur, Lamartine: *La coexistence de types religieux différents dans l'Haitien contemporain* (Supplementa XXXIX) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft / Imensee 1992; XXXVI u. 391 S.

Mehr als 100 Jahre sind Missionswissenschaftler, nach 1950 eher Religionswissenschaftler und Ethnologen fasziniert vom Vódou oder Vaudou: Legitime 1889, Kersuzan 1896, dann nach einer Pause, in der europäische Modernisierung auf Haiti Trumpf war, J. B. Romain 1934, J. Romain 1943, nach dem 2. Weltkrieg Marcalin 1947, Rigaud 1953, die Religionswissenschaftler Metraux 1953, 1957, 1958, Salgado 1963, Hurbon 1972, 1975, Kerboul 1973, 1977, Planson 1974, 1978, Hamdani 1979.

PETIT-MONSIEUR kennt diese Arbeiten, arbeitet sie in seine Untersuchung ein. Was also könnte als neue Perspektive in der hier zu besprechenden Dissertation der Sorbonne herauspringen?

PETIT-MONSIEUR legt vorab eine ethnohistorische (1. Kap.), im 2. Kapitel dann eine kultur-ethnologische Übersicht über schon erarbeitete Positionen des Vaudou auf Haiti vor. Beides geschieht komprimiert und ist nützlich für jeden, der keine Zeit hat, kritisch den gegebenen Forschungsstand aufzuarbeiten. Neu in diesem Überblick ist der kritische Einsatz ethnozoologischer Methoden. Mit Aristide 1948 und Metraux wird zunächst die im Volk – nicht in der herrschenden Schicht – gelebte Koexistenz von Vaudou und Christentum wohlwollend beschrieben (136–253). Doch in dieser Beschreibung werden die konzentriert, manchmal aggressiv gesetzten Schwerpunkte der neueren katholischen oder protestantischen Evangelisierung nicht verschwiegen (218–253). Mehr noch: Mit Planson (1974, 1978) wird herausgearbeitet, daß und wie der Vaudou sich gegen diese christlich gewünschte Koexistenz wehrt, damit die Haitianer ihre Identität kulturell und religiös nicht verlieren. Wichtiger aber wird für PETIT-MONSIEUR die Beobachtung, daß ein »dörflicher und mittelalterlicher Katholizismus und ein Protestantismus im Nebenhaus« die Haitianer abschotten von dem, was draußen in der Welt passiert, den ländlichen Fatalismus auf der Insel also noch stärken (254–260). Eben diesen Fatalismus aber gelte es aufzubrechen, wolle man die soziopolitische Lage, die sich unter der Diktatur von »Papa Doc« verselbständigte, verändern zum Wohl der Armen, also des überwiegenden Teils der Haitianer. Mit den Bischöfen Haitis, die seit 1981 sagen, wie kritisch die Lage ist, ruft PETIT-MONSIEUR nach einer Pastoral, die das Bewußtsein kritisch verändert.

Wie aber kann dies erreicht werden? PETIT-MONSIEUR prüft zunächst zwei Angebote: Den theologischen Einsatz mit der Abfolge Gott – der auferweckte Christus – Maria – die Heiligen, etwa in dem Sinn, wie ihn lateinamerikanische Befreiungstheologie vertritt. Im Sinne von »Neu-Evangelisation«, die auf Veränderung abzielt, habe dieser Entwurf viel für sich. Leider aber kommuniziere das theologische Schema nicht mit dem, was das katechetische Schema als Inkulturation verfolge auf der dem Vaudou angenäherten Reihung: Die Heiligen – Maria – Jesus – Gott (254–301). Werde theologisch Befreiung als Tat Gottes im Auferstandenen und im Volk Gottes angesagt, dann werde Inkulturation vernachlässigt. Setze man auf Annäherung an das kulturelle Bewußtsein im Vaudou, dann würden zwar religiöse Nischen gepflegt, aber der Wille, etwas zu ändern, bleibe schwach.

Angeregt durch die Inkulturationstheorie von L. Hurbon (1972) und eine theologische Perspektive von K. Rahner (1975), schlägt PETIT-MONSIEUR folgende Orientierung vor:

Der transzendental ferne Gott wird nahe gebracht als der Gott der Schöpfung. Schöpfung, das ist auf Haiti das Plantagenland, auf dem früher Sklaven, heute deren Nachfahren als Kleinstbauern schuften. Gelernt werden müsse die Eigenverantwortung für diese Schöpfung, auch für deren Ertrag.

Verständlich ist es, wenn Menschen, die wegen fehlender medizinischer Versorgung stets den Tod vor Augen haben und in ihrer Subsistenzwirtschaft arm bleiben wie Maria und Josef und Märtyrer und Heilige, den leidenden und gekreuzigten Jesus und Heilige verehren, die arm waren, verfolgt wurden, wie Jesus starben. Dies sind nicht nur die Heiligen im Christentum, sondern auch die des Vaudou. Doch wie Jesus, so ist auch der große Heilige Loa im Vaudou nicht gestorben, um tot zu sein, sondern um auferweckt Menschen aus der Lethargie des Unabwendbaren herauszurufen zu Handlungen, die die Lage zum Besseren wenden.

Dieses Befreiungspotential in Haitis Religion müsse in einem interkulturellen Dialog auf Haiti diskutiert werden. PETIT-MONSIEUR denkt, auf dem Feld großer Heiliger beider Religionen könne man sich da wohl verständigen. Auch dann, wenn dabei »une confrontation en vue d'un dialogue fondamentallement« ins Haus stehe. Weil aber dieser Dialog allein nicht zur befreienden Aktion führen werde, will PETIT-MONSIEUR ihn vorab lokalisieren in christlichen Basisgruppen, die die befreiende Pastoral des Evangeliums in sozialpolitischen Feldern formulieren, um die dort gefundenen Konzepte didaktisch einzubringen in die Seminarausbildung, die Colleges, die Katechese und die Medien. In der Kirche setzt PETIT-MONSIEUR auf die Evangelisierung von unten, von der Basis aus.

Der geforderte fundamentale Diskurs aber mit dem Vaudou soll offensichtlich nicht im Volk, sondern auf Expertenebene geführt werden. Diese Vertauschung der Plafonds für mehr Engagement gibt zu denken. PETIT-MONSIEUR setzt mit R. Bastide und Metraux offensichtlich bei den Vaudou-Experten auf ein Wissen darum, daß Strukturen und Geist des Vaudou wiedererkannt werden können in afrikanischen Kulturen und Religionen, die vor der Kolonisierung autonom und deshalb auf Freiheit bedacht waren (43f, 133–174). Um den garstigen historischen Graben zwischen damals und jetzt zu überspringen, könne man schließlich Riten und Mythen mit Benoist und GUSDORF transzendental-phänomenologisch interpretieren (134). So werde ein ewig gültiges Freiheitspotential im Vaudou entdeckt. Experten im Vaudou arbeiteten an dieser relecture. Mit diesen könne man reden.

Mir scheint, gegen PETIT-MONSIEURS innerkirchlichen Basisansatz ist der phänomenologisch angepeilte Diskurs auf Expertenebene nicht nur ziemlich verkopft. Er argumentiert ahistorisch.

Was eigentlich hindert die Christen zu fragen, warum der Großteil der Haitianer, der 500 Jahre zuerst versklavt und dann bis heute mit seinen Problemen an den Rand geschrieben, marginalisiert wurde, so lethargisch ist? Historisch ist es doch wohl unabweisbar, daß es Christen bis hin zum Diktator Papa Doc waren, die Bedingungen diktiert haben, gegen die das Volk nicht ankonnte und sich deshalb lethargisch ergeben oder irgendwie durchkämpfen mußte. Für dieses Unrecht könnten sich Christen entschuldigen mit dem ernsthaften Versprechen, Recht auf Leben an die Stelle noch nicht abgebauten Unrechts zu setzen. Angenommen, das Basisvolk im Vaudou würde diese Entschuldigung akzeptieren und dem Versprechen glauben – es wäre dies ein fundamentales Zeichen von kommunikativer Humanität und für ein Wollen, als Basis mit anderen mehr Freiheit einzubringen. Interkulturelle Evangelisation auf Haiti muß darauf setzen, daß nicht nur in den christlichen Basisgruppen, sondern auch im Vaudouvolk Bereitschaft zum Verzeihen, Erkennen von Unrechtsstrukturen, beim Verzeihen Erlösungszusage, beim Erkennen Befreiungspotentiale vorhanden sind.

Der interkulturelle Einsatz steht in manchen Entwürfen zur Neuevangelisation noch aus. Auch in PETIT-MONSIEURS Pastoralplan.

Simatupang, Tahi Bonar: *Gelebte Theologie in Indonesien. Zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen*, hg. von Olaf Schumann und Heinz Joachim Fischer (Theologie der Ökumene 24) Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1992; 171 S.

Das vorliegende Buch ist eine Rarität, wie sein Autor. T.B. SIMATUPANG (1920–1990) war indonesischer Christ lutherischer Konfession, der es in seiner beruflichen Laufbahn zum Generalleutnant der indonesischen Armee und zum Stabschef der Streitkräfte gebracht hatte, aus politischen Gründen im Alter von 39 Jahren pensioniert wurde und sich sodann als ein führendes Mitglied im indonesischen Rat der Kirchen profilierte. Der Autor wagte in zahlreichen Ansprachen und Zeitungsartikeln deutliche Worte über die gesellschaftliche Verantwortung der Christen in einer Nation, in der diese Christen eine Minderheit und die Mächtigen Kritik nicht gewohnt sind.

SIMATUPANG ist in diesem Buch als ein engagierter Denker ausgewiesen und als ein nicht-professioneller Theologe, der auf Grund seiner Persönlichkeit und seiner Erfahrung sowohl im indonesischen Kirchenrat wie im Weltrat der Kirchen eine bedeutende Stellung gewann.

Das ursprünglich als Festschrift gedachte Buch besteht aus einer Sammlung von bei verschiedenen Gelegenheiten gehaltenen Ansprachen und Zeitungsartikeln. Es handelt sich somit nicht um eine systematische Darlegung der angesprochenen Themen. Wovon der Autor redete, darin hat er sich auch engagiert. Er war Mitbegründer des »Rates der Kirchen in Indonesien« 1950, er setzte sich für den Verzicht auf Rache nach dem gescheiterten Kommunistenputsch vom September 1965 ein, er beruhigte die Muslime, denen der starke Zustrom zu den christlichen Kirchen nach den Ereignissen von 1965 zum Problem geworden war. Er verkündete und praktizierte, was er als Pflicht eines indonesischen Christen ansah: Loyalität gegenüber dem Staat und zugleich kritische Distanz gegenüber den Mächtigen.

Die elf Beiträge des Buches lassen sich in etwa in die folgenden Themenbereiche gliedern:

1. *Die Rolle der Kirchen beim Aufbau der Nation.* »Wir wollen keinen christlichen Staat errichten, aber wir sind der Überzeugung, daß der Staat seinen Machtgebrauch gegenüber Gott und dem Volk verantworten muß« (75). Die Kirchen bilden verantwortliche Staatsbürger für Politik und Verwaltung heran, durch sie greifen die Kirchen in das politische Geschehen ein, aber nicht als Kirchen. Der indonesische Kirchenrat ist ein sichtbares Zeichen der Gegenwart der universalen Kirche; sein Ziel ist es, die eine Kirche in Indonesien zu werden. Die Gestaltung der Einheit der Nation ist auch Aufgabe der Christen, zunächst durch die Überwindung der konfessionellen und kulturellen Grenzen zwischen den Kirchen und sodann durch die Überwindung der rassischen und sozioökonomischen Gegensätze im Staat.

2. *Pancasila (die fünf Säulen der indonesischen Staatsphilosophie) als gemeinsame Basis der Gläubigen aller Religionen.* Durch Dialog sollen Muslime, Christen (als Protestanten und Katholiken getrennt ausgewiesen), Hindus und Buddhisten zusammenfinden. Daraus erwächst Zusammenarbeit und schließlich auch eine Chance für christliche Verkündigung. Der Aufbau der Nation und die Verwirklichung der Gerechtigkeit werden von den Christen in vollem Umfang mitgetragen. Aus der Haltung der Pancasila erwächst der nationale Konsens.

3. *Christen und Muslime.* Der indonesische Islam vertritt Positionen der Überlegenheit, der Priorität und der Majorität, dazu kommen Frustration, Aggression und Erneuerungsstreben. Die geschichtlichen Belastungen der Beziehungen von Muslimen und Christen müssen einer gegenseitigen Wertschätzung weichen und der gemeinsamen Arbeit an der Zukunft. Eine »umfassende« christliche Theologie soll den Dialog zwischen den Religionen begleiten. Der Autor berichtet von Dialogkonferenzen verschiedener Art und von Wegen der Zusammenarbeit, die beitragen sollen, das gegenwärtige Mißtrauen zu überwinden und die Position der christlichen Minderheit zu stärken.

4. *Christen im gegenwärtigen Asien.* Die enorme Vielfalt Asiens weist auch Gemeinsamkeiten auf: »Revolution« als Mittel zu einer fundamentalen Veränderung mit dem Ziel der Modernisie-

rung der Nation. Dieses Ziel müssen die Kirchen in der jedem Land gemäßen Weise unterstützen, sich jedoch zugleich von totalitären Regimen distanzieren, obwohl es gefährlich ist.

5. *Aufgaben der Theologie.* Der Kontext der Theologie ist die Welt, in diesem Fall die indonesische Welt. Themen der Theologie müssen sein: Aufbau und Einheit der Kirchen, Verkündigung an die Nichtchristen, Aufbau der Nation und sozialpolitische Kritik. Für die Zukunft vordringlich erscheinen der Kampf gegen eine drohende Marginalisierung der Christen in einem islamischen Staat, der Kampf gegen eine drohende Säkularisierung der Gesellschaft, die Ausgestaltung eines christlichen Menschenbildes indonesischer Prägung.

6. *Die Rolle des Militärs in der Gesellschaft.* Der Autor kritisiert die Rolle des Militärs in der indonesischen Politik. Diese Kritik hat zwar zu seiner vorzeitigen Pensionierung geführt, seine Haltung aber nicht erschüttert.

Die Herausgeber des Buches haben keinen Versuch unternommen, die Thematik der Ansprachen zu systematisieren; sie wollten den Autor, den sie als einen der ganz großen Christen Indonesiens erlebten, einfach selbst sprechen lassen.

Aus der Thematik kontextueller Theologien, wie sie auch in Indonesien entstanden sind (etwa im katholischen Bereich), lassen sich jene Themen eruieren, auf die der Autor nicht eingegangen ist – auch dies darf als charakteristisch für sein Denken angesehen werden:

1. Der Einsatz für ökumenischen Dialog und Zusammenarbeit begrenzt sich auf die Beziehungen zwischen den protestantischen (reformierten und lutherischen) Kirchen. Die katholische Kirche Indonesiens (die immerhin an die 5 Millionen Gläubige zählt, neben 9 Millionen Protestanten) wird nur zweimal nebenbei erwähnt (103, 104). Zusammenarbeit von Protestanten und Katholiken in Indonesien spielt bei anderen Autoren schon eine bedeutendere Rolle.

2. Das Anliegen der Inkulturation der christlichen Botschaft und des christlichen Lebens wird nur gestreift (148), steht aber im Hintergrund gegenüber den Hauptanliegen Sozialpolitik, interreligiöser Dialog, Aufbau und Einheit der Kirchen und der Nation.

Kurt Piskaty †

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Martin Baumann, Seminar für Religionswissenschaft der Universität
Hannover, Wilhelm-Busch-Str. 22, 30167 Hannover;

Dr. Felix Feldmann, Forschungsinstitut für Philosophie, Gerberstr. 26,
30169 Hannover;

Prof. Dr. Horst Rzepkowski, Missionswissenschaftliches Institut, Arnold-
Janssen-Str. 24, 53754 St. Augustin;

Prof. Dr. Michael Sievernich, Philosophisch-Theologische Hochschule St.
Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 60599 Frankfurt/M.

EDITORIAL

Das Scandalum Crucis und die Skandale in der Kirche

Über das Kreuz wird gestritten, nicht nur vor dem Bundesverfassungsgericht und in bayerischen Schulen. Es stand und steht zwischen Juden und Christen – in der Vergangenheit oft genug als Symbol für den Skandal des Gottesmordes, der dem Volk der Juden angelastet wurde und den man an ihm rächen wollte; aber eben auch als Symbol einer Erlösung, die für gläubige Juden angesichts einer zutiefst unerlösten Welt noch nicht geschehen sein konnte.

Das Kreuz Christi steht zwischen Christen und Muslimen. Der Gott Muhammads verlangt Gehorsam gegen seine Weisung, nicht das stellvertretende Opfer eines Gottessohnes. Das Kreuz Christi ist ebensosehr eine Quelle tiefreichender Mißverständnisse in der Begegnung mit den indo-asiatischen Religionen und dies auch da noch, wo die kultische Erfahrung mit religiösen Opfern an sich durchaus eine Dialogbasis bereiten könnte. Christliche Soteriologie tut sich schwer, das Kreuz Jesu Christi für Christen wie für Nichtchristen auszulegen als das Heilsereignis der Solidarisierung Gottes mit den Opfern, des Selbsterweises Gottes im Sterben eines Menschen, der seinem göttlichen Vater mehr gehorchte als den Menschen.

Die Rechenschaft der Soteriologie über die »Heilsbedeutung« des Kreuzes steht unter Ideologieverdacht, und dieser Verdacht wird kräftig genährt durch Versuche, im Zeichen des Kreuzes politisch und kirchenpolitisch vorteilhafte Positionen zu besetzen. So könnte die Warnung davor, das Kreuz Christi zu »entleeren« (vgl. 1 Kor 1, 17), auf die zurückfallen, die mit ihr etwa die traditionelle lehramtliche Doktrin zur Empfängnisverhütung durchzusetzen versuchen (vgl. die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vom 12.11.1988, Osservatore Romano deutsch vom 25.1.1988, 8f).

Solche »Entleerung« des Kreuzes durch vordergründig interessegeleitete Inanspruchnahme hat zwar eine unrühmliche Tradition innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche. Aber man sollte ihr in der gegenwärtigen gesellschaftlichen und interreligiösen Dialogsituation noch kritischer und sensibler begegnen als in einer Vergangenheit, in der solcher Mißbrauch mehr oder weniger selbstverständlich schien. Drei kirchenamtliche Inanspruchnahmen des Kreuzes sind dabei vielleicht besonders problematisch

- die Zitierung des Kreuzes Christi als Symbol für einen Leidens-Gehorsam, den das Lehramt für seine Weisungen meint in Anspruch nehmen zu müssen;
- die Stilisierung eigenen Leidens als Fortsetzung des Christus-Opfers;
- die Identifizierung des Kreuzes der Christusnachfolge mit den Widrigkeiten, die sich kirchliche Würdenträger durch ein skandalöses Verhalten oder zumindest ein wenig glaubwürdiges Umgehen mit entsprechenden Vorwürfen zugezogen haben.

Nur drei weitere Belege für solche und ähnliche Inanspruchnahme seien genannt. Die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre »über die kirchliche Berufung des Theologen« vom 24. Mai 1990 setzt sich u.a. mit der Frage auseinander, was Theolo-

gen/Theologinnen bleibt, wenn sie sich aufgrund wohlerwogener Argumente im Dissens zu verbindlichen Äußerungen des Lehramts befinden. Diese Situation ist im Zeichen des Kreuzes anzunehmen und kann »gewiß eine schwere Prüfung bedeuten. Sie kann ein Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewißheit sein, daß, wenn es (cf. bei den widersprechenden Argumenten) wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt« (Ziffer 31).

Die Bezugnahme auf das Kreuz Christi ist hier indirekt, aber gleichwohl deutlich: Theologen haben das Kreuz lehramtlicher Verurteilung geduldig zu tragen; und wenn sie es so tragen, wird es ihnen und der Kirche vielleicht einmal zum Heil. Der Papst trägt ein anderes Kreuz, das des Widerspruchs gegen seine Amtsführung, aber auch das Kreuz körperlicher Leiden. Nach der Entlassung aus dem Krankenhaus Ende Mai 1994, kurz bevor er sich mit Präsident Clinton traf, um ihm die liberale Abtreibungspraxis in den USA vorzuhalten, spricht er öffentlich von dem »Argument des Leidens«, das ihm allein noch bleibe. Er müsse – so sagt er – die Kirche mit Schmerzen ins dritte Jahrtausend führen, »mit dem Attentat vor dreizehn Jahren und jetzt mit diesem neuen Opfer, wieder vier Wochen in der Klinik.« Er »will den Mächtigen sagen: Kapiert doch, warum der Papst wieder im Spital ist und leidet. Versteht es doch, und überlegt noch einmal!« (nach: Die Zeit vom 3. Juni 1994, S. 2).

Die Ehrfurcht vor dem Leiden eines Menschen verbietet es, der Kritik zu unterziehen, wie er sein Leiden selbst deutet und verarbeitet. Aber Widerspruch ist angezeigt, wo ein »Argument des Leidens« daraus werden soll. Womit könnte hier *argumentiert* werden, wenn nicht mit der theologisch hochproblematischen Unterstellung, das Leiden des Papstes sei zur Sühne verhängt für die Verbrechen, deren sich die Mächtigen der Welt schuldig machen?

Mit dem Wort »Ich werde den Hirten erschlagen, dann werden sich die Schafe zerstreuen« (Mt 26, 31) habe Christus – so der Papst in seiner Botschaft an die katholischen Bischöfe in Österreich zur Amtseinführung des Groer-Nachfolgers Erzbischof von Schönborn – auch die Schläge vorausgesehen, mit denen man einige österreichische Hirten schlug, um die Herde dort zu zerstreuen. Den Nachfolgern der Apostel seien nie Prüfungen erspart geblieben. So sollten die in Österreich von Widerspruch und Anfeindung getroffenen Bischöfe dieses Kreuz im Vertrauen auf die Zusage Christi tragen: »Wenn sie an meinem Wort festgehalten haben, werden sie auch an eurem Wort festhalten« (Joh 15, 20; Text des Briefes in Badische Zeitung vom 21.9.1995). Das scandalum crucis wird hier gleichsam zur »Leerstelle«, die man mit all jenen Skandalen auffüllen kann, die eine gescheiterte zentralistische Personalpolitik oder auch nur das Ungeschick eines überforderten Kardinals provozierten. Sehr viel weiter kann man bei der »Entleerung« des Kreuzes Christi wirklich nicht gehen.

Es besteht also Anlaß, das Heils-Geheimnis des Kreuzes Christi, gerade weil es heute im Gespräch mit anderen Religionen so energisch angefragt wird, vor wohlfeilen Inanspruchnahmen zu schützen. Man sollte es Theologen nicht verübeln, wenn sie aus der ihnen mitübertragenen Sorge für das authentische Christuszeugnis der Kirche heraus davor warnen, vom scandalum crucis zu sprechen, wo von hausgemachten Skandalen zu sprechen wäre.

NORDWESTDEUTSCHE JESUITEN IN DEN MEXIKANISCHEN MISSIONEN UM 1750

von Johannes Meier*

Wenn von den Missionen der Jesuiten in der frühen Neuzeit¹ gesprochen wird, geht der erste Gedanke meist – den Spuren Francisco Xaviers folgend – nach Osten, nach Indien, Japan und China.² Wer in die umgekehrte Richtung denkt, dem fällt unwillkürlich »Paraguay« ein, womit die – oft mißverständlich als »Jesuitenstaat« bezeichneten – 30 Guaraní-Reduktionen an den Oberläufen des Río Paraná und Río Uruguay gemeint sind.³ Weniger bekannt sind die übrigen Missionen der Gesellschaft Jesu im südlichen Amerika von der Insel Chiloë über die Chiquitos-, Mojos- und Maynas-Regionen bis an die tropischen Flußsysteme des Amazonas in Brasilien und des Orinoco in Venezuela.⁴ Und was Nordamerika angeht, so scheint die Leistung der französischen Jesuiten in Kanada⁵ stärker im allgemeinen Bewußtsein präsent als das Werk der

* Zur Bezeichnung der häufiger zitierten Archive werden folgende Abkürzungen verwendet:

AGI = Sevilla, Archivo General de Indias.

AGN = Mexiko-Stadt, Archivo General de la Nación.

AHPMCJ = Mexiko-Stadt, Archivo Histórico de la Provincia de México de la Compañía de Jesús.

ANDPSJ = Köln, Archiv der Norddeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu.

ARSJ = Rom, Archivum Romanum Societatis Jesu.

Für freundliche Aufnahme und manchen guten Rat danke ich den Archivaren P. Manuel Ignacio Pérez Alonso SJ (Mexiko-Stadt), P. Erwin Bücken SJ (Köln), P. Victor Gramatovsky SJ (Rom) sowie dem Personal in den staatlichen Archiven zu Sevilla und Mexiko-Stadt.

¹ WOLFGANG REINHARD, »Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem«, in: *Historische Zeitschrift* 223 (1976) 529–590.

² DOMENICO FERROLI, *The Jesuits in Malabar*, Bd. 1–2, Bangalore 1939–1951; GEORGE H. DUNNE, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame-Indiana 1962; DERS., *Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten*, Stuttgart 1965. Eine exzellente Einführung in die fast unüberschaubare Fachliteratur zum Thema bieten WOLFGANG REINHARD, *Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert*, und KLAUS SCHATZ, »Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit«, in: *Stimmen der Zeit* 197 (1979) 593–608 (Lit.); ferner: HEINRICH DUMOULIN, »Inkulturation in der Jesuitenmission Japans«, in: MICHAEL SIEVERNICH / GÜNTER SWITEK (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg-Basel-Wien²1990, 254–271 (Lit.).

³ Neben WOLFGANG REINHARD, *Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert*, vgl. die Literaturangaben bei JOHANNES MEIER, »Die Missionen der Jesuiten bei den Guaraní-Völkern in Paraguay – eine unterdrückte Alternative im Kolonialsystem«, in: DERS. (Hg.), *Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer*, München-Zürich 1990, 59–79. HORST GRÜNDER, »Der Jesuitenstaat in Paraguay. Kirchlicher Kolonialismus oder »Entwicklungshilfe« unter kolonialem Vorzeichen?«, in: *Geschichte und Kulturen, Münstersche Zeitschrift zur Geschichte und Entwicklung der Dritten Welt* 1 (1988) 1–25; GÜNTER KAHLE, »Der Jesuitenstaat von Paraguay«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«*, 4. September 1992, 25–32; PETER CLAUDIUS HARTMANN, *Der »Jesuitenstaat« in Südamerika 1609–1768. Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus*, Weidenhorn 1994.

⁴ Als Überblick in deutscher Sprache kann durchaus noch empfohlen werden: O. QUELLE, »Das Problem des Jesuitenstaates Paraguay. Ein Beitrag zur Geschichte Südamerikas und des dortigen Deutschtums«, in: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 8, Bonn-Berlin 1934/35, 260–282; FELIX A. PLATTNER, *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert*, Basel-Freiburg-Wien 1960.

⁵ Hierzu klassisch: FRANCIS PARKMAN, *Die Jesuiten in Nord-Amerika im siebzehnten Jahrhundert*, Stuttgart 1878, Nachdruck Wyk auf Föhr 1987; RICHARD NEBEL, »Die Huronenmission in Kanada nach den »Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632–1673)«, in: *Kleine Beiträge zur europäischen Überseegeschichte*, Heft 12, Bamberg 1991.

Mittelamerika; nach Norden hin, wo die West-Ost-Ausdehnung des Landes ständig größer wird, waren die Missionare zu dieser Zeit etwa bis an eine Linie oberhalb des 21. Breitengrades gelangt, von San Blas am Pazifik über Tepic und Guanajuato bis nach Tuxpan am Golf von Mexiko. Für die künftige Evangelisation erfolgte eine Abstimmung zwischen der Gesellschaft Jesu und den bereits länger im Land tätigen Orden. Die Jesuiten übernahmen alle Gebiete westlich einer Linie, die von Guanajuato über Zacatecas, Chihuahua allmählich bis El Paso und Neu-Mexiko gezogen wurde (Abb. 1). Von den heutigen Bundesstaaten Mexikos sind demnach wesentlich durch die Missionsarbeit der Jesuiten geprägt worden: Nayarit (in seinem nördlichen Teil: der Sierra), Durango, Coahuila (in seinem südlichen Teil: Parras), Chihuahua (ohne die nordöstlichen Llanos), Sinaloa (ohne den Süden um Culiacán), Sonora und die Halbinsel Niederkalifornien; dieses Gebiet ist in seiner Gesamtfläche annähernd doppelt so groß wie Deutschland; allein Niederkalifornien hat eine Ausdehnung von 158.000 Quadratkilometern. Der Nordosten Mexikos und Texas sind hingegen vorwiegend von den Franziskanern missioniert worden.⁷

Anders als die Völker Zentral- und Südmexikos waren die Bewohner des Nordens nicht in großen und relativ homogenen Gesellschaften organisiert, sondern in Dutzende kleiner Stämme zersplittert mit einer Vielzahl von Sprachen und recht unterschiedlichen Lebensformen, von jagenden Nomaden bis zu sesshaften Bauern, dabei nicht selten untereinander verfeindet (Abb. 2). Feindschaft konnte auch den Missionaren entgegensetzen; insgesamt zählten die Jesuiten in den knapp 180 Jahren ihrer Missionsarbeit bis zur Ausweisung aus Mexiko 1767/68 zwanzig Todesopfer, davon allein acht im Jahre 1616 beim Aufstand der Tepehuanes von Durango.⁸ Die erste Jesuitenmission gründete 1589 P. Gonzalo de Tapia als Reduktion bei den Chichimeken unter dem Namen San Luis de la Paz (im Bundesstaat Guanajuato).⁹ Schon 1591 begab sich Tapia mit P. Martín Pérez SJ nach Sinaloa; nach sechs Monaten zählte man schon tausend getaufte Einheimische; doch gab es auch Widerstand von einzelnen Kaziken; einer von ihnen, Necaveva von Tevorapa, ließ Tapia am 10. Juli 1594 ermorden. Trotzdem wuchs die Mission; in 13 Dörfern an den Flüssen Mocorito und Petatlán lebten laut »*Littera annua*« von 1604 bereits 10.000 getaufte Christen.¹⁰

Die Mission unter den Tepehuanes in Durango begann 1596, die unter den Acaxeex und Xiximíes in der Sierra von Topia, gleichfalls in Durango, im folgenden Jahr.¹¹ 1598 wurde Parras in Coahuila gegründet.¹² Nach Chihuahua,¹³ Sonora¹⁴ und Nieder-

⁷ MARIANO CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, Bde. I–V, México 1942, hier: II 371–395, III 343–410 und IV 299–384.

⁸ GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572–1767*, Bde. I–II, México 1941, hier: II 55–71.

⁹ Ebd., II 5–15.

¹⁰ Ebd., II 147–176.

¹¹ Ebd., II 41–55 u. 89–101.

¹² Ebd., II 17–39.

¹³ Chínipas (seit 1621): Ebd., II 213–246; Tarahumara Baja (beginnend 1607, kontinuierlich seit 1630): Ebd., II 247–281; Tarahumara Alta (seit 1673): Ebd., II 283–313.

¹⁴ Seit 1614: Ebd., II 345–372; in die Pimería (nördliches Sonora und angrenzendes Arizona) seit 1687: Ebd. II 373–417. – Übertagender Missionar dieses Raumes war der aus Tirol stammende P. Eusebio Francisco Kino (Kühn,

kalifornien¹⁵ kamen die Jesuiten im Laufe des 17. Jahrhunderts, mußten freilich immer wieder Rückschläge hinnehmen, was nicht selten militärische Reaktionen der spanischen Gouverneure zur Folge hatte.

Im Unterschied zu Paraguay waren die mexikanischen Missionen – Kalifornien ausgenommen – weißen Siedlern prinzipiell zugänglich und von der übrigen Kolonie nicht strikt abgetrennt; besonders die Bodenschätze des Nordens lockten stets Bergleute und Vagabunden an. Die Grenzsituation und Grenzfunktion der Mission war im nördlichen Mexiko besonders ausgeprägt.¹⁶ Durch die Arbeit der Missionare wurde nicht nur die Grenze der Christenheit, sondern ebenso die der spanischen Kolonie vorangeschoben. Während es den Patres aber in erster Linie darum ging, die Einheimischen in ihrer Kultur weiterzuentwickeln und im christlichen Glauben und Leben zu beheimaten, richtete sich das Interesse der Siedler darauf, von den Indios rasch größtmöglichen Nutzen zu haben. Nach Übergangszeiten von zehn oder zwanzig Jahren wurden diese zur Zahlung von Tributen herangezogen und – trotz ständiger Proteste der Missionare – bald auch zur Arbeit auf den Haciendas und im Bergbau gezwungen. Im 18. Jahrhundert verursachten die unfähigen Gouverneure Manuel Bernal de Huidobro und Diego Ortíz de Parrilla – sie waren ohne Sensibilität für die heiklen interkulturellen Probleme, verachteten die christlichen Intentionen der Missionare und spekulierten auf schnellen, maximalen Gewinn – jahrelange kriegerische Konflikte in Sonora, die große Verwüstungen hinterließen.¹⁷

Eine Mission konnte niemals ohne das Vertrauen der Indios gegründet werden. Erst wenn sie in ihrer Kontaktaufnahme dieses erreicht hatten, brachten die Jesuiten – unterstützt von einem Kruzifix, das sie mit sich führten, – ihre Botschaft zur Sprache. Dabei legten sie es in ihrer Verkündigung darauf an, daß sich die Verbindung zu den Indios stabilisierte und von Dauer wurde. Je nach Gegebenheit war es ihr Ziel, sich bei den Indios niederzulassen oder mit diesen gemeinsam eine Siedlung zu gründen. Sobald dies möglich war, wurden eine provisorische Kirche, eine Unterkunft für den Missionar, gegebenenfalls auch Hütten für die bisher nicht sesshaften Familien gebaut. Der

Chini), der hier von 1687 bis 1711 vierzig Expeditionen unternahm und Wörterbücher der Guaycura-, Cochimi- und Nebe-Sprache verfaßte. Sein Werk *Favores Celestiales* wurde unter dem Titel *Las Misiones de Sonora y Arizona* 1913/22 vom Archivo General de la Nación in México herausgebracht (Neuaufgabe: Biblioteca Porrúa de Historia 96, México 1989). Über ihn gibt es das große Werk von HERBERT EUGENE BOLTON, *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer*, New York 1936, 2. Auflage Tucson 1984. Vgl. auch ERNEST J. BURRUS (Hg.), *Correspondencia del P. Kino con los Generales de la Compañía de Jesús 1682–1707*, México 1961.

¹⁵ GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, hier II 477–544. Ihre letzte »Provinz« eröffneten die Jesuiten 1716 im Bergland von Nayarit, also am südlichen Rand ihrer Missionsgebiete; die Christianisierung erfolgte hier sehr rasch; Nayarit zählte sieben Missionen mit jeweils weiteren Filialgemeinden: Ebd. II 545–561.

¹⁶ Zu diesem Thema vgl. HERBERT EUGENE BOLTON, »The Mission as a Frontier Institution in the Spanish American Colonies«, in: *American Historical Review* 23, No. 2 (1917) 42–61; PATRICIA CERDA P.-HEGERL, »Frontera, Frontier. Grenzen in Amerika«, in: *Amerika 1492–1992. Neue Welten – Neue Wirklichkeiten. Essays*, hg. vom Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz und Museum für Völkerkunde. Staatliche Museen zu Berlin, Braunschweig 1992, 140–147, 141f und 147 (Lit.). Demnächst auch: ARNO ALVAREZ KERN / CHIARA VANGELISTA, *Fronteiras e grupos indígenas da América do Sul nos séculos XVI a XIX* (Symposium »History 7«, 48th International Congress of Americanists, July 4–9, 1994, in Stockholm/Uppsala, Sweden).

¹⁷ ERNEST J. BURRUS, »Misiones Norteñas Mexicanas de la Compañía de Jesús, 1751–1757«, in: *Biblioteca Historica Mexicana de obras inéditas* 25 (México 1963) 8f.

Alltag begann: Ein- oder zweimal am Tag wurde für die ganze Gemeinde »doctrina«, Christenlehre, gehalten. In einem Raum neben der Kirche bekamen die Kinder Unterricht; sie lernten Lesen, Schreiben, Rechnen, Musizieren, erhielten außerdem natürlich Katechese und teilweise auch Unterricht im Spanischen. Dieser letzte Punkt war unter den Missionaren umstritten; manche förderten die Kenntnis der Sprache der Kolonialmacht unter den Indios, andere lehnten sie, da sie für eine getrennte Entwicklung optierten, strikt ab. Für den Lebensunterhalt der Gemeinde war die tägliche Arbeit der Erwachsenen von entscheidender Bedeutung. Die Missionare hatten Saatgut und Arbeitsgeräte bei sich; sie initiierten bzw. verbesserten den Ackerbau und waren bestrebt, ihn mit der Zeit auszuweiten. Auch legten sie die Anfänge zum Handwerk in den Dörfern (Tischlereien, Schmieden, Mühlen, Textilwerkstätten usw.). Anknüpfend an die vorhandenen Sozialstrukturen, etablierten und besetzten sie Ämter, wodurch die Ortschaften eine Verfassung erhielten.¹⁸ Langfristiges Ziel war es, daß sich aus den Missionen Pfarreien entwickelten, die dem Weltklerus übergeben und in die Bistümer des Landes eingegliedert werden sollten.¹⁹

Die Missionen unterstanden dem Provinzial der Jesuiten in Mexiko-Stadt. Sie waren nach regionalen und ethnischen Gegebenheiten sowie dem Entwicklungsstand entsprechend in Regionen bzw. »Provinzen« gegliedert.²⁰ An der Spitze der Missionare eines solchen Missionsgebietes stand ein Superior, der wegen seiner Funktion – er hatte alljährlich das gesamte Missionsgebiet zu bereisen – Visitator genannt wurde. Jedes Missionsgebiet war in mehrere Rektorate eingeteilt; die Rektorate umfaßten ca. drei bis acht benachbarte Missionen; einer der in einem Rektorat tätigen Missionare wurde zum Rektor berufen. Die drei oder gelegentlich auch mehr Rektoren eines Missionsgebietes standen dessen Superior, dem Visitator, beratend und assistierend zur Seite. Während die Missionare in der Regel viele Jahre in ihren Missionsorten blieben, pflegten die Titel des Visitators und der Rektoren unter ihnen zu zirkulieren; zumindest wurden sie meist im Abstand von drei Jahren neu bestellt, wobei es freilich häufig vorkam, daß Personen, die besonderes Vertrauen und Ansehen unter ihren Confratres genossen, über längere Zeit hin immer wieder in ihren Ämtern bestätigt wurden. Von den jährlichen Visitationen durch die regionalen Superioren sind die Generalvisitationen zu unterscheiden, die der Provinzial von Mexiko durch einen von ihm dazu benannten Delegaten in regelmäßigem Abstand abhalten ließ.²¹

¹⁸ JOSÉ GUTIÉRREZ CASILLAS, »La organización de la Iglesia en la Nueva España«, in: CEHILA (Hg.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Bd. V: México, Salamanca-México 1984, 55–93, 78–80.

¹⁹ Dieses Ziel wurde im Falle der 1596 begonnenen Missionen unter den Tepehuanes sowie unter den Acaxeos und Xiximies in der Sierra von Topia im Jahre 1753 erreicht; zu Ende dieses Jahres wurden die dortigen 22 Missionen dem Bischof von Durango übergeben; 15 von ihnen erhielten einen Pfarrer, die übrigen wurden in bestehende Pfarreien eingegliedert. Edition des diesbezüglichen Dokumentes bei: ERNEST J. BURRUS, *Misiones Norteñas Mexicanas de la Compañía de Jesús*, 103.

²⁰ Zuletzt, d.h. im Jahre 1767, bestanden sechs solcher Provinzen: Sinaloa mit 21 Missionaren, Kalifornien mit 16, Chinipas mit 12, Nayarit mit 7, Sonora mit 29 und Tarahumara mit 19 Missionaren. Vgl. die Liste ebd., 99–103.

²¹ Diese Visitationen standen in Zusammenhang mit der Pflicht des Provinzials, alle sechs Jahre nach Rom an das Generalat Bericht zu erstatten und Prokuratoren zu entsenden; bei ihrer Rückkehr brachten diese üblicher Weise neues Personal für die Missionen mit: GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, hier II, XIV.

1743/44 nahm P. Hans-Anton Baltasar²² die Generalvisitation der Missionen vor; seinen Angaben zufolge betreuten die Jesuiten damals 94.774 Indios in ihren nord-westmexikanischen Missionsgebieten, davon 11.125 auf der Halbinsel Niederkalifornien.²³ Die Bevölkerungsentwicklung verlief keineswegs in einem beständigen Wachstum; vielmehr gab es mehrfach große Einbrüche, verursacht durch Epidemien, Naturkatastrophen, Kriegseignisse²⁴ und – in den festländischen Missionsgebieten – durch den voranschreitenden Arbeitszwang in den Bergwerken und auf den Haciendas. In Kalifornien bestand der letztgenannte Faktor zwar nicht, aber auch hier stagnierte die Entwicklung überwiegend; die Völker der Halbinsel haben sich – entgegen den Erwartungen der Jesuiten – dadurch, daß sie ihr Wanderleben aufgaben und sesshaft wurden, nicht entscheidend vermehrt.²⁵

Unter mancherlei Aspekten stellten die Missionen in Kalifornien²⁶ einen Sonderfall dar. Nachdem 1683/85 Pater Eusebio Francisco Kino²⁷ mit zwei weiteren Jesuiten eine Expedition dorthin unternommen hatte, begann mit der Ankunft von P. Giovanni Maria Salvatierra²⁸ am 19. Oktober 1697 in dem nunmehr Loreto genannten Hafen die eigent-

²² Juan Antonio Baltazar, als welcher er in den mexikanischen Quellen meist erscheint, wurde 1697 in Luzern in der Schweiz geboren; er trat 1712 in die Gesellschaft Jesu ein, und zwar in der venezianischen Provinz. 1719 kam er nach Mexiko, wo er im Laufe seines Lebens Posten von hoher Bedeutung innehatte; so war er von 1747 bis 1750 Rektor des Colegio Máximo und von 1750 bis 1753 Provinzial; zuletzt war er Prokurator der Missionen der Provinz. Er starb in Mexiko-Stadt am 23. April 1763.

²³ Zum Vergleich: Die Guaraní-Missionen der Provinz Paraguay zählten im Jahre 1650 in 21 Reduktionen etwa 30.000 Bewohner; im Jahre 1690 waren es bereits 80.000 in 24 Reduktionen, im Jahre 1732 über 140.000 Bewohner in 33 Reduktionen. Danach kam es zu gravierenden Verlusten, da die Guaraní-Milizen gegen die aufständischen »Comuneros« in Paraguay eingesetzt wurden; zu den Kriegstoten kamen in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre die Opfer von Hungersnöten und einer Pockenepidemie, so daß die Bevölkerungszahl 1740 nur noch 74.000 betrug. Dann stabilisierte sie sich wieder und lag, als 1768 die Jesuiten ausgewiesen wurden, bei 90.000: ERNESTO J.A. MAEDER / ALFREDO S.C. BOLSI, »La población Guaraní de las Misiones Jesuíticas. Evolución y características (1671–1767)«, in: *Cuadernos de Geohistoria regional* 4 (Corrientes 1983).

²⁴ Die Missionen waren verpflichtet, bei Grenzexpeditionen des spanischen Militärs Hilfskontingente zu stellen; diese konnten friedliche Mittlerdienste leisten, wurden aber oft genug auch in Kämpfe mit »feindlichen«, freien Indianerstämmen verwickelt; von deren Seite konnte es auch zu Invasionen kommen, die sich gerade auch gegen Missionsstationen richteten.

²⁵ GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II, XVII–XIX; Jakob Baegert (geb. 1717 in Schlettstadt/Elsaß), einer jener deutschen Jesuiten, die in Niederkalifornien wirkten (Ordenseintritt 1736, Ausreise nach Mexiko 1750, seit 1751 in der kalifornischen Mission), schreibt in seinen posthum – er lebte seit der Deportation 1768 in Neuburg an der Donau, wo er 1772 starb – bei der »Churfürstl. Hof- und Academie-Buchdruckerei« in Mannheim 1773 erschienenen *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Kalifornien*, Zweiter Theil, § 1, über die Vorgeschichte der kalifornischen Völker: »Wie seind diese Volklein hergekommen? Es hat geschehen koennen aus Willkuer, durch Zufall oder durch Noth. Willkuer hat sie nicht in ein so unfruchtbares Land gebracht; wenn durch Zufall, waeren sie wieder zurueckgegangen; demnach ist meine Meinung, daß die ersten Californier von ihren Feinden verfolgt vom Norden in diese Halbinsel zu Fuss gekommen seind ... Keiner kuemmert sich darum woher er ist. Einige von den Meinen glauben, sie kaemen von einem Vogel her; andere von einem Stein; andere traeuemten etwas anders.«

²⁶ Der Begriff bezeichnet in den beiden ersten Dritteln des 18. Jahrhunderts die Halbinsel Kalifornien, heute mexikanisches Territorium. Um das Gebiet von den seit den siebziger Jahren durch die Franziskaner gegründeten Missionen im heutigen US-Bundesstaat Kalifornien zu unterscheiden, bezeichnete man es dann auch als Altkalifornien oder Niederkalifornien, das nördliche Gebiet entsprechend als Neukalifornien bzw. Oberkalifornien.

²⁷ S.o. Anm. 14.

²⁸ Salvatierra (1644–1717) war Mailänder. Zum ersten Superior der kalifornischen Missionen vgl. CONSTANTINO BAYLE (Hg.), *Juan María Salvatierra: Misión de la Baja California*, Madrid 1946; ERNEST J. BURRUS (Hg.), *Juan María de Salvatierra SJ: Selected Letters about Lower California*, Los Angeles 1971. Sein Porträt zeigt ein Bild im Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán; Abbildung bei ZEPHYRIN ENGELHARDT, *The Missions and Missionaries*

liche Missionsgeschichte Kaliforniens. Salvatierra, der seit Ende November 1697 von P. Francesco Maria Piccolo²⁹ unterstützt wurde, kam nicht nur mit geistlichen, sondern auch mit allen weltlichen Vollmachten eines Gouverneurs. Da Kalifornien ein besonders armer Landstrich war, bedurfte das Missionswerk einer speziellen ökonomischen Absicherung; es gelang Salvatierra, mit Hilfe der Provinzleitung in Mexiko den »*Fondo piadoso para la California*« zu schaffen, eine Stiftung, von der jede einzelne Niederlassung auf der Halbinsel eine feste Dotation erhielt.³⁰ In rascher Folge entstanden die Missionen San Javier (1699), Santa Rosalia Mulegé und San Juan Bautista Malibat (1705), San José de Comondú (1708), La Paz, Purissima und Guadalupe (1720), Dolores und Santiago (1721), San Ignacio (1728), San José del Cabo (1730) und Todos Santos (1733). Die Gründung von San José del Cabo ermöglichte von dort aus die Versorgung der von und nach den Philippinen fahrenden Manila-Galeonen mit frischer Nahrung. Unerwartet kam es 1734 zu einem Aufstand der Pericúes: Die Missionare von Santiago und San José del Cabo, der Mexikaner Lorenzo José Carranco und der Spanier Nicolás Tamaral, wurden am 1. und 3. Oktober ermordet; auch La Paz wurde überfallen, doch war der schottische Missionar P. William Gordon SJ nicht am Ort und kam mit dem Leben davon. Die »*pacificación*« der aufständischen Indios durch den Gouverneur von Sinaloa, Manuel Bernal de Huidobro, zog sich bis 1738 hin und endete mit der Errichtung eines Forts am Cabo de San Lucas. 1744 wurde den Jesuiten auf Anordnung des Indienrates die volle, auch weltliche Jurisdiktion über Kalifornien zurückgegeben; die Besatzung der beiden Forts in Loreto und am Cabo de San Lucas wurde auf ganze 25 Soldaten begrenzt.³¹ Der Orden hatte inzwischen die Missionen von La Paz, Santiago und San José del Cabo wiedererrichtet und 1737 in San Luis eine weitere Niederlassung eröffnet. Auch in den beiden letzten Jahrzehnten ihres Wirkens auf der Halbinsel gründeten die Jesuiten neue Missionen: Santa Gertrudis (1752), San Borja (1762) und Santa María (1767), alle im Norden gelegen (Abb. 3). Insgesamt befanden sich zum Zeitpunkt der Ausweisung fünfzehn Patres und ein Laienbruder in Kalifornien.³²

of California. Vol. I: Lower California, Santa Barbara 1929, neben 106. Ein weiteres Porträt bildet ab: ALFRED HAMY, *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus. Album de 400 Portraits*, Vol. I-VIII, Paris 1893, hier: VII 106, Nr. 26. Zu seiner Arbeit vgl. u.a. SECONDINO GATTA, »Ein Heilungs- und Bestattungsritus bei den Indianern Niederkaliforniens. Nach einem Bericht eines Jesuitenmanuskripts des 17. Jahrhunderts«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46 (1990) 312–316.

²⁹ Piccolo (1654–1729) stammte aus Palermo. In Bezug auf ihn vgl.: ROBERTO RAMOS (Hg.), *Tres documentos sobre el descubrimiento y exploración de Baja California por Francisco María Piccolo, Juan de Ugarte y Guillermo Stratford*, México 1958; ERNEST J. BURRUS (Hg.), *P. Francisco María Piccolo SJ: Informe del estado de la nueva cristiandad de California (1702) y otros documentos*, Madrid 1962.

³⁰ Dieser Fonds sollte nach der Ausweisung der Jesuiten auch noch den Franziskanern in Oberkalifornien und den Dominikanern nützen, die nach einem kurzen Zwischenspiel der Franziskaner seit 1772 die ehemaligen Jesuitenmissionen in Niederkalifornien übernahmen: JOSÉ GUTIÉRREZ CASILLAS, *La organización de la Iglesia en la Nueva España*, 76f; CHARLES W. POLZER, *Las misiones jesuitas en el Noroeste de la Nueva España*, 263–265.

³¹ ZEPHYRIN ENGELHARDT, *The Missions and Missionaries of California*. Vol. I, 246–255; CONSTANTINO BAYLE, *Historia de los descubrimientos y colonización de los padres de la Compañía de Jesús en la Baja California*, Madrid 1933, 153–177; MARGUERITE EYER WILBUR (Hg.), *The indian uprising in Lower California 1734–1747 as described by Father Sigismundo Taraval*, New York 1967.

³² Zwei Patres und der Laienbruder residierten in Loreto, die übrigen dreizehn Patres in den oben genannten Missionen außer San Juan Bautista Malibat, La Paz und San José del Cabo, welche 1767 nicht mehr mit einem Missionar besetzt waren; anstelle von Todos Santos erscheint jetzt die Mission Santa Rosa.

Acht von diesen Männern stammten aus Provinzen der deutschen Assistenz des Ordens.³³ Auch in den Missionen von Tarahumara und Sonora wirkten Mitte des 18. Jahrhunderts viele Patres, deren Heimatorte in katholischen Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation lagen; darüberhinaus befanden sich manche in den Kollegien zu Mexiko, Puebla, Tepetzotlán, Pátzcuaro und anderen Städten Neu-Spaniens. Der aus Veracruz gebürtige P. Rafael de Zelis hat 1786 im römischen Exil einen Katalog zusammengestellt, der die Namen aller Mitglieder der mexikanischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Jahr der Vertreibung (1767) verzeichnet; er enthält Angaben über 678 Personen; von diesen waren 464 Amerikaner, 153 Spanier und 61 Ausländer; zwei Drittel der letztgenannten Gruppe waren deutschsprachige Jesuiten.³⁴ Je weiträumiger die Missionsgebiete im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts geworden waren, um so mehr war auch der Bedarf an Personal gewachsen; deswegen blieb die Provinz Mexiko auf Hilfe aus den spanischen Provinzen des Ordens angewiesen und erbat solche zunehmend auch aus den italienischen und deutschen Provinzen. Vielleicht kann man sogar so weit gehen und den Italienern und Deutschen eine besondere Rolle innerhalb der Gesellschaft Jesu zuschreiben: »In vielen Fällen stellen sie die Pioniere des Kulturkontakts, während die Angehörigen der kolonialpolitisch aktiven Nationen, die Portugiesen, Spanier und Franzosen, häufig durch ihre nationale Bindung in ihrem Verhalten präjudiziert erscheinen.«³⁵

³³ Aus der Provinz »Bohemia« waren Johann Bischoff aus Glatz (geb. 1710, SJ 1727, seit 1744 in Mexiko, 1746 in Kalifornien; Tod 1786 in Prag), Ignatz Tirsch aus Komotau (geb. 1733, SJ 1754, seit 1762 in Kalifornien, 1781 in seinem Heimatort verstorben) und Wenzeslaus Linck aus Neudek (geb. 1736, SJ 1754, seit 1755 in Mexiko, seit 1761 in Kalifornien, 1790 in Olmütz verstorben). Zu ihnen: ZDENĚK KALISTA, »Los misioneros de los países checos que en los siglos XVII y XVIII actuaban en América Latina«, in: *Iberoamericana Pragensia* 2 (1968) 117–161, 131; JOSEF POLIŠENSKÝ / JOSEF OPATRŇÝ, »Wenceslao Link y su diario del viaje hacia el norte de la península de California«, in: Ebd. 6 (1972) 173–183; DOYCE B. NUNIS JR. / ELSEBETH SCHULZ-BISCHOF (Hg.), *The drawings of Ignacio Tirsch. A jesuit missionary in Baja California*, Los Angeles 1972; RUDOLF GRULICH, *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts*, 45, 52f u. 58f. Aus der österreichischen Provinz kam der Wiener Franz Inama, geb. 1719, SJ 1735, seit 1750 in Kalifornien, verstorben 1782. Benno Ducrue, der letzte Regionalobere von Kalifornien, war gebürtiger Münchner (1721), trat 1738 den Jesuiten in der Provinz »Germania Superior« bei, kam 1750 nach Mexiko, bald darauf nach Kalifornien und starb 1779 in seiner Vaterstadt (s.u. Anm. 115). Über Jakob Baegert aus der Provinz »Rhenania Superior« s.o. Anm. 25. Lambert Hostel und Georg Retz kamen aus der Provinz »Rhenania Inferior«; Hostel wird weiter unten ausführlich vorgestellt; zu Retz s.u. Anm. 111.

³⁴ »Catálogo de los sujetos de la Compañía de Jesús que formaban la provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767, formado en Roma por Don Rafael de Zelis«, in: MARIANO CUEVAS (Hg.), *Tesoros documentales de México, siglo XVIII. Priego, Zelis, Clavijero*, México 1944, 231–293. Der Anteil der Ausländer war in den Missionen deutlich höher als in den städtischen Kollegien des Kernlandes; in Paraguay, wo die Situation ähnlich war, hat dies zeitweise zu Spannungen in der Ordensprovinz geführt; MAGNUS MÖRNER, *The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata Region. The Hapsburg Era*, Stockholm 1953, 163–171. Es war üblich, Patres, die in den Missionen gesundheitlichen Schaden nahmen, aber auch solche, die sich als unfähig erwiesen, die einheimischen Sprachen zu erlernen, von dort abzurufen und ihnen andere Aufgaben in der Provinz zuzuweisen.

³⁵ WOLFGANG REINHARD, *Gelenkter Kulturwandel im siebzehnten Jahrhundert*, 588. Insgesamt haben in Spanisch-Amerika etwa 480 Jesuiten aus den deutschen Provinzen des Ordens gewirkt; sie verteilen sich wie folgt auf die Provinzen in Hispanoamerika: Paraguay ca. 120; Chile 100; Mexiko 90; Quito 60; Peru 50; Neu-Granada 35; bei 25 ist die Provinzbestimmung unklar. Vgl. FELIX ALFRED PLATTNER, *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert*, 19. Im Jahre 1678 wurde bei der Ausreise einer Gruppe von 27 Jesuiten nach Mexiko noch eigens vermerkt, ein Drittel dürften Ausländer sein; dieses Kontingent wurde mit neun Missionaren nicht-spanischer Nationalität auch ausgeschöpft. Später – besonders unter der Bourbonen-Dynastie – wurde nicht mehr genau auf das 1674 festgelegte Quorum geachtet: AGI, Sección: Contratación, Legajo 5550. – FELIX ALFRED PLATTNER, »Die erste Groß-Expedition von Jesuiten-Missionaren deutscher Zunge«, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1945) 169–183.

Die bekanntesten deutschstämmigen Jesuitenmissionare waren in der südlichen Reichshälfte zu Hause; genannt seien neben dem bereits erwähnten Eusebius Kühn etwa Samuel Fritz,³⁶ Anton Sepp³⁷ und Florian Paucke,³⁸ denen man den Schweizer Martin Schmid³⁹ zugesellen kann. Vergleichsweise ist viel weniger bewußt, daß auch Nordwestdeutschland bzw. die Ordensprovinz »*Rhenania Inferior*« zahlreiche Missionare nach Übersee geschickt hat,⁴⁰ darunter manche, deren Lebensleistung jener ihrer prominenten süddeutschen Mitbrüder durchaus ebenbürtig erscheint. Im folgenden sollen vier Jesuiten aus dem nördlichen Rheinland, aus Westfalen und Niedersachsen vorgestellt werden, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts in den mexikanischen Missionen, und zwar in (Nieder-)Kalifornien, Tarahumara und der Pimería Alta, ihr Leben für das Ziel ihres Ordens eingesetzt haben, in Amerika eine christliche Kultur indianischer Prägung zu entwickeln.⁴¹

1. Everhard Hellen aus Xanten (1673–1757)

Everhard Hellen wurde im Mai 1673 in Xanten geboren, trat am 5. Juni 1699 der Gesellschaft Jesu bei und empfing am 6. August 1699 durch den Trierer Weihbischof Peter Verhorst Tonsur und Niedere Weihen. Seine ersten Gelübde legte er am 6. Juni 1701 ab, also am Fest des mit seiner Heimatstadt Xanten eng verbundenen heiligen Norbert. An Mariä Himmelfahrt 1713 folgte in Trier das vierte Gelübde.⁴²

³⁶ Samuel Fritz (1654–1725) aus Trautenaub; zu ihm: JOSEF u. RENÉE GICKLHORN, *Im Kampf um den Amazonasstrom. Das Forscherschicksal des P. Samuel Fritz*, Prag 1943; FRANZ BRAUMANN, *Vater des Amazonas: P. Samuel Fritz SJ*, Würzburg o.J.; KLAUS SCHUBRING, »Der Jesuitenmissionar Samuel Fritz und eine neue »Ausgabe« seiner Aufzeichnungen«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 87 (1976) 328–339.

³⁷ Anton Sepp (1655–1733) aus Rainegg in Südtirol; zu ihm: FRANZ BRAUMANN, *3000 Indianer und ein Tiroler. Missionare, die Geschichte machten: Sepp von Rainegg (Paraguay)*, Mödling–St. Gabriel–St. Augustin 1977; JOHANN MAYR, *Anton Sepp. Ein Südtiroler im Jesuitenstaat*, Bozen 1988.

³⁸ Florian Paucke (1719–1779) aus Winzig in Schlesien; zu ihm: AUGUSTIN BRINGMANN, »P. Florian Baucke, ein deutscher Missionar in Paraguay (1749–1768)«, in: *Missionsbibliothek*, Bd. 1, Freiburg 1908; ELSE BECKER-DONNER / GUSTAV OTRUBA (Hg.), *Zwettler Codex 420 des P. Florian Paucke SJ (Jesuitenmission in Paraguay 1748–1769) I–II*, Wien 1959 u. 1966; HERMANN HOFFMANN, »Der Indianer-Missionar Florian Paucke SJ aus Winzig in Schlesien (1719–1779)«, in: BERNHARD STASIEWSKI (Hg.), *Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert*, Köln–Wien 1969, 376–381.

³⁹ FELIX ALFRED PLATTNER, *Ein Reisläufer Gottes. Das abenteuerliche Leben des Schweizer Jesuiten P. Martin Schmid aus Baar*, Luzern 1944; RAINALD FISCHER, *Pater Martin Schmid SJ 1694–1772. Seine Briefe und sein Wirken*, Zug 1988; ECKART KÜHNE (Hg.), *Martin Schmid 1694–1772. Missionar-Musiker-Architekt. Ein Jesuit aus der Schweiz bei den Chiquitano-Indianern in Bolivien*. Ausstellung im Historischen Museum, Luzern 1994.

⁴⁰ Auffällig ist allerdings, daß in der Ordensprovinz Paraguay sehr wenige Jesuiten aus den beiden rheinischen Provinzen wirkten, nämlich je 2 gegenüber 39 aus der Provinz »Germania Superior«, 31 aus der Provinz »Bohemia« und 25 aus der Provinz »Austria«. Zu beachten ist freilich, daß drei Brüder, Christian Elvers aus Hamburg (1687–1760), Johann Diderik aus Anholt (1704– nach 1768) und Johann Wittgen aus Münster (1729–1797), direkt in die Provinz Paraguay eintraten und dort »coadjutores spirituales« wurden. Vgl. HUGO STORNI, *Catálogo de los Jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585–1768*, Rom 1980, 84, 89, 311 u. 345–350.

⁴¹ Außer diesen vier (P. Everhard Hellen, P. Franz Hermann Glandorff, P. Heinrich Ruhen und P. Lambert Hostel) wirkten folgende Mitglieder der Provinz »Rhenania Inferior« in Mexiko: P. Michael Bauer, P. Bartholomäus Braun, P. Emmanuel Kleber, P. Joseph Favier, P. Gummersbach, P. Bernhard Middendorff, P. Andreas Neuhaus, P. Ignatius Pfefferkorn, P. Alexander Rapicani, P. Georg Retz, P. Georg Wille, P. Michael Wirtz, P. Bartholomäus Wolff und P. Bernhard Zumziel.

⁴² ANDPSJ, Abt. O, Nr. A 14, f. 55r (= liber sextus) u. f. 349r (= liber septimus).

Im Dezember 1717 schrieb der damalige Ordensgeneral, P. Michele Tamburini, an den niederrheinischen Provinzial P. Nikolaus Mocking, er sei gezwungen, für den Bedarf der überseeischen Missionen eine Aushebung aus den italienischen Ordensprovinzen durchzuführen; da aber das dortige Aufkommen nicht ausreiche, bitte er für die Provinz Mexiko auch um zwei Angehörige der Niederrheinischen Provinz. An erster Stelle nannte er P. Everhard Hellen. Dieser habe wiederholt um Einsatz in den Missionen gebeten. Durch seine theologische Gelehrsamkeit könne er in Mexiko von nicht geringem Nutzen sein. Der Provinzial möge zustimmen und P. Hellen sich bis Ende April 1718 in Spanien einfinden. Die Einwilligung des Provinzials kam umgehend zustande, denn schon am 5. Februar 1718 bedankte sich der Ordensgeneral dafür. P. Everhard Hellen begab sich nun zunächst nach Spanien; im April 1719 reiste er, bereits 46jährig, nach Mexiko ab und kam bald darauf nach Kalifornien.⁴³ Die dortigen Jesuiten planten damals gerade die Neugründung einer Mission im zentralen Bergland der Halbinsel, einer rauen Gegend, die P. Juan de Ugarte schon zweimal aufgesucht hatte, wobei ihm das positive Interesse der dortigen Indios aufgefallen war.⁴⁴ Nachdem er binnen einiger Monate die Grundlagen der Cochimi-Sprache erlernt hatte, machte sich Hellen 1720 auf, etwa 60 *Leguas* nordwestlich von Loreto in Guasinapi die neue Mission Guadalupe zu gründen. Er wurde hier von den Indios willkommen geheißen; diese beteiligten sich umgehend am Bau von Kirche und Missionarshaus. Schon in der Osterliturgie des Jahres 1721 konnte Hellen die ersten zwanzig Erwachsenen taufen; eine weitere festliche Taufzeremonie fand in der Pfingstvigil statt; vor dem Taufakt übergaben die Täuflinge ihre Amulette (Jagdtrophäen und ähnliche Gegenstände) zur Verbrennung.⁴⁵ Der Aufbau der neuen christlichen Gemeinde entwickelte sich überaus günstig; im Jahre 1726 zählte man bereits 1707 getaufte Christen, zu denen weitere Katechumenen kamen.

Dieses Wachstum war um so erstaunlicher, als die Lebensbedingungen in Guadalupe in diesen Jahren sehr hart waren. Man mußte sich von Früchten und Wurzeln ernähren, die in den Bergen gesammelt wurden; der landwirtschaftliche Anbau von Mais und

⁴³ BERNHARD DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Bd. IV: 18. Jahrhundert, München-Regensburg 1928, 2,508; AHPMCJ, *Papeletas del P. Francisco Zambrano: P. Everhard Hellen*; ANGEL M. GARIBAY K. / MIGUEL LEÓN-PORTILLA (Hg.), *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México I-III*, México 1986, II 1370f. Die Ausreisepapiere von März/April 1719 sind erhalten: AGI, Contratación, Legajo 5550; als Herkunft erscheint hier fälschlich einmal »del ducado de Baviera«, ein andermal »de Colonia en Alemania«; Hellen wird als groß, schwarzhaarig und blauäugig bezeichnet. Mit ihm reisten in derselben Gruppe P. Franz Hermann Glandorff (s.u.) und P. Hans-Anton Baltasar (s.o. Anm. 22).

⁴⁴ Juan de Ugarte, geboren 1662 in Tegucigalpa/Honduras, Freund und Gefährte der Patres Kino (Kühn) und Salvatierra (Anm. 28), seit 1700 in Kalifornien, wo er die Mission San Javier aufbaute und sich unermüdlich für den Fortschritt der Evangelisation einsetzte. Er ließ ein Schiff bauen, dem er den Namen »El Triunfo de la Cruz« gab und auf dem er zusammen mit dem englischen Kapitän William Stratfort (Estraför) 1721 den Golf von Kalifornien erkundete und den Nachweis führte, daß (Nieder-)Kalifornien keine Insel, wie damals noch viele annahmen, sondern mit dem amerikanischen Festland verbunden ist. Ugarte starb am 28. Dezember 1730 in San Javier. Vgl. ANGEL M. GARIBAY K. / MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Diccionario Porrúa de Historia*, III 3026; ERNEST J. BURRUS, *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (1567-1967)*, 2 Bde., Madrid 1967, I 35-39.

⁴⁵ Die Katechese, die die Indios von Guadalupe erhielten, galt als besonders gut und gründlich. P. Hellen hat während seines 15jährigen Wirkens in Guadalupe eine »Doctrina Cristiana« in der Sprache der Cochimies zusammengestellt und die Herausgabe einer Grammatik des Cochimi vorbereitet: GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II 508f; MIGUEL DEL BARCO, *Historia natural y crónica de la antigua California. Adiciones y correcciones a la noticia de Miguel Venegas*, hg. v. Miguel León-Portilla, México 1988, 260f, Anm. 49.

Getreide sowie die Viehzucht begannen ja erst. Hinzu kam 1722/23 eine Heuschreckenplage; alle Waldfrüchte wurden von den Insekten vertilgt. In ihrer Not begannen die Cochimies, Heuschrecken zu essen; viele erkrankten davon an Geschwüren und an der Ruhr; 228 Indios starben. P. Hellen, der die Kranken besuchte, die Sterbenden tröstete und die Toten bestattete, erkrankte schließlich selbst und mußte sich für einige Zeit zur Rekonvaleszenz nach Loreto zurückziehen. Seine Gesundheit blieb seitdem angegriffen, doch setzte er seine Arbeit in Guadalupe fort, auch wenn er nun nicht mehr wie noch im November und Dezember 1721 an geographischen Expeditionen auf der Halbinsel teilnahm.⁴⁶

Seit 1728 unterstützte Everhard Hellen den Aufbau der benachbarten Mission San Ignacio, an die er einen Teil seiner Gemeinde abgab.⁴⁷ Die Mission Guadalupe umfaßte schließlich fünf Dörfer; alle verfügten über Trinkwasser, und inmitten der Häuser stand jeweils eine Kapelle; Hellen hatte die Indios Häuser zu bauen und den Boden mit Wein und Weizen zu kultivieren gelehrt, so daß man ihn aufgrund seiner Arbeit zu Recht »sociólogo y civilizador, al mismo tiempo que de misionero« genannt hat.⁴⁸ Da er sich nie geschont hatte, schien Hellen den Ordensoberen 1735 so geschwächt, daß sie ihm nahelegten, die Missionen zu verlassen und in eines der mexikanischen Kollegs überzusiedeln.

Der Abschied fiel dem deutschen Missionar schwer; er erklärte, lieber wolle er unter seinen Neuchristen sterben.⁴⁹ 1736 weilte er noch in Guadalupe, doch 1737 führt ihn der Ordenskatalog im Colegio Espíritu Santo der Bischofsstadt Puebla auf mit der Bemerkung »debil de salud«. Seit 1744 erscheint er unter der Geistlichkeit des Kollegs von Tepotzotlán, wo er den Novizen trotz seiner vom langen Einsatz in den Missionen angegriffenen Gesundheit noch als Spiritual diente. 1751 wird er so charakterisiert: von zerrütteter Gesundheit; von besten Anlagen; von guter Urteilkraft und Bildung; von

⁴⁶ Diese Expedition schloß sich an die mit P. Juan de Ugarte durchgeführte an (Anm. 44). Neben P. Hellen und Kapitän William Stratfort waren P. Sebastián de Sistiaga SJ (zu ihm s.u. Anm. 102) und einige Soldaten beteiligt. Ziel des Unternehmens war, an der Westküste der Halbinsel geeignete Hafenplätze für die von und nach den Philippinen verkehrenden Schiffe zu finden. Tatsächlich konnten drei entsprechende Stellen identifiziert werden, worüber P. Juan de Ugarte in einem Brief vom 12. Januar 1722 berichtet. Vgl. ERNEST J. BURRUS, *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús*, 6* u. 35, Anm. 1.

⁴⁷ Den Platz für diese Mission hatte schon 1713 P. Francesco Maria Piccolo (Anm. 29) aufgespürt; er lag 80 Leguas nördlich von Loreto, 20 Leguas von Guadalupe entfernt im Abstand von 17 Leguas zu beiden Küsten, und zwar auf einer Ebene in 110 m Höhe, von einem Kranz von Hügeln umgeben und von einem reichlich kristallklares Wasser führenden Bach bewässert. Wegen dieser Lage galt San Ignacio als die schönste Mission Kaliforniens. Den hier lebenden Indios hatten P. Sistiaga und P. Hellen bereits einige Elemente der christlichen Botschaft übermittelt. Zum förmlichen Gründer der Mission wurde P. Juan Bautista de Luyando bestellt, der einer vornehmen mexikanischen Familie entstammte und einen großen Teil seiner Erbschaft der neuen Mission zuwendete: GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II 512f.

⁴⁸ ÁNGEL M. GARIBAY K. / MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Diccionario Porrúa de Historia*, II 1370. In der Mission Guadalupe wurde reichlich Weizen angebaut und Wein erzeugt. P. Hellen schaffte Saat- und Pflanzgut seiner Mission noch vor Ankunft von P. Luyando nach San Ignacio und erleichterte dadurch den Start der Neugründung: GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II 513. Zu Hellsen's Bautätigkeit: MARCO DÍAZ, *Arquitectura en el desierto: Misiones jesuitas en Baja California*, México 1986, 133–136.

⁴⁹ Menschlich scheint sich Hellen unter den Indios, die inzwischen alle bekehrt waren, und auch unter den rauen Lebensbedingungen der Sierra de Guadalupe wohlfühlt zu haben. Hellen versicherte übrigens seinen Mitbrüdern, daß bei den Indios von Guadalupe Ausschweifungen und Ehebruch praktisch unbekannt seien; er erklärte dies mit den harten Existenzbedingungen in den Bergen. Vgl. MIGUEL DEL BARCO, *Historia natural y crónica de la antigua California*, 191.

ausreichender Klugheit und Erfahrung; von phlegmatischer Konstitution; begabt für Ämter, aber durch das Alter behindert.⁵⁰ Everhard Hellen lebte noch weitere sechs Jahre. 1757 ist er als 84jähriger im Kolleg zu Tepotzotlán, wo sich heute das »Museo del Virreinato« befindet, verstorben.

2. Franz Hermann Glandorff aus Ostercappeln (1687–1763)

Zu der Gruppe von 21 Jesuiten, die im April 1719 unter Leitung von P. Juan Antonio de Oviedo, Generalprokurator der Ordensprovinz Neu-Spanien, und des Koadjutors José López von Cadiz nach Veracruz ausreisten, gehörte auch der 31jährige Priester Franz Hermann Glandorff; die Reisepapiere beschreiben ihn als »von guter Figur, weiß, rundem Gesicht, hellbraunem Haar und blauen Augen«.⁵¹

Glandorff war am 10. November 1687 als Sohn eines Beamten des Fürstbischofs von Osnabrück, des Kirchspielvogtes Kaspar Friedrich Glandorff und dessen Ehefrau Ementiana, geb. Artzen, auf dem elterlichen Hof in Schwagstorf, Gemeinde Ostercappeln,⁵² geboren, am 23. Mai 1708 in die Gesellschaft Jesu eingetreten, hatte das Noviziat in Trier absolviert und am 24. Mai 1710 die ersten Gelübde abgelegt.⁵³ In der üblichen Weise widmete er sich in den folgenden Jahren als approbierter Scholastiker dem Studium der Philosophie und Theologie; unterbrochen wurde diese Zeit von einigen Jahren praktischer pädagogischer Tätigkeit: Als Lehrer für Sprachen und Literatur war Glandorff am Kolleg zu Jülich tätig. Seine deutschen Oberen dachten daran, ihn als wissenschaftlichen Mitarbeiter in die Arbeitsgruppe der Bollandisten nach Flandern zu entsenden; doch der Ordensgeneral, P. Michele Tamburini (1706–1730), gab Glandorffs nachdrücklich geäußertem persönlichen Wunsch statt und bestimmte ihn für die Missionen in Amerika.⁵⁴ Glandorff empfing nun in Schloß Neuhaus (bei Paderborn) die

⁵⁰ Zitiert nach: AHPMCJ, *Papeletas del P. Francisco Zambrano: P. Everhard Hellen*.

⁵¹ AGI, Contratación, Legajo 5550: »de buen cuerpo, blanco, redondo de cara, pelo castaño claro, ojos azules«; die Papiere sind vom »Contador Principal« der »Casa de la Contratación« abgezeichnet, Alexandro Alphonso de Croy. Der Prokurator Juan Antonio de Oviedo (1670–1757), gebürtig aus Bogotá, in Guatemala zum Dr. theol. promoviert, wirkte später u.a. als Visitator der Ordensprovinz Philippinen und als Provinzial in Mexiko; vgl. sein Porträt bei: ALFRED HAMY, *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus*, 87, Nr. 10.

⁵² FRIEDRICH DÜRFARTH, *Schwagstorfer Heimatbuch*, Ostercappeln–Schwagstorf 1990, 117. »Ostia Capela« wird als Geburtsort in den Papieren der »Casa de la Contratación« genannt, allerdings mit dem falschen Zusatz »en el Ducado de Baviera«, der ja auch zu Xanten, dem Geburtsort von P. Hellen, angefügt wurde (Anm. 43 u. 51). Ostercappeln wird auch genannt in: AHPMCJ, *Papeletas del P. Francisco Zambrano: P. Franz Hermann Glandorff*; FRANCISCO ZAMBRANO / JOSÉ GUTIÉRREZ CASILLAS, *Diccionario Bio – Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, I–XVI, México 1961–1977, hier: XV 679f.

⁵³ Außerdem empfing er im Mai 1710 zu Trier die Niederen Weißen: ANDPSJ, Abt. O, Nr. A 14, f. 111r (= liber sextus) u. f. 353r (= liber septimus). CLEMENS STEINBICKER, »Westfalen in der Niederrheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu 1626 bis 1773«, in: *Beiträge zur westfälischen Familienforschung* 51 (1933) 149–223, 217, Nr. 3^e.

⁵⁴ Der Briefwechsel zwischen Glandorff, dem Ordensgeneral und dem niederrheinischen Provinzial ist ediert: »Ungedruckte Briefe von und über P. Hermann Glandorff S.J.«, in: *Mitteilungen aus der Deutschen Provinz [SJ]*, 8. Band: 1918–1920, Altötting 1920, 40–48, 40–43; BERNHARD DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, IV/2, 508–510; AHPMCJ, *Papeletas del P. Francisco Zambrano: P. Franz Hermann Glandorff*. Vgl. dazu auch die Ausführungen in einer 36seitigen Broschüre, die der aus Montabaur stammende B. Bartholomäus Braun, damals Visitator der Tarahumara-Missionen, nach dem Tod von P. Glandorff verfaßte und die in Mexiko-Stadt veröffentlicht wurde: *Carta del P. BARTHOLOMÉ BRAUN/Visitador de la Provincia Tarahumara/a los PP. Superiores de esta Provincia*

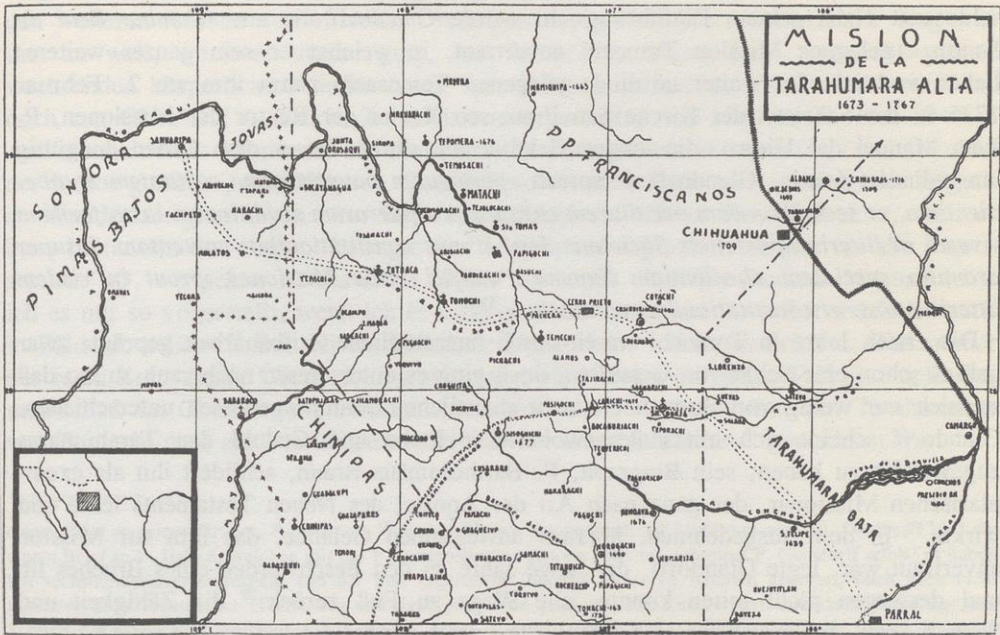


Abb. 4: Die Missionen in der »Tarahumara Alta«

Punktiert dargestellt ist der »Camino Real de Sonora« von Parral im Südosten nach Sahuaripa im Nordwesten; an ihm lag auch Tomochi, wo P. Hermann Glandorff jahrzehntelang wirkte.

Entnommen aus: GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, II: Las misiones*, México 1941, 286.

Priesterweihe und reiste über Amsterdam nach Cadiz. Im Sommer 1719 in der »Neuen Welt« angekommen, schloß Glandorff das Theologiestudium am Colegio Máximo in Mexiko-Stadt ab. Wohl 1722 wurde er dann in die Tarahumara-Missionen im Norden des Landes geschickt (Abb. 4). Das erste Jahr verbrachte er in der Mission Carichi, wo seit drei Jahrzehnten der zur böhmischen Ordensprovinz gehörige P. Josef Neumann⁵⁵ wirkte, dessen große Erfahrung Glandorff beim Erlernen der Sprache und bei der Einfindung in Brauchtum und Kultur der Tarahumara zugute kam.⁵⁶ Die Tarahumara-Mission galt als ausgesprochen schwierig, die Christianisierung der Indios entwickelte

de Nueva España/sobre la apostolica vida, virtudes, y santa muerte del P. Francisco Hermano Glandorff./Con las licencias necesarias: Impresa en el Real, y mas antiguo Colegio de San Ildefonso de Mexico, año de 1764, 3f.

⁵⁵ Josef Neumann, gebürtig aus Brüssel, Gymnasiast in Olmütz, am 24. September 1663 in den Jesuitenorden (Böhmische Provinz) aufgenommen, Noviziat in Brünn, Scholastiker in Prag, Komotau, Brünn und Olmütz, Terziant in Teltsch, 1678 Abreise nach Spanien, 1680 nach Mexiko, dort seit 1681 in der Tarahumara-Mission tätig, zunächst in Sisoguichi, dann in Carichi, am 10. Mai 1732 verstorben: RUDOLF GRULICH, *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts*, 53-55.

⁵⁶ GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, II* 302 u. 308f.

sich nur langsam und war bei der Ausweisung der Jesuiten 1767/68 noch nicht abgeschlossen. Nach seinem Einführungsjahr wurde Glandorff die am »Camino Real de Sonora« gelegene Mission Tomochi anvertraut, in welcher er sein ganzes weiteres Leben verblieb. Im weiter nördlich gelegenen Temosachi nahm ihm am 2. Februar 1725 in der Sakristei der Kirche San Francisco Xavier der Rektor der Missionen, P. Juan Manuel del Hierro, die letzten Gelübde ab, durch die er dem Orden endgültig eingegliedert wurde. Glandorff versprach »*perpetuam paupertatem, castitatem et obedientiam, et secundum eam peculiarem curam circa puerorum eruditionem iuxta formam vivendi in litteris Apostolicis Societatis Jesu et eius constitutionibus contentam. Insuper promitto specialem obedientiam Summo Pontifici circa Missiones, prout in eisdem litteris Apost. et constitutionibus continetur*«. ⁵⁷

Die ersten Jahre in Tomochi waren durch unermüdliche Aufbauarbeit geprägt; zwar gab es schon eine Schar von Getauften, doch ging es unter diesen noch rauh zu, so daß sie sich nur wenig von ihren noch nicht christlichen Stammesgenossen unterschieden. Glandorff scheint sich mit außergewöhnlicher Liebe und Geduld den Tarahumaras zugewendet zu haben; sein Biograph, P. Bartholomäus Braun, schildert ihn als exemplarischen Missionar, der ganz nach Art der Apostel des Neuen Testaments lebte und wirkte. ⁵⁸ In dem ausgedehnten, überaus unwegsamen Gelände, das ihm zur Mission anvertraut war, legte Glandorff, der lange Jahre an den Beschwerden eines Bruches litt und deswegen nicht reiten konnte, alle Wege zu Fuß zurück; ⁵⁹ die Zähigkeit und Schnelligkeit, die er dabei zeigte, verblüffte immer wieder die Indios, die solche physischen Leistungen von Weißen nicht kannten; sie schrieben den Schuhen bzw. Sandalen von P. Glandorff wunderbare Kräfte zu, denn er hatte die Angewohnheit, seine Schuhe mit denen der ihn begleitenden Indios – wenn sie ermüdeten – zu tauschen, wodurch diese sich gestärkt und erfrischt fühlten, den Weg fortzusetzen. ⁶⁰ In einem Rückblick auf die ersten sieben Jahre in Tomochi, datiert vom 10. August 1730, schreibt Glandorff, daß er vier Kirchen errichtet habe; eine sei der Immaculata geweiht, eine andere St. Josef, die beiden anderen seien im Rohbau fertig. Wo er 17 Christen angetroffen habe, seien jetzt 140; wo 60 Familien lebten, seien es nun 250, die er aus ihren Höhlen herausgeholt habe. Er habe 1.575 Taufen gespendet, 661 Paare getraut, 100 aus dem Konkubinat geholt. »Dann kam die Pest und tötete 800 Kinder und 664 Erwachsene. Wunderbare Werke der Bekehrung und markante Bestrafung der Unzüchtigen«. ⁶¹

⁵⁷ Glandorffs viertes Gelübde ist im Original erhalten: AHPMCJ, 1542.

⁵⁸ BARTHOLOMÄUS BRAUN, *Carta* (Anm. 54), 8–12.

⁵⁹ In einem Brief an den Generalvisitator, P. José de Echeverría, vom 5. Juni 1731 erbat sich Glandorff ausdrücklich eine Lizenz, zu Fuß gehen zu dürfen, was ihm einer seiner unmittelbaren Oberen abgeschlagen hatte (AHPMCJ, 1622): »Por la grande necesidad que tengo de andar a pie, y por aversemelo querido prohibir alguno de los superiores inmediatos: le suplico a V.Ra. humildemente se sirva de concederme la dicha licencia, de manera que ningun otro sino Visitador Gl. se me pueda quitarla.«

⁶⁰ BARTHOLOMÄUS BRAUN, *Carta* (Anm. 54), 12–14; GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II 309.

⁶¹ Zitiert nach der Abschrift des Originals: Ebd., II 303. – Ebd., 309, erklärt DECORME unter Beziehung auf einen Franziskaner, der noch die später zerstörten Matrikelbücher von Tomochi gesehen hatte, Glandorff habe bei Todesfällen bisweilen dem Namen und dem Sterbedatum die Aussage hinzugefügt: »... und wurde gerettet« bzw. »und wurde verdammt«, ein Hinweis auf Glandorffs unerschütterlichen Glauben an das göttliche Gericht. P. Joseph Wilhelmi, Missionar aus der Niederrheinischen Provinz auf den Philippinen, wohin er über Mexiko gelangt war, berichtet in

Glandorff ertrug diese Rückschläge mit stoischem Gleichmut; unbeirrt setzte er auf den weiteren Ausbau der Mission.⁶² Sein geistlicher Eifer war enorm. Kein Weg war ihm zu weit, wenn es darum ging, den Sterbenden beizustehen. Angesichts seiner wachsenden körperlichen Leiden boten ihm die Oberen mehrmals leichtere Stellen an; doch zog Glandorff es vor, in Tomochi zu bleiben. Hier soll sich am 22. Mai 1747 in Anwesenheit eines Klerikers, der zuvor geringschätzigte Bemerkungen über den Glauben der Indios gemacht hatte, die von Glandorff sofort zurückgewiesen wurden, das folgende Wunder ereignet haben: Am Ende eines Requiems öffnete die aufgebahrte, verstorbene Indianerin ihre Augen, bewegte ihre Lippen und sagte, vernehmbar für alle Anwesenden: »O, wie schön ist das Haus Gottes dort oben über den Sternen. Niemals hätte ich es mir so vorgestellt, wenn ich es nicht gesehen hätte, und Ihr selbst werdet es auch in Bälde so sehen.«⁶³ Danach entschlief die Verstorbene wieder in Frieden. Was immer der reale Kern dieser Überlieferung sein mag, sie bezeugt auf jeden Fall eine tiefe Gemeinschaft im Glauben, die zwischen dem deutschen Missionar und den Tarahumaras von Tomochi über ein Vierteljahrhundert hin »en estas soledades«⁶⁴ gewachsen war.

einem Brief an seinen Bruder, P. Johannes Wilhelmi SJ, aus Samboangan auf Mindanao vom 10. Oktober 1747: »In einem Brief an P. Hellen, welchen mir der P. Praepositus zu Mexico verehret, schreibt P. Glandorff selbst: es haben ihn sechshundertdreißig von der Pest ergriffene Indianer vieles zu schaffen gegeben, doch auch nicht minderen Trost verursacht: er habe Tag und Nacht jetzt diese, jetzt jene zum Tod bereitet, und hätten ihm einige ihre Sünden, auf Hölzlein aufgezeichnet, zugesandt, damit, wann sie vielleicht bey seiner Ankunft die Sprach verlohren hätten, er sie von selben lossprechen könne. Einer aus denen Verstorbenen, Balthasar mit Namen und Catechist zu Tomotzii, seye ein Jahr nach seinem Abscheiden des Abends in der Kirch gesehen, und die Christliche Lehr abbetten gehoeret worden, ohne daß das Volk, welches haeuffig zuluffte, von einer Forcht angefallen wurde; er, P. Glandorff, seye der letzte, zur Straf seiner Suenden, mit der Pest berührt, aber von Gott erhalten worden.« Zitiert nach: JOSEPH STOECKLEIN u.a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr – als geistreiche Brieffe, Schrifften und Reisebeschreibungen, welche von denen Missionariis der Gesellschaft Jesu aus beyden Indien und anderen über Meer gelegenen Ländern ... in Europa angelangt seynd.* 40 Teile, Augsburg–Graz–Wien 1726–1762, hier 33. Teil, Wien 1758, 114f.

⁶² In seinem Brief vom 5. Juni 1731 (Anm. 59) bittet er darum, die Mission von Tutuaca möge als Filiale (»visita«) Tomochi zugeordnet werden. Ständige Filiale von Tomochi war Cajurichi; Glandorff besuchte damals (1731) regelmäßig auch die Dörfer Icomorachi (41 christliche Familien neben einigen nicht christlichen), Batopilillas (37 Familien), Epifania Barbaroco (17 Familien) und übergangsweise auch die Mission Moris; vgl. GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II 239. Im Postskriptum eines Briefes vom 30. Dezember 1731 an P. Domingo de Quiroga lobt Glandorff den Generalvisitor José de Echeverría; er habe die Missionare eingeschüchtert angetroffen und mit um so glühenderem Eifer zurückgelassen; er sei wahrhaftig würdig, auf einen der ersten Plätze der Provinz berufen zu werden. »Omnia in eo summa« (AHPMCJ, 1623).

⁶³ BARTHOLOMÄUS BRAUN, *Carta* (Anm. 54), 16. Es heißt, die Indianerin habe spanisch gesprochen, sicher damit der Kleriker sie verstehe, der Glandorff wegen seiner feierlichen Begräbnisse der Indianer kritisiert und behauptet hatte, die Indianer führen zum Teufel. Der letzte Satz der Verschiedenen sei durch den baldigen Tod ihres Ehemannes Lucas bewahrheitet worden. – Das Ereignis wird von Glandorff selbst in einem Brief vom 18. Juni 1752 an P. Sixtus Hesselmeier SJ geschildert, allerdings ohne die Gestalt des Klerikers, die von Braun in offenkundig beherrschender Absicht hinzugefügt wurde; Glandorff versichert, daß er immer, wenn er sich des Ereignisses erinnere, in Tränen ausbreche: München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Jesuitica 595/IV 12. – JOSEPH STOECKLEIN u.a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr– als geistreiche Brieffe*, hier 38. Teil, Wien 1761, 34–38 (Nr. 753), 36f.

⁶⁴ Brief vom 7. August 1749 an P. Luis Tellez Girón SJ: AHPMCJ, 807. – In einem Brief an seine Schwester, »Juffer Teresia a Sancto Josepho«, schreibt Glandorff am 21. Juni 1752 aus Tomochi [ANDPSJ, Abt. 0, I 22,2 (1). – Ungedruckte Briefe (Anm. 54) 47f.], er lebe in einer großen Einöde, »mich inständigst bemühend umb die Indianer aus ihren Höhlen und Krufften zu dem schaaffstall unseres Herren Jesu Christi herbeyzuführen. Es ist ein wildes ungeschlachtetes Volck, welches gleich dem Viehe in den Höhlen sich auffhaltet; sie gehen halb nackend daher, arm und bedürfftig an allen sachen, die bloße erde dienet ihnen zum ruhebett; mit koth und wust seynd sie gantz überschüttet, und bekleiden sie den halben theil des leibs mit einer groben aus rower wolle zusammengestuckter decken, die ihnen auch anstatt des betts dienet. Zuweilen laufen sie gantz nackend herumb ohne geringsten schew noch schahm. Vom

Den Aufstand der Indios an der Nordgrenze, der Mitte des Jahrhunderts von Sonora aus auch nach Tarahumara übergriff, sah Glandorff mit großer Sorge. Einige *Leguas* nördlich von Tomochi, auf den Llanos von Papigochi, kam es am Karsamstag 1751 zu einem grausamen Scharmützel zwischen aufständischen Indios und einer Einheit des Gouverneurs, die aus 30 Soldaten und einem indianischem Hilfskontingent bestand: »... *mataron 4 que pelearon tan esforzadamente que arrancaron de sus cuerpos las flechas, siguiendo arroyos de sangre, para flechar a los contrarios, de los quales fueron heridos 5. Las cabezas de los 4 ya estan puestas en palos por los llanos de Papigotzi, y los demas (que son muchissimos) se enfurecieron de modo que ya no ay camino seguro*«. ⁶⁵

Kurze Zeit vorher waren, wie Glandorff in demselben Brief berichtet, zwei deutsche Patres bei ihm für etwas mehr als eine Woche zu Besuch gewesen. Es waren P. Bartholomäus Braun und P. Emmanuel Kleber, die am 19. November 1750 von Mexikostadt aus in die Missionen aufgebrochen waren. Aus einem undatierten Brieffragment Brauns an den P. Rektor Ludwig Doetsch in Köln geht hervor, daß Glandorff den angekündigten Besuch zunächst ablehnte: »*es seye dies nicht der weeg nach der Mission des P. Kloeber, und mich belangendt, als der ich in dieser Provintz bliebe, werde sich schon andermahl gelegenheit finden, uns miteinander zu schreiben*«. ⁶⁶ Da aber der Provinzial angeordnet hatte, daß P. Braun bei Glandorff »*einige fundamenten der Indianischen sprach, in welcher er ein Cicero ist*«, nehmen sollte und sie auch Sendungen und Kisten an Glandorff zu überbringen hatten, machten ihm die beiden jungen Mitbrüder aus der Heimatprovinz doch ihre Aufwartung. Es wurde dann eine sehr frohe Begegnung: »*Acht tage haben wir uns bey ihm ergötzet mit gutem Tisch und gutem Landwein abunde ...*«. Auch der Sprachunterricht kam nicht zu kurz; dabei bemerkt Bartholomäus Braun, daß die Oberen Glandorff nicht dafür gewinnen konnten, eine Grammatik des Tarahumara »*zum allgemeinen Nutzen hiesiger Missionarien zu compo-nieren*«.

Trotz zunehmender Altersbeschwerden blieb Franz Hermann Glandorff in Tomochi. Der Ordenskatalog von 1758 bezeichnet seine Kräfte als gebrochen, bescheinigt ihm aber zugleich nochmals »*ingenium optimum, ... experientia multa, ... talentum ad*

brodt wissen sie kaum ab, fleisch essen sie gar selten, das bachwasser ist ihr trunck. Nichtsdestoweniger schüttet die gütigkeit Gottes unseres erlösers, der kein anseher der persohnen ist, die reichthumen seiner gnaden häufig über sie aus.« – Glandorff stand wegen seiner aufopferungsvollen missionarischen Arbeit unter den Jesuiten in Mexiko in hohem Ansehen; dies bezeugt bereits der Peru-Missionar P. Franz Trarbach, wie Glandorff aus der niederrheinischen Provinz, in einem Brief vom 15. Juli 1744 aus Puerto de Santa María an seinen Provinzial; er habe den Prokurator der Mexicanischen Provinz getroffen, und dieser erzähle, daß man den P. Glandorff »in ganz Spanien und America für einen heilig- und wunderthätigen Mann haltet ... Daß er, P. Hermann, den er die Glory der Deutschen in Mexico, und eine kostbare Zierd der Unter-Rheinischen Gesellschaft nennet, schon viele Jahr in seiner, 400 Meilen Weegs von der Stadt Mexico entfernten Mission, mit unermüdetem Eifer seinen und denen benachbarten Wilden das Evangelium Christi predige, und daß der Herr die Lehr seines Apostels mit vielen folgenden Zeichen ... aller Orten zu bestättigen pflege«: JOSEPH STOECKLEIN u.a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr- als geistreiche Briefe*, 38. Teil, Wien 1761, 115–124 (Nr. 777), 117f.

⁶⁵ Brief vom 29. April 1751 an P. Luis Tellez Girón SJ: AHPMCJ, 1625. – Glandorff lehnt in diesem Schreiben ausdrücklich die Einsetzung von Verwaltern (Mayordomos) in den Missionen und die Einführung einer Arbeitspflicht für die Indios als gegen die königlichen Gesetze gerichtet ab; anscheinend opponierten aber nicht alle Jesuiten gegen solche Maßnahmen, die der Gouverneur durchsetzen wollte.

⁶⁶ ANDPSJ, Abt. O, I 22,2 (1), f. 50r–52v. – Ungedruckte Briefe (Anm. 54) 43–47.

omnia«. ⁶⁷ Am 9. August 1763 ist P. Glandorff in der Mission Tomochi verstorben; ⁶⁸ bei ihm waren einige seiner Mitbrüder aus dem Orden, die er von dem Indio hatte rufen lassen, der seinen Hausstand teilte. In der Sterbestunde drückte er mit den Händen jenes Kreuz an seine Brust, das ihn in seinem apostolischen Dienst sein ganzes Leben begleitet hatte. ⁶⁹ Bis zuletzt hatte er gelebt, wie er einst, am 21. Juli 1745, seinem Mitbruder P. Joseph Wilhelmi geraten hatte: »... gegen alle liebeich, mit keinem allzu gemein ..., dann das erstere eine Lieb, das letztere eine Geringschätzung nach sich ziehet; und ... Gott beständig vor Augen haben, um allem Unheil, welches manchen, auch nicht Missionarien öfters begegnet, zu entgehen. Es ist eine gefährvolle Sach, unter denen Barbaren in Wüsteneyen wohnen!« ⁷⁰ Glandorff war der letzte Jesuit, der in den Tarahumara-Missionen vor der einige Jahre später erfolgten Ausweisung der Ordensmänner verstorben ist. 1771 wurden seine sterblichen Überreste in das Colegio de Guadalupe nach Zacatecas überführt, wo auch seine Soutane und – in Erinnerung an die riesigen Wegstrecken, die er in seinem Leben zurückgelegt hatte, – seine Schuhe aufbewahrt wurden. ⁷¹ Er blieb unter den Tarahumaras und im Norden Mexikos unvergessen, und auch in Deutschland hat man sich seiner noch um die Wende zu unserem Jahrhundert erinnert. ⁷² Der Plan, P. Glandorff durch eine Seligsprechung zur Ehre der Altäre erheben zu lassen, scheint freilich in den zwanziger bzw. dreißiger Jahren im Sande verlaufen zu sein. ⁷³

⁶⁷ ARSJ, Provincia Mexicana 8 (Cat. trien. 1751–1764, Cat. brev. 1583–1755), f. 134 r u. 170 r.

⁶⁸ Ebd., f. 238 r.

⁶⁹ BARTHOLOMÄUS BRAUN, *Carta* (Anm. 54), 32f; HEINRICH THOLEN, *Menologium oder Lebensbilder aus der Geschichte der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, Roermond 1901, 451–453.

⁷⁰ Zitiert nach: JOSEPH STOECKLEIN u.a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr- als geistreiche Briefe*, hier 33. Teil, Wien 1758, 113f.

⁷¹ ANGEL DE LOS DOLORES TISCAREÑO, *El Colegio de Guadalupe de Zacatecas*, México 1905, I 167.

⁷² Es war Engelbert-Otto Freiherr von Brackel-Welda, ein westfälischer Adliger, der seit 1854 in der päpstlichen Armee gedient hatte und 1863 im Verlauf von Napoleons III. Intervention nach Mexiko gekommen war, welcher 1890 nach einem Besuch in Zacatecas am Grabe Glandorffs mit einer in Münster erschienenen Artikelserie die Erinnerung an den Jesuiten aus dem Osnabrücker Land wachrüttelte: »Der erste Deutsche in Mexiko. Ein historisches Bildnis aus alten Zeiten«, in: *Westfälischer Merkur* 69, No. 170, Sonntag, 22. Juni 1890, f. 1v; No. 177, Sonntag, 29. Juni 1890, f. 1v; No. 184, Sonntag, 6. Juli 1890, f. 1v; u. No. 191, Sonntag, 13. Juli 1890, f. 1r/v. Auch im »Wahrheitsfreund«, einem von Benzinger in Cincinnati herausgegebenen deutschsprachigen Organ mit ultramontaner Tendenz, erschien ein Artikel Brackels über Glandorff (Jahrgang 54, No. 10, vom 17. September 1890). Als Brackel im Sommer 1894 Mexiko verließ und mit einem Umweg über Cincinnati, wo es ihm mißlang, beim »Wahrheitsfreund« Fuß zu fassen, in seine Heimat zurückkehrte, hielt er schon bald, nämlich am 13. Dezember 1894, in der katholischen Gemeinde von Kassel einen Vortrag über P. Glandorff: »Franz Hermann Glandorff, der erste Deutsche in Mexiko«, in: *St. Elisabeth-Blatt. Organ für das kirchlich-religiöse Leben der katholischen Pfarrei Cassel in Stadt und Land* 4 (1894) 405–415 u. 437–442. Über den Freiherrn von Brackel-Welda vgl. TITUS HEYDENREICH, »Ein unbekannter Zeuge der Intervention in Mexiko: Engelbert-Otto Freiherr von Brackel-Welda (1830–1903)«, in: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 18 (1981) 291–327; DERS., »Johannes Fastenrath und Mexiko. Themen und Folgen der Briefe (1881 ff.) von Otto Engelbert Freiherr von Brackel (1830–1903)«, in: MANFRED TIETZ (Hg.), *Das Spanieninteresse im deutschen Sprachraum. Beiträge zur Geschichte der Hispanistik vor 1900*, Frankfurt 1989, 149–169.

⁷³ Den Anstoß zu den Bemühungen um Seligsprechung gab Engelbert-Otto Freiherr von Brackel-Welda in seinen in Anm. 72 zitierten Veröffentlichungen; er verband damit übrigens zeitgenössisches Engagement für die Rückkehr der Jesuiten nach dem Kulturkampf, indem er am Schluß seines Kasseler Vortrages 1894 erklärte, »da wir jetzt keine lebenden Söhne der Gesellschaft Jesu in unserem Vaterlande haben sollen, holen wir uns aus weiter Ferne ihre großen Toten, stellen wir sie zu unserer Verehrung auf unsere Altäre, flehen wir sie an, damit sie durch ihre Fürsprache beim Allmächtigen uns beschützen ...« (a.a.O., 441). Brackels Einsatz weckte dann allmählich das Interesse der Heimatdiö-

3. Heinrich Ruhen aus Borsum (1718–1751)

Zu den Missionaren, die in Mexiko in Ausübung ihres Dienstes gewaltsam ums Leben kamen, zählt Heinrich Ruhen aus Borsum im Bistum Hildesheim. Er war dort am 16. Juni 1718 getauft worden.⁷⁴ Ruhen verlebte seine Kindheit in Borsum und besuchte dann das Jesuitenkolleg und heutige Gymnasium Josephinum zu Hildesheim. Am 22. Oktober 1736 trat er in die Gesellschaft Jesu ein; nach zweijährigem Noviziat legte er am 23. Oktober 1738 die ersten Gelübde ab.⁷⁵ Danach war er fünf bis sechs Jahre an Kollegien der Niederrheinischen Provinz im Einsatz; es folgten das Theologiestudium in Büren und die Priesterweihe.⁷⁶ Am 20. Januar 1749 brach Heinrich Ruhen vom Paderborner Kolleg nach Cadix auf, wo er am 4. Mai eintraf; er hatte 668 *Leguas* zurückgelegt.⁷⁷

Wegen zahlreicher Todesfälle und angesichts wachsender Aufgaben in den mexikanischen Missionen hatte der Generalprokurator P. Pedro Ignacio Altamirano SJ schon Mitte der vierziger Jahre den vom Vizekönig, von der *Audiencia* in Mexiko und vom Bischof von Durango unterstützten Antrag gestellt, vierzig Patres und vier Koadjutoren die Ausreise zu gestatten; nach Beratung der Angelegenheit im »Consejo de Indias« am

zese Osnabrück und der deutschen Jesuiten; vgl.: »Die ersten Schritte zur Seligsprechung des deutschen Indianer-Missionärs P. Hermann Glandorf«, in: *Mitteilungen aus der Deutschen Provinz [SJ]*, 2. Band: 1900–1902, Roermond 1902, 656–661; P. Glandorf. *Ein heiligmäßiger Sohn des Osnabrücker Landes*, Lingen o.J. (ca. 1904) 11 S. Nach dem Ersten Weltkrieg nahmen die Bemühungen neuen Aufschwung; darauf deutet hin, daß sich im ANDPSJ Abschriften von Archivalien aus dem Osnabrücker Bistumsarchiv befinden, die ca. 1920 P. von Brackel SJ (1881–1956) für P. Kempf SJ entliehen bekam. Nachdem am 25. März 1919 der Bischof von El Paso (Texas) einen Andachtszettel herausgegeben hatte »El Siervo de Dios, P. Francisco Hermann Glandorff, de la Compañía de Jesús« (ein Exemplar im AHPMCJ), nahm 1920 die Osnabrücker Diözesansynode »mit Freuden Kenntnis von den Bestrebungen zur Seligsprechung des Dieners Gottes, P. Hermann Glandorff aus der Gesellschaft Jesu« (Osnabrück 1921). Auf ihrer Fuldaer Versammlung machte sich 1922 die Deutsche Bischofskonferenz das Anliegen zu eigen. BERNHARD ARENS schrieb: »Jugend und Berufung des P. Hermann Glandorff SJ, des Franz Xaver Mexikos«, in: *Die Katholischen Missionen* 54 (1926) 3–9. Ein letzter Hinweis findet sich in den Aufzeichnungen des Bischofs Wilhelm Berning von Osnabrück über seine Gespräche in Rom am 22. Mai 1933; er bat damals den General der Jesuiten, P. Wladimir Ledochowski SJ, »sich auch der Seligsprechung des P. Glandorff anzunehmen«: LUDWIG VOLK, *Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen* 1933, Mainz 1969, 35. Danach scheint, angesichts der Zeitumstände in Mexiko und Deutschland begreiflich, die Angelegenheit aus dem Blick geraten. In den vierziger Jahren wurden Glandorffs sterbliche Überreste von Zacatecas in das Provinzialat der mexikanischen Jesuiten in der Colonia Los Morales des Distrito Federal überführt.

⁷⁴ Das Taufregister der Pfarrkirche St. Martinus zu Borsum verzeichnet als Eltern den Schreiner Christophorus Ruhen und dessen Ehefrau Anna, geb. Buschen. Zitiert nach: LAMBERT CLASZEN, »P. Heinrich Ruhen S.J. 1718–1751. Ein Indianermissionar und Märtyrer aus dem Stift Hildesheim«, in: *Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart* 28 (1959) 82–86; vgl. auch RONALD L. IVES, »Enrique Ruhen SJ – borderland martyr«, in: *The Kiva. A journal of the Arizona Archaeological and Historical Society* 23/1 (1957) 1–10.

⁷⁵ ANDPSJ, Abt. O, Nr. A 14, f. 96v (= liber sextus); CLEMENS STEINBICKER, *Westfalen in der Niederrheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu*, 220, Nr. 104.

⁷⁶ Subdiakons-, Diakons- und Priesterweihe wurden am 4., 5. und 6. Oktober 1748 durch den Paderborner Weihbischof Johann Christoph Franz von Crass zu Büren erteilt: ANDPSJ, Abt. O, Nr. A 14, f. 365r (= liber septimus). – Zu Crass vgl. J. EVELT, *Die Weihbischofe von Paderborn*, Paderborn 1869, 159–161; HANS-JÜRGEN BRANDT / KARL HENGST, *Die Weihbischofe in Paderborn*, Paderborn 1986, 127–131; ERWIN GATZ, *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1990, 68.

⁷⁷ AGI, Contratación, Legajo 5550. – Die Entfernungsangabe differiert um 30 Leguas zu den 1735 in den Papieren von Lambert Hostel ab Büren angegebenen 638 Leguas (s.u. Anm. 93); es fungiert noch derselbe Postmeister Don Juan Lambert.

27. Juli 1746 hatte der König am 13. September in Buen Retiro die entsprechende Bewilligung erteilt und die nötigen Gelder zugesagt. Die effektive Ausreise dieser Gruppe verzögerte sich um mehrere Jahre,⁷⁸ zum einen vielleicht wegen der Größe des bewilligten Kontingents, das man natürlich ausschöpfen wollte, aber auch füllen mußte, zum anderen aufgrund des Todes von P. Francisco Xavier de Paz, Prokurator der mexikanischen Provinz, in Spanien; er wurde durch P. Vicente de Vera ersetzt. Erst am 15. Juni 1750 ging die nunmehr komplette Gruppe an Bord des Schiffes, das sie nach Mexiko brachte. Die Reisedokumente nennen Ruhen an 14. Stelle und beschreiben ihn als »von großem Körperbau, weiß, mit zwei Muttermalen auf der linken Seite des Gesichtes und blondem Haar«.⁷⁹

Im Spätsommer 1750 traf Ruhen in Mexiko-Stadt ein. Da er seine Ausbildung bereits abgeschlossen hatte, blieb er hier nur etwa ein Vierteljahr und machte sich dann mit anderen Mitbrüdern⁸⁰ auf den Weg in das nördliche Sonora, die Pimería Alta (Abb. 5), für die man ihn und zwei weitere Neuankömmlinge bestimmt hatte; »y *haviendo los dos llegado enfermos y de pocas fuerzas y el P. Henrique sano y robusto, fue con esta ocasion señalado el P. Henrique para fundar mission del todo nueva alla dentro en S. Marcelo, despues S. Miguel de Ssonoytac puesto apartado de las demas misiones 50 leguas. Con mucho gusto, resignación y zelo aceptó el P. Henrique su assignacion, y entró en effecto à principiar su mission por Mayo del año 1751*«.⁸¹

Seit 1749 amtierte in Sonora Oberst Diego Ortiz de Parrilla als Gouverneur, dessen unkluge, harte Politik die schon seit geraumer Zeit unter den indianischen Völkern der Region gärende Unruhe anheizte. Eine seiner ersten Maßnahmen war es gewesen, unter den Seris zahlreiche Männer und Frauen gefangenzunehmen und als Arbeitskräfte nach Mexiko verschleppen zu lassen.⁸² Auch bei den Papagos und Pimas war die Situation alles andere als stabil. Unter diesen Umständen war es riskant, in Sonóita in so exponierter Lage unter den Papagos eine neue Mission zu errichten. Die Jesuiten setzten sich dem Mißverständnis aus, den Feinden der Indianer den Weg zu bahnen. Andererseits drängte es sie, die lange Phase der Stagnation der Sonora-Missionen, die schon bald nach dem Tode von Pater Kino (1711)⁸³ eingesetzt hatte, endlich zu überwinden. Das Stiftungsvermögen für die neue Mission in der Pimería Alta stammte vom Marqués de Villapiente, dem bekannten Gönner der Gesellschaft Jesu.⁸⁴ P. Jakob Sedelmayer,⁸⁵

⁷⁸ So befand sich z.B. P. Bartholomäus Wolff aus Aachen rund drei Jahre in Cadix »im Wartestand«; er war am 25. November 1746 aus seinem »Colegio in Westfalia« abgereist (ebd.). Wolff war bei der Ausweisung des Ordens aus Mexiko Visitor der Nayarit-Missionen mit Sitz in Santa Teresa: MARIANO CUEVAS (Hg.), *Tesoros documentales de México*, 231–293, Nr. 654.

⁷⁹ AGI, Contratación, Legajo 5550.

⁸⁰ Einer davon war Jakob Baegert (Anm. 25), der in seinen *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Californien* auf S. 279 »P. Henricus Ruhen« als Märtyrer des Evangeliums erwähnt, »ein deutscher Jesuit aus Westphalen, mit welchem letzteren ich ein Jahr zuvor nach Amerika zu Wasser, und bis an die Pimerie zu Land ein halbes Jahr zuvor gereist bin.«

⁸¹ AHPMCJ, 1582: *Breve relación de los PP. Martires Enrique Ruhen y Tomás Tello*, von P. JAKOB SEDELMAYER.

⁸² JOSÉ GUTIÉRREZ CASILLAS, »Mártires Jesuitas de la Provincia de México«, in: MANUEL IGNACIO PÉREZ ALONSO (Hg.), *La Compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de labor cultural 1572–1972*, México 1975, 195–221, 213.

⁸³ S.o. Anm. 14.

⁸⁴ GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II 440. Vgl. Anm. 87.

⁸⁵ P. Jakob Sedelmayer, geb. 1703 zu Inhausen in Bayern, wirkte seit 1736 als Missionar in Tubutama, zu dem 12 Filialen gehörten, von denen acht durch ihn neue Kirchen und Friedhöfe erhielten. Nach dem Aufstand übernahm er

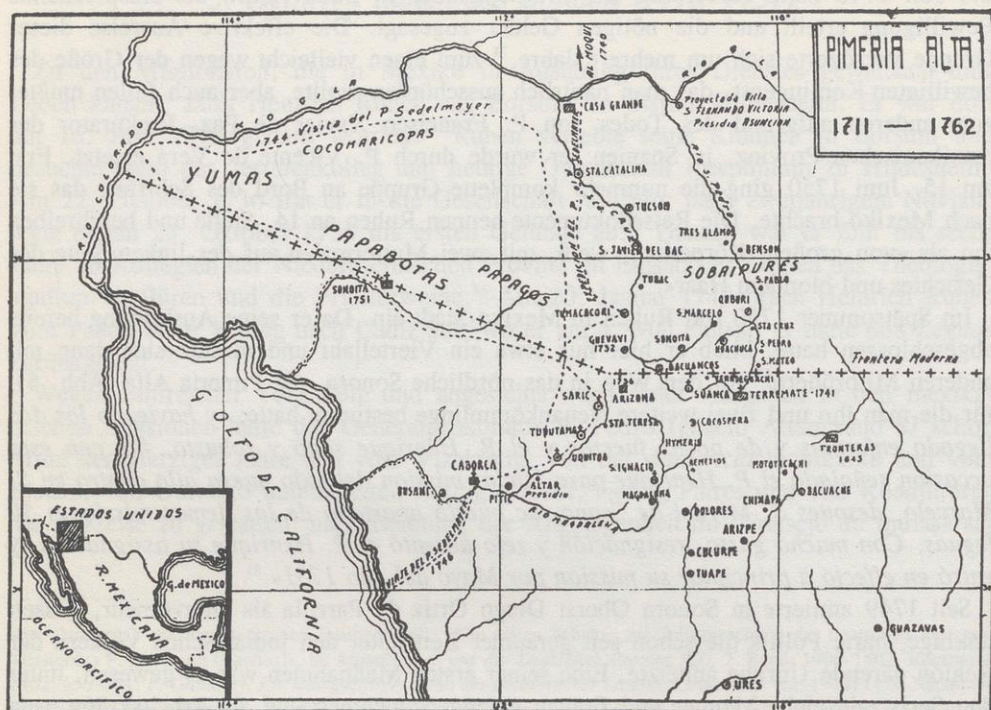


Abb. 5: Die »Pimería Alta« im Norden von Sonora

Der Versuch, in Sonóita eine Mission zu errichten und von hier aus die Evangelisation auf die Papabotas, Cocomaricopas und Yumas auszuweiten und so den Río Colorado und den Río Gila zu erreichen, scheiterte 1751 und kostete P. Heinrich Ruhen das Leben.

Entnommen aus: GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II: *Las misiones*, México 1941, 423.

damals Superior und Visitator der Sonora-Missionen, hatte seit 1744 drei Erkundungsreisen unternommen, die eine entlang dem Río Santa Cruz bis zu dessen Mündung in den Río Gila im Gebiet des heutigen US-Bundesstaates Arizona, die zweite 1749 erneut zum Río Gila und dann bis zu dessen Zusammenfluß mit dem Río Colorado, die dritte 1750 direkt zum Río Colorado durch das Gebiet der Yumas.⁸⁶ Auf der dritten Reise kam er über Sonóita, das er bei dieser Gelegenheit als Standort einer Neugründung ausersuchen haben dürfte, mit der er dann 1751 den jungen Heinrich Ruhen beauftragte.

1752 die weiter südlich gelegene Mission Tecoripa mit den Filialen Zuaqui und San José de los Pimas. Sedelmayer war dort bis zur Ausweisung im Sommer 1767; er gehörte zu jenen 19 Missionaren, die die Odyssee des Abtransports aus Sonora am relativ besten überstanden und am 26. April 1769 an Bord eines schwedischen Schiffes Cadix erreichten. Sedelmayer starb am 12. Februar 1779: MIGUEL DEL BARCO, *Historia natural y crónica de la antigua California*, 338f., Anm. 148.

⁸⁶ PETER MASTEN DUNNE, *Jacobo Sedelmayer. Missionary, Frontiersman, Explorer in Arizona and Sonora. Four Original Manuscript Narratives 1744–1751*, Tucson 1955.

Ohne Widerstreben, ja, mit Freude – so Sedelmayer – habe dieser die schwere Aufgabe angenommen und sich angeschickt, die Seelen der wenigen christlichen Pimas und der vielen Heiden zu retten, die es in jener Gegend zu finden gab. Mit demselben Eifer habe er sich darangemacht, die schwierige Sprache der Pimas zu erlernen; in wenigen Tagen habe er das ganze Vokabular dieser Sprache übersetzt, und in der kurzen Zeit, die er in Sonóita gewesen sei, habe er sich bereits mit den Indios verständigen können; er habe mehrere Taufen gespendet und mit Hingabe den Erwachsenen Katechese gehalten, dabei keine persönliche Mühe und Arbeit scheuend. So habe begründet Aussicht bestanden, daß einige Jahre später, wären jene Heiden erst einmal bekehrt gewesen, der Klang des Evangeliums von dort zu den Nationen des Río Colorado gedrungen wäre.⁸⁷

Am Fest Mariä Himmelfahrt, 15. August 1751, hatte P. Henrique in der Sakristei der Kirche St. Peter und Paul zu Tubutama vor P. Sedelmayer die ewigen Gelübde abgelegt.⁸⁸ Es verging wenig mehr als ein Vierteljahr, und der junge Missionar aus Norddeutschland wurde ermordet. Der Aufstand wurde von einem getauften Indioführer namens Luis Opiquachi aus dem Dorf Saric angezettelt; die Gouverneure hatten sich in den Vorjahren bei Kämpfen an der Nordgrenze mit den Apachen mehrfach seines Beistandes bedient. Am 20. November 1751 begann Luis die Rebellion, indem er zuerst sein eigenes Haus in Saric und dann die anderen Häuser des Ortes anzündete. Der Missionar von Saric, P. Johann Nentwig, den er als Rivalen betrachtete,⁸⁹ entkam und floh zu P. Sedelmayer nach Tubutama. Luis stellte ihnen nach, doch gelang es den Patres mit Hilfe eines Indios, in die 16 *Leguas* entfernte Mission San Ignacio zu flüchten. Luis' Verbündeter Jabánimo überfiel die im Norden gelegene Mission San Xavier del Bac; den dortigen Missionar, P. Franz Xaver Pauer, ließ er mit dem Leben davorkommen. Anders erging es den Patres in den am weitesten westlich liegenden Missionen Caborca und Sonóita, P. Tomás Tello und P. Enrique Ruhen; sie erhielten keine Vorwarnung und wurden mit wenigen Begleitpersonen umgebracht. P. Ruhen hatte nur einen jungen spanischen Hausgehilfen namens Juan Orozco; den Chroniken zufolge soll zuerst dieser am 22. November abends an der Haustür ermordet worden sein, während der Pater noch habe flüchten können, von den Indios aber gestellt und mit Pfeilen und Steinen getötet worden sei; die Kapelle der Mission wurde niedergebrannt. Die Opfer konnten nicht bestattet werden,⁹⁰ da das Gebiet mehrere Jahre von Weißen nicht mehr

⁸⁷ Wie Anm. 81.

⁸⁸ AHPMCJ, 1581: *Profesión de 4 votos del P. Enrique Ruhen*. Dies ist eine Kopie des Originals, welches sich an folgendem Ort befindet: México, Biblioteca Nacional, Manuscrito 1115, f. 81 v.

⁸⁹ Die »Littera annua« von 1751/57 überliefert, daß einige Zeitzeugen in der Ernennung eines Missionars mit Sitz in Saric, dem Heimatdorf von Luis, den Hauptgrund für den Aufstand sahen. Andere nannten die Neugründung in Sonóita, wieder andere die Expeditionen zum Río Gila und Río Colorado. Die »Littera annua« freilich bezweifelt dies; Luis habe selbst öfter gesagt, er sei vom Teufel besessen; aus diesem Grund und aus der Leidenschaft, frei zu leben und fremdes Eigentum zu rauben, habe er sich in die Revolte gestürzt: ERNEST J. BURRUS, *Misiones Norteñas Mexicanas de la Compañía de Jesús*, 50f.

⁹⁰ Sedelmayer berichtet 1754 in seiner »relación« (Anm. 81), P. Gaspar Stiger habe einen Indio von Caborca nach Sonóita mit dem Auftrag geschickt, die sterblichen Überreste der Toten zu bergen; dieser habe die Opfer – es ist noch von einem weiteren Gehilfen des Paters namens Antonio die Rede – schon sehr verwest angetroffen und einige Reliquien mitgenommen, ohne daß noch zwischen den drei Personen habe unterschieden werden können; sie seien in San Ignacio beigesetzt worden. HEINRICH THOELN, *Menologium*, 674; THEODORE E. TREUTLEIN (Hg.), »Ignaz Pfefferkorn. Sonora. A description of the province«, in: *Coronado Cuarto Centennial Publications 1540–1940*, Volume XII, Albuquerque 1949, 8. Nach dieser Quelle war die Situation auch fünf Jahre nach Ruhens Tod so instabil, daß der Gedanke an eine Wiedergründung von Sonóita durch Ruhens Landsmann, P. Pfefferkorn, nicht zu verwirklichen war.

betreten wurde. Erst der folgende Gouverneur Juan Antonio de Mendoza zog 1755 nach Sonóita und ließ am Ort des Geschehens, an dem man noch einen Kieferknochen und einen blutbefleckten Stein auffand, ein Kreuz als Mahnmal errichten.⁹¹

4. Lambert Hostel aus Münstereifel (1706–1775)

Aus Münstereifel im Herzogtum Jülich stammte P. Lambert Hostel; er war hier am 16. Oktober 1706 als Sohn des Johann Wilhelm Hostel und der Anna Gudula Mendergan zur Welt gekommen. Kurz nach seinem 19. Geburtstag, am 18. Oktober 1725, trat Hostel in Trier als Novize in den Orden ein, nachdem er zuvor bereits zwei Jahre Philosophie am Kolleg der Jesuiten in Aachen studiert hatte. Am 11. Juli 1726 erteilte ihm der Trierer Weihbischof Matthias von Eyss die niederen Weihen. Dem zweijährigen Noviziat folgte in Trier ein weiteres Studienjahr. Ab 1728 war Hostel als Lehrer an den Kollegien des Ordens in Coesfeld, Hadamar und Münster eingesetzt. 1733 kam er als Scholastiker nach Büren und absolvierte hier die beiden ersten Jahre des Theologiestudiums.⁹² Am 15. April 1735 machte er sich mit dem ein Jahr jüngeren Kommilitonen Bernhard Zumziel auf den 638 spanische Leguas weiten Weg von Büren nach Cadix.⁹³ Hier reihten sich die beiden einer 43köpfigen Schar junger Missionare ein, die im Herbst 1735 von den beiden Prokuratoren P. Juan de Guendulain und P. Andrés Xavier García nach Mexiko geführt werden sollten.⁹⁴ Der Erzbischof von Sevilla er

⁹¹ GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II 428, Anm. 10 u. 440–442; ERNEST J. BURRUS, *Misiones Norteñas Mexicanas de la Compañía de Jesús*, 51f, 75–77 u. 104–106; ALBERTO FRANCISCO PRADEAU, »Los jesuitas en Sonora y el alzamiento Pima de 1751«, in: MANUEL IGNACIO PÉREZ ALONSO, *La Compañía de Jesús en México*, 491–519, hier 506–508. — Die Vorgänge waren mit jahrelangen Streitigkeiten zwischen Gouverneur Diego Ortiz de Parrilla und den Jesuiten verbunden; dieser beschuldigte die Missionare, den Aufstand durch ungeschickte und schlechte Behandlung der Indios ausgelöst zu haben; die Jesuiten konterten mit ähnlichen Vorwürfen an den Gouverneur. Erst unter dem neuen Gouverneur wurde der Streit beigelegt, endgültig in einer »Real cédula« vom 27. September 1759, worin sich die Krone verpflichtete, dem Orden seinen apostolischen Dienst weiter zu ermöglichen, in dessen Ausübung zwei seiner Mitglieder einen gewaltsamen Tod erlitten hatten. Im AGI, Sección: Gobierno, Audiencia de Guadalajara, sind unter der Signatur 419 A und B fast 1000 Blatt Akten über die Kontroversen erhalten; darunter findet sich in 419 B, f. 687r–754v, eine ausführliche Stellungnahme von P. Hans-Anton Baltasar (Anm. 22), die sich durch konstruktive, auf die Zukunft gerichtete Vorschläge auszeichnet; er hält die Verbesserung des Lebensstandards der Indios (Wohnung, Kleidung) für dringend nötig und kann sich in Zukunft die Präsenz eines Vertreters der Verwaltung und Rechtspflege hinsichtlich des »gobierno temporal« in den Missionen von Sonora vorstellen. Der Text gelangte mit einem Brief des Vizekönigs am 23. September 1758 nach Spanien.

⁹² ANDPSJ, Abt. O, Nr. A 14, f. 184v (= liber sextus) u. f. 360r (= liber septimus); AHPMCJ, *Papeletas del P. Francisco Zambrano: P. Lambert Hostel*; FRANCISCO ZAMBRANO / JOSÉ GUTIÉRREZ CASILLAS, *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, XV 760f; ERNEST J. BURRUS (Hg.), »Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California (1767–1769). An Annotated English Translation of Benno Ducrue's »Relatio Expulsionis«, in: *Sources and Studies for the History of the Americas*, Vol. II, Rom–St. Louis 1967, 9–12.

⁹³ AGI, Contratación, Legajo 5550. — Die Angabe der Distanz mit 638 Leguas findet sich in der folgenden Liste: »Extracto de los Sujetos de que se compone esta Misión con expresión de sus nombres, lugares, de donde salieron, distancias hasta Cadiz, dias en que se pusieron en la marcha, y los que estos componen hasta 6. del corr[ien]te en que se considera an de embarcarse, y lo que deven haver por razon del viatico y entretenimiento que S. M. les concede por su Real Cedula de 13 de Julio de 1735, que todo (según los Instrumentos que se an presentado para este caso) es en la manera siguiente«. Aus dem angegebenen »Total de los dias desde los de su marcha hasta el embarcamiento« von 206 Tagen errechnet sich der 6. November als Tag der Einschiffung. Die übliche Bescheinigung des Postmeisters Juan Lamberto von Cadix gibt die Entfernung »de Monasterio Vestfalia« mit 626 Leguas an.

⁹⁴ ANTONIO DE ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 Bde., Madrid 1902–1925, hier: VII 224; LAZARO DE ASPURZ, *La aportación extranjera a las Misiones Españolas del Patronato Regio*, Madrid

teilte Hostel in Puerto de Santa María am 10., 17. und 25. Juli 1735 die Subdiakonats-, Diakonats- und Priesterweihe. Die Reisepapiere beschreiben Hostel als von großem Körperbau, weiß, mit blauen Augen, blondem Haar- und Bartwuchs.⁹⁵ Angekommen in Mexiko, setzte Hostel das Studium der Theologie im dritten Jahr fort; in einer Liste des damaligen Provinzials Juan Antonio de Oviedo vom 1. März 1737 erscheint er unter den »*theologi 4ⁱ anni*« des Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo zu Mexiko-Stadt.⁹⁶ Schon bald darauf konnten Hostel und seine beiden deutschen Kursgenossen Zumziel und Wagner in Richtung der Missionen im Norden des Landes aufbrechen: »... *acabado su cuarto de teología y examinado de profesión, sin tener mas 3a probación que el tiempo de 8 dias de ejercicios fueron luego a misiones por la falta que había de misioneros. Fueronse por abril de 1737. Detuvieronse de Tercerones un mes. Satisfecerunt*«. ⁹⁷

Angekommen in Kalifornien, wurde Hostel zunächst einem erfahrenen älteren Missionar zugeordnet, P. Clemente Guillén in der Mission Nuestra Señora de los Dolores,⁹⁸ um unter dessen Anleitung Sprachkenntnisse zu erwerben, erste Erfahrungen zu sammeln und ihn gleichzeitig zu entlasten.⁹⁹ In dem wilden, rauen, trockenen und unfruchtbaren Land mit seiner abgehärteten, nomadischen Bevölkerung hatten die Jesuiten in einer Zeitspanne von vierzig Jahren – wie Hostel schreibt – viele tausend Einwohner für Christus und die Kirche gewonnen. Der unerwartete Aufstand der Pericú-Indios, dem zwei Patres zum Opfer gefallen waren, lag bei seiner Ankunft erst wenige Jahre zurück; doch hatte sich laut Hostel die Situation bald beruhigt, und die Pericúes waren zu einem friedlichen Miteinander mit den Jesuiten zurückgekehrt.¹⁰⁰

1946, 305f; PEDRO BORGES MORÁN, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca 1977, 518, Anm. 784.

⁹⁵ Er hatte Deutschland als Weihekandidat verlassen; der in Puerto de Santa María am 30. Juli 1735 datierte »Catalogo de los Padres Misioneros de la Compañía de Jesús assignados para la Nueva España« führt Hostel an 16. Stelle auf und bezeichnet ihn als »sacerdote natural de Monaster de la Prov[inci]a de Efliaa del obispado de Treveris«: AGI, Contratación, Legajo 5550. Zu den Weihedaten: ANDPSJ, Abt. O, Nr. A 14, f. 360r (= liber septimus).

⁹⁶ Unter den neun Namen dieses Jahrgangs erscheinen auch »P. Bernardus Zunziel« und »P. Michael de Barco« (Anm. 45), der später wie Hostel viele Jahre in Niederkalifornien wirkte: ARSJ, Provincia Mexicana 8 (Cat. trien. 1751–1764, Cat. brev. 1583–1755), f. 343 v. Der dritte Deutsche in diesem Jahrgang war P. Franz Xaver Wagner aus der oberdeutschen Provinz; Wagner ist schon 1744 in Niederkalifornien verstorben.

⁹⁷ AHPMSJ, Registro Ms. 1700–1739, t. I, f. 75 v. In der Zeit zwischen dem theologischen Examen und der Abreise hielten sich die drei im Colegio de San Andrés in Mexiko-Stadt auf; dieses war das eigentliche Stadthaus der Missionen, wo der P. Ökonom und seine Assistenten residierten: ERNEST J. BURRUS, *Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 25.

⁹⁸ Clemente Guillén de Castro, geb. 1677 in Zacatecas, trat bei den Jesuiten in Tepotzotlán ein; nach dem Studium in Mexiko-Stadt kam er über Sinaloa 1714 nach Kalifornien; 1720 war er an der Gründung der Mission La Paz beteiligt, 1721 gründete er die Mission Nuestra Señora de los Dolores, die er bis 1746 leitete; er starb 1748 in Loreto: ANGEL MA. GARIBAY K. / MIGUEL LEÓN-PORTILLA (Hg.), *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, II 1349; MIGUEL DEL BARCO, *Historia natural y crónica de la antigua California*, 253f., Anm. 35.

⁹⁹ Hostels missionarische Arbeit ist dank eines Berichtes, den er 1744 über seine ersten sieben Jahre in Kalifornien verfaßte, sowie dank der Briefe vom 27. September 1743 an seinen Vater und seine Schwester, ferner vom 17. Januar 1758 an seinen Vater und P. Josef Burscheid SJ in Köln gut dokumentiert. Der Bericht hat sich in einer privaten Sammlung in Barcelona (Colección Mateu) erhalten, die Briefe sind im »Welt-Bott« zu finden: JOSEPH STOECKLEIN u.a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr- als geistreiche Briefe*, 38. Teil, Wien 1761, 61–68 (Nr. 760–763). Moderne Ausgabe der fünf Texte in englischer Übersetzung: ERNEST J. BURRUS, *Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 159–183. Voraus ging folgende Publikation: DERS. (Hg.), »Four Letters of Lambert Hostel, Jesuit Missionary of Lower California«, in: *Western Explorer* 4 (1966) 10–25.

¹⁰⁰ JOSEPH STOECKLEIN u.a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr- als geistreiche Briefe*, 38. Teil, Wien

Während seines ersten Dienstjahres in Dolores trat Hostel – auch dabei von P. Guillén instruiert – mit den im östlichen Hinterland von Dolores lebenden Guaycuros in Kontakt. Er hatte den Auftrag, hier die neue Mission San Luis Gonzaga zu errichten, deren Ausstattung eine Stiftung des Conde de Santiago, Luis de Velasco, in der dafür üblichen Höhe von 10.000 Pesos möglich machte.¹⁰¹ Allerdings konnte er nach Ende seiner »Lehrzeit« bei P. Guillén nicht sofort mit dem Aufbau der neuen Gemeinde beginnen, weil er zunächst den Vizeprovinzial, P. Sebastián de Sistiaga, auf einigen seiner Reisen begleiten und dann fast zwei Jahre lang P. Sigismundo Taraval in dessen Mission San José vertreten mußte.¹⁰² So wurde es 1740, bis er die förmlich schon 1737 gestiftete Mission San Luis Gonzaga tatsächlich errichten konnte. 700 Guaycuros, die in den Vorjahren namentlich von P. Guillén darauf vorbereitet worden waren, führte er in den neuen Sprengel, wo sie sich in drei Ortschaften, nämlich dem Hauptort San Luis Gonzaga sowie in San Juan Nepomuceno und Santa María Magdalena ansiedelten; diese Plätze waren nach längeren Vorstudien dafür ausgesucht worden. Die neue Mission lag 22 *Leguas* von der Ostküste und 25 von der Westküste entfernt; nach Dolores waren es zwölf *Leguas*. Es gab eine kleine Quelle, und schon bald begann der Anbau von Getreide, wenn auch mit bescheidenen Resultaten; kurz vor Abfassung von Hostels Bericht (1744) hatten ungewöhnlich starke Regenfälle kostbaren Boden weggeschwemmt. Von Jahr zu Jahr war die Mission gewachsen, da Hostel in regelmäßigem Abstand die unbekannten Gebirge und Küstenabschnitte im Westen durchstreifte, immer auf der Suche nach Begegnungen mit noch ungetauften Indios. Im Oktober 1743 unternahm er eine besonders weite Reise an die Westküste; er hatte Kontakt zu vier verschiedenen Völkern, den Huchipoyes, den Ikas, den Añubeves und den Eingeborenen von Ticuda-dei; alle zeigten Bereitschaft, das Evangelium zu hören, ließen ihre Kinder taufen und versprachen, zur Katechese nach Dolores zu kommen, was sie seit Dezember 1743 auch mehrmals taten, so daß Hostel inzwischen an eine weitere Neugründung dachte. Angesichts dieser hoffnungsvollen Zeichen und angesichts der Taufen – vom 14. Juli 1737 bis 28. September 1744 spendete er 488 Erwachsenen und Kindern das Sakrament – äußerte Hostel die Zuversicht, daß die quantitativen Verluste der Mission beim Aufstand der Pericúes im Süden Kaliforniens dank der Gnade Gottes durch die Guaycuros und ihre Nachbarvölker, die so ernsthaften Glaubenswillen zeigten, rasch kompensiert würden. Diese hoffnungsvolle Einschätzung stützte er auch auf eine wunderbare Erfahrung, die er im Mai 1741 in der Bucht von Santa María Magdalena gemacht hatte: Gegen Ende seines Aufenthaltes dort kam noch eine heidnische Frau und schloß sich den Katechumenen an, die am folgenden Morgen getauft werden sollten. Da sie aber in keiner Weise vorbereitet war, konnte Hostel sie nicht zur Taufe zulassen und vertröste-

1761, 61f (Nr. 760); ERNEST J. BURRUS, *Ducrué's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 165–167. Zum Aufstand der Pericúes s.o. Anm. 31.

¹⁰¹ ERNEST J. BURRUS, *Ducrué's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 159.

¹⁰² Dies erwähnt Hostel im Brief an seinen Vater vom 27. September 1743 (Quellenangabe in Anm. 100). P. Sebastián de Sistiaga stammte aus Oaxaca. Er wurde 1702 Jesuit. Von 1718 bis 1747 wirkte er in Niederkalifornien; dann verließ er aufgrund von Altersbeschwerden die Halbinsel; er starb 1756 in Puebla. P. Sigismundo Taraval war im Jahre 1700 zu Lodi (Italien) geboren; Ordenseintritt 1719, Studium in Alcalá, Ausreise nach Mexiko, von 1730 bis 1751 in Kalifornien; zuletzt lebte er im Kolleg zu Guadalajara, wo er 1763 verstarb; er verfaßte ein Manuskript über die Geschichte der Jesuitenmissionen in Niederkalifornien bis 1737: MIGUEL DEL BARCO, *Historia natural y crónica de la antigua California*, 237, Anm. 9 u. 245, Anm. 24.

te sie auf den nächsten Termin. Die Frau war schwanger, und Hostel hatte die Sorge, sie werde ihr Kind nach einer weit verbreiteten Sitte ihres Volkes töten, so daß es sein Leben verlieren und auch nie getauft werden würde. Hostel machte der Gottesmutter ein Versprechen, und sein Wunsch ging in Erfüllung: Das Kind wurde in derselben Nacht geboren, er konnte ihm mit den übrigen Täuflingen vor seiner Abreise das Sakrament spenden und wußte es bei der Mutter, die nun Katechumenin war, in Sicherheit.¹⁰³

Am 25. Juli 1741 hatte Lambert Hostel in Loreto gegenüber P. Clemente Guillén die letzten Gelübde abgelegt.¹⁰⁴ Wie er im Brief vom 27. September 1743 an seine Schwester versichert, war er in seinem Beruf überaus zufrieden; so hart die Arbeitsbedingungen in Kalifornien waren, er wollte sie nicht mit einer noch so angenehmen Position in Europa vertauschen, da es ihn beglückte, so viele Kinder und Erwachsene zur Kenntnis, zur Liebe und zum Lob Gottes anzuleiten, sie ein frommes und heiligmäßiges Leben führen zu sehen und auf einen guten Tod vorzubereiten.¹⁰⁵ Nicht verwundern kann es, daß Hostels eifriger Dienst in Dolores und San Luis Gonzaga 1743/44 das besondere Lob des Visitators, P. Hans-Anton Baltasar, fand; zugleich äußerte dieser die Sorge, daß Hostel möglicherweise seine physischen Kräfte überfordere, so daß man ihn gegebenenfalls bremsen müsse; P. Baltasar bescheinigte Hostel auch, zu jenen Jesuiten zu zählen, die die Sprache der Einheimischen am besten beherrschten.¹⁰⁶ Die Einwohnerschaft von San Luis Gonzaga und seinen beiden »*Visitas*«, San Juan Nepomuceno und Santa María Magdalena, beziffert er auf 180 Familien.¹⁰⁷

Im Laufe des Jahres 1746 verschlechterte sich der Gesundheitszustand von P. Clemente Guillén so sehr, daß er dienstunfähig wurde; P. Lambert mußte nun auch in

¹⁰³ ERNEST J. BURRUS, *Ducrué's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 160–164. Das Erlebnis mit der Geburt des Kindes schildert Hostel auch im Brief an P. Josef Burscheid: Ebd., 179f; JOSEPH STOECKLEIN u. a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr- als geistreiche Briefe*, 38. Teil, Wien 1761, 65–68, hier: 66 (Nr. 763).

¹⁰⁴ ARSJ, *Hisp.* 29 I, f. 208 (das eigenhändig geschriebene Gelübde Hostels) sowie ebd., *Provincia Mexicana* 7 (Cat. trien. et breves 1726–1748), f. 266 v (Verzeichnung im Supplement des Triennalkatalogs).

¹⁰⁵ JOSEPH STOECKLEIN u. a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr- als geistreiche Briefe*, 38. Teil, Wien 1761, 62f (Nr. 761); ERNEST J. BURRUS, *Ducrué's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 169–171. In dem Brief erläutert Hostel seiner Schwester, wie die kalifornischen Missionen über die zweimal jährliche Schiffsverbindung von Mexiko aus versorgt werden. Er erwähnt einen besonderen Wohltäter der Jesuiten, der im Laufe der Zeit 200.000 Pesos gespendet hat, José de la Puente, Peña y Castejon. Zu ihm vgl.: FRANCISCO JAVIER ALEGRE, *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, neu hg. von ERNEST J. BURRUS u. FÉLIX ZUBILLAGA, 4 Bde., Rom 1956–1960, IV 386–388.

¹⁰⁶ AHPMCJ, *Papeletas del P. Francisco Zambrano: P. Lambert Hostel*: »El P. Lamberto Hostel que acompaña al P. Clemente Guillén ya desde algunos años en California, es de los mejores, más virtuosos y capaces sugetos de nuestras misiones. Ha sobrellevado el genio del P. Clemente y trabaja por muchos, pues demás de llevar el peso de esta misión de Dolores, tiene su misión de S. Luis todo andante, y hacia la mar de China; en la baía desta Magdalena ha comenzado tercera misión con reducir varios gentiles. Pero no es dudable que sólo pueda dar abasto a tres misiones y la salud se le quebrantará muy en breve, si V.R. no dispone que algún sugeto divida el trabajo.« Bezeichnend erscheint auch, daß im Ordenskatalog von 1744 Hostels Qualitäten deutlich höher eingestuft werden als drei Jahre zuvor; sein »*judicium*« ist jetzt »*optimum*« (1742: »*bonum*«), die »*prudencia*« »*magna*« (»*sufficiens*«), sein »*talentum*« nicht mehr nur »*ad ministeria*«, sondern »*et gubernandum*«: ARSJ, *Provincia Mexicana* 7 (Cat. trien. et breves 1726–1748), f. 190 v u. 253 r. Dieselbe Beurteilung wie 1744 erfolgt 1748: Ebd., f. 329 r.

¹⁰⁷ ERNEST J. BURRUS (Hg.), *Jesuit Relations. Baja California 1716–1762*, Los Angeles 1984, 206f. Clavijero gibt für 1768 eine Bevölkerungszahl von 310 an: GERARDO DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, II 530. Der Grundriß der Kirche von San Luis Gonzaga ist abgebildet in: MARCO DÍAZ, *Arquitectura en el desierto*, Lámina 43.

Nuestra Señora de los Dolores die volle Arbeit leisten, also neben dem Hauptort Dolores die fünf Außenstationen dieser Mission in La Concepción, La Encarnación, La Santísima Trinidad, La Redención und La Resurrección betreuen; zwangsläufig hielt er sich von jetzt an mehr in Dolores als in San Luis Gonzaga auf.¹⁰⁸ Nach dem Tod von P. Guillén wurde Hostel dessen Nachfolger (1748); gleichzeitig konnte er San Luis Gonzaga seinem dortigen Nachfolger P. Gaspar Trujillo übergeben.¹⁰⁹ 1751 wurde Hostel zum Superior und Visitor der gesamten kalifornischen Missionen berufen; in diesem Amt wurde er bis 1766 immer wieder bestätigt. Er stand somit über fünfzehn Jahre hin als Oberer an der Spitze dieses ausgedehnten Missionsterritoriums.¹¹⁰

Über seine Arbeit hat P. Lambert am 17. Januar 1758 in zwei weiteren Briefen berichtet. Eines dieser Schreiben war erneut an seinen Vater adressiert. Er schildert ihm, daß auch Dolores in einer armen, unfruchtbaren Gegend liegt und unter chronischer Dürre leidet, immer der Gefahr des Hungers ausgesetzt. Das einzige bebaubare Ackerland – von nur kleiner Fläche – liege zwölf Stunden entfernt. Diese Mängel der Gegend würden aber durch die guten Eigenschaften ihrer Bewohner wettgemacht, die die Lehre Christi mit großer Bereitschaft angenommen hätten, fest im Glauben stünden und dies in ihrem sittlichen Verhalten unter Beweis stellten. Die Zahl der von ihm seit seinem Dienstantritt in Dolores gespendeten Taufen gibt Hostel mit über 2.000 an. Er hat der Mission auch einige jener Indios eingegliedert, die er 1743/44 ursprünglich für eine Neugründung unter dem Namen La Santísima Trinidad gesammelt hatte, die dann aber nicht zustandekam; der Rest dieser Indios wurde auf andere Missionen verteilt. Hostel berichtet im folgenden, daß er als Superior und Visitor unterdessen dreimal ganz Kalifornien bereist hat; in Vertretung des Bischofs von Guadalajara, zu dessen Sprengel die Halbinsel gehört, und in Übereinstimmung mit einer Bulle Papst Benedikt XIV. hat er dabei 6.000 Firmlingen das Sakrament gespendet. Er war auch in der damals nördlichsten Mission Santa Gertrudis, 1752 gegründet und dem tüchtigen Pater Georg Retz¹¹¹ anvertraut; hier oben gebe es noch ungetaufte Kalifornier; sobald weitere Hilfe aus Europa komme, wolle man das Missionsgebiet weiter nach Norden ausdehnen; es heiße, die dortige Gegend sei dicht bevölkert. Wenn er von den Oberen dazu ausersehen werde, würde er gern selbst mitmachen und nochmals ganz von vorn anfangen. Er bittet um das Gebet seines Vaters, daß er jederzeit ein fähiges Werkzeug sei im Dienst an der Ehre Gottes und am Heil der kalifornischen Indios.¹¹²

Gleichfalls vom 17. Januar 1758 ist Hostels Brief an P. Josef Burscheid in Köln datiert. Dieses Schreiben vermittelt zahlreiche landeskundliche Informationen über

¹⁰⁸ Die in Anm. 89 zitierten Quellen beziffern die Bevölkerung von Dolores 1744 mit 200 Familien und 1768 mit 450. Zur Baugeschichte von Dolores vgl. MARCO DÍAZ, *Arquitectura en el desierto*, 136f.

¹⁰⁹ ERNEST J. BURRUS, *Ducrué's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 172, Anm. 4.

¹¹⁰ AHPMCJ, *Papeletas del P. Francisco Zambrano: P. Lambert Hostel*. Auch in der Beurteilung in den Ordenskatalogen ist ein nochmaliger Aufstieg zu beobachten; so gilt seine »experientia« 1758 als »multa« und er hat »talentum ... ad omnia«: ARSJ, *Provincia Mexicana* 8 (Cat. trien. 1751–1764, Cat. brev. 1583–1755), f. 170 v.

¹¹¹ Georg Retz, geb. 18. April 1717 in Koblenz, 1733 Eintritt in die Gesellschaft Jesu, 1740 Priesterweihe in Köln, 1745 Tertiär auf Haus Geist, 1749 Abreise nach Spanien, 1750 Überfahrt nach Mexiko, 1751 Ankunft in Kalifornien, 1752 Gründer der Mission Santa Gertrudis, die er bis zur Ausweisung 1768 leitete; Retz kam 1769 aus Spanien frei und starb am 8. April 1773 in Trier. Vgl. AHPMCJ, *Papeletas del P. Francisco Zambrano: P. Georg Retz*.

¹¹² JOSEPH STOECKLEIN u.a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr- als geistreiche Briefe*, 38. Teil, Wien 1761, 63–65 (Nr. 762); ERNEST J. BURRUS, *Ducrué's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 172–175.

Kalifornien sowie kulturanthropologische und religionskundliche Beobachtungen an der Bevölkerung der Halbinsel; verbunden damit wird über den Stand der Arbeit der Missionare Bericht erstattet, wobei Hostel viele persönliche Erfahrungen einstreut. Die Hälfte der Zeit nehme das Sprachproblem in Anspruch. Allein die Guaycuros von Dolores sprächen vier verschiedene Dialekte; sogar in ein und demselben Haushalt käme es vor, daß der Mann eine andere Sprache spreche als die Frau. Die älteren Missionare hätten dafür die Erklärung, daß immer wieder neue Gruppen von Indios aus dem Norden nach Kalifornien eingewandert seien und so diese Sprachenvielfalt geschaffen hätten. Auch dieser Brief schließt mit dem Traum, eines Tages die Grenzen der Halbinsel überschreiten zu können und die Saat des Evangeliums in den noch unbekannten Gebieten des Nordens ausstreuen zu können.¹¹³

Tatsächlich konnten die Jesuiten 1762 in San Borja und 1767 in Santa María neue Missionen gründen und damit die Grenze des Gebietes weiter nach Norden schieben. Aber in jenen Jahren waren schon die Verleumdungen in Umlauf, die der Ausweisung des Ordens aus Spanien und seinen überseeischen Territorien vorausgeschickt wurden. Auch die kalifornischen Missionen waren von dieser Kampagne betroffen. So hieß es, die Patres forderten den Soldaten der beiden Forts in Loreto und Cabo de San Lucas überhöhte Preise für die Waren ab, die diese benötigten; ferner, daß nicht der kommandierende Hauptmann, sondern die Patres das Sagen über die Truppe hätten; auch, daß die Patres heimlich Minen ausbeuteten und das aufgefundene Silber zum Handel mit dem Philippinen-Schiff und mit holländischen Schiffen verwendeten; die Indios müßten zu viel arbeiten und bekämen nur gekochten Mais zu essen; schließlich, die Patres verhinderten die Einreise von Spaniern, damit die Indios nur die Ordensmänner und nicht den spanischen König als Oberhoheit anerkannten. Um diese absurden Anschuldigungen aus der Welt zu schaffen, suchte P. Lambert am 9. September 1766 den kommandierenden Hauptmann des Forts von Loreto, Don Fernando de Rivera y Moncada, auf. Dieser veranlaßte eine Befragung von fünf Soldaten (Miguel Cordero, Raymundo Carrillo, Joseph Robles, Phelipe Romero und Juan Luis de Osuna) durch seinen Stellvertreter Blas Fernández Gomera vor zwei weiteren Zeugen; alsdann nahm auch dieser selbst zu den Vorwürfen Stellung, und zuletzt und besonders ausführlich äußerte sich der kommandierende Hauptmann dazu, der auch noch weitere Punkte ansprach, indem er z.B. versicherte, es gebe in Kalifornien keine Druckerei. So entstand ein 31seitiges Dokument auf dem schlichten Papier, über das man in Loreto verfügte, worin nachdrücklich alles widerlegt wurde, was man den Jesuiten zur Last legte. Dieses Schriftstück reichte P. Lambert »en la mejor forma que puedo« dem Vizekönig in Mexiko-Stadt ein.¹¹⁴

Es blieb ohne die erwünschte Wirkung. Die Ausweisung der Jesuiten, in Spanien am 27. Februar 1767 angeordnet und in Mexiko am 24. Juni 1767 proklamiert, wurde um den Jahreswechsel auch in Kalifornien durchgesetzt. Capitán Gaspar de Portolá, der zum Nachfolger von Fernando de Rivera y Moncada ernannt worden war, traf am 17.

¹¹³ JOSEPH STOECKLEIN u.a. (Hg.), *Der Neue Welt-Bott oder Allerhand so lehr- als geistreiche Briefe*, hier 38. Teil, Wien 1761, 65–68 (Nr. 763); ERNEST J. BURRUS, *Ducrué's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 176–183. Die Datierung 1750 (statt 1758) bei Burrus ist ein Irrtum.

¹¹⁴ Das Dokument ist in einer Abschrift vom 29. Oktober 1766 erhalten in: AGN, Provincias Internas, Volumen 7, Expediente 11, f. 103 r – 118 r.

Dezember in Loreto ein. Er verlangte von P. Benno Ducrue,¹¹⁵ der im Vorjahr Hostels Nachfolger als Superior der Missionen geworden war,¹¹⁶ daß sich alle Missionare schnellstmöglich in Loreto sammeln sollten. Wegen der großen Entfernungen auf der Halbinsel dauerte dies einige Zeit; schließlich waren alle 16 Jesuiten zusammen. Am 3. Februar 1768 versammelten sie sich noch einmal in der Kirche von Loreto; P. Georg Retz zelebrierte die Messe, und P. Benno Ducrue predigte; am Nachmittag hielt P. Lambert Hostel, der mit über 30 Jahren in Kalifornien der dienstälteste der Gruppe war, eine Andacht zur *Virgen de los Dolores*, der Patronin der Mission, in der er so lange gewirkt hatte; er rief ihren Schutz an für die Indios, die in Kalifornien zurückgeblieben, und für die Missionare, vor denen ein ungewisses Schicksal lag. Am folgenden Tag legte das Schiff ab, das sie über Matanchél nach San Blas brachte; von hier ging es über Land quer durch Mexiko nach Veracruz, das sie am 27. März 1768 erreichten; am 13. April schifften sie sich nach La Habana ein, wo sie am 5. Mai ankamen; von dort ging es am 19. Mai an Bord eines anderen Schiffes nach Spanien weiter, wo sie am 9. Juli in Puerto de Santa María an Land gingen. Durch Intervention des österreichischen Botschafters in Spanien kamen die sieben deutschen Kalifornien-Missionare im folgenden Jahre frei; ein holländisches Schiff nahm sie am 16. März 1769 an Bord und brachte sie in vier Wochen nach Oostende. Von hier machten sie sich in ihre Heimat auf.¹¹⁷ P. Lambert Hostel hatte von allen den kürzesten Weg. Er fand Aufnahme in seiner Niederrheinischen Heimatprovinz. Als 1773 der Orden aufgehoben wurde, lebte er im Kolleg seiner Heimatstadt Münstereifel. Lambert Hostel ist 1775 verstorben.¹¹⁸

Der Blick auf den Missionsschauplatz im nordwestlichen Mexiko und auf den Lebensweg der Patres Everhard Hellen, Franz Hermann Glandorff, Heinrich Ruhen und Lambert Hostel zeigt exemplarisch, daß gerade auch nordwestdeutsche Jesuiten einen wichtigen Anteil am Werk ihres Ordens hatten, einerseits europäische Kultur und christliche Religion in anderen Ländern zu vermitteln, andererseits die Kenntnis fremder Kulturen durch Korrespondenz und Berichte in Europa zu verbreiten und so den

¹¹⁵ Benno Ducrue, geb. am 10. Juni 1721 in München, trat am 28. September 1738 der Gesellschaft Jesu in der Provinz »Germania Superior« bei. Nach Studium und Priesterweihe ging er 1750 nach Mexiko. Er leitete zunächst die Mission La Purísima an der Westküste der kalifornischen Halbinsel, dann die weiter nördlich gelegene Mission Guadalupe. Nach der Ausweisung kehrte er in seine Heimatstadt München zurück, wo er am 30. März 1779 starb. Ein Jahr vor seinem Tod übersandte er Christoph Gottlieb von Murr das Manuskript »Relatio expulsionis Societatis Jesu ex provincia mexicana et maxime e California a. 1767, cum aliis scitu dignis notitiis«, welches dann erschien in: *Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Literatur* 12 (Nürnberg 1784) 217–267. Vgl. ERNEST J. BURRUS, *Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 7–9.

¹¹⁶ P. Lambert hatte ihn für dieses Amt in seiner »Informatio ... ad Gubernandum« vom 10. Oktober 1765 in Vorschlag gebracht: »Visitator huius Provinciae Californiae poterit esse, si videbitur, qui non semel ei cum laude et omnium satisfactione praefuit, P. Rector Michael a Barco, vel P. Rector Jacobus Begert, vel P. Benno Doucrue.« Vgl. AGN, Archivo Histórico de Hacienda, Legajo 297–1 (Expediente 1, Separatum).

¹¹⁷ ERNEST J. BURRUS, *Ducrue's Account of the Expulsion of the Jesuits from Lower California*, 36–119.

¹¹⁸ ANDPSJ, *Catalogus personarum et officiorum provinciae Societatis Jesu ad Rhenum inferiorem a Novembri MDCLXXII in annum MDCLXXXII*, 21; das Todesjahr ist von Hand hinzugefügt. Wenig glaubwürdig erscheint die Aussage, Hostel sei in Paderborn verstorben; sie findet sich bei: ANTON HUONDER, »Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte und zur deutschen Biographie«, in: *Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach* 74 (Freiburg 1899) 109.

interkulturellen Austausch zu fördern. Durch ihren hohen Ausbildungsgrad, ihre straffe Organisation und ihre spirituelle Motivation erwiesen sich die Jesuitenmissionare als treibende Kraft im Kulturkontakt und »gelenkten Kulturwandel« (Wolfgang Reinhard) der frühen Neuzeit. Die Beteiligung von Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum und insbesondere aus der Ordensprovinz »*Rhenania Inferior*« an den großen Missionsunternehmungen des 17. und 18. Jahrhunderts ist insgesamt noch wenig erforscht. Zwar gibt es Einzelstudien über herausragende Gestalten wie den Kölner Adam Schall von Bell¹¹⁹ in China, doch fehlt ein kritischer Gesamtüberblick nach den Standards der heutigen historischen Forschung. Die letzte einschlägige Publikation, die einen solchen Gesamtüberblick anstrebte, ist das vor bald 100 Jahren erschienene Werk von Anton Huonder.¹²⁰ Kein Zweifel, eine systematische Aufarbeitung der Geschichte aller deutschsprachigen Jesuiten in den Missionen der frühen Neuzeit in Asien, Afrika und auf dem amerikanischen Doppelerteil erscheint als dringliches Forschungsdesiderat.

Summary

Since 1589 the Society of Jesus had been building up Christian missions among the very heterogenous indian peoples of the sparsely populated north-west of Mexico, a huge territory extending to over a third of the modern state. Numerous Jesuits from German provinces of the order took part in this mission from the last quarter of the 17th century onwards. It is remarkable that, in comparison for instance with Paraguay, a high proportion of the missionaries, eighteen in all, came from the north-west of the Old Empire, that is, from the province of »*Rhenania Inferior*«. In this article four of them are introduced by way of example: Everhard Hellen from Xanten, Franz Hermann Glandorff from Ostercappeln, Heinrich Ruhen from Bossum and Lambert Hostel from Münstereifel. In various ways each played his part in the type of missionary work referred to by Wolfgang Reinhard as »gelenkter Kulturwandel« (organized cultural change). The present study seeks to make clear that the Jesuits from the German language area in the great missionary ventures of modern times have not been sufficiently investigated as a group. A systematic study of the materials is an urgent desideratum.

¹¹⁹ ALFONS VÄTH, *Johann Adam Schall von Bell SJ. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592–1666*, Nettetal ²1991.

¹²⁰ S.o. Anm. 118.

DAS INDISCHE GLEICHNIS VOM ELEPHANTEN UND DEN BLINDEN UND SEINE VERSCHIEDENEN DEUTUNGEN

Zum Problem interreligiöser Toleranz und des interreligiösen Dialoges¹

von Gebhard Löhr

A: 2te Off für Missionswissenschaft
u. Religionswissenschaft
79:4(1995) 290-304

I. Einleitungsteil

1. Das Gleichnis

Im buddhistischen Pali-Kanon, in Udana VI,4,² steht ein bekanntes Gleichnis des Buddha. Es lautet in der Wiedergabe Helmuth von Glasenapps:³

»Einmal war in Shravasti ein gewisser König. Der gebot seinem Diener: ›Lasse alle Blindgeborenen der Stadt an einem Orte zusammenkommen.‹ Als das geschehen war, ließ er den Blindgeborenen einen Elephanten vorführen; die einen ließ er den Kopf betasten, mit den Worten: ›So ist der Elefant‹, andere das Ohr oder den Stoßzahn, den Rüssel, den Rumpf, den Fuß, das Hinterteil, den Schwanz, die Schwanzhaare. Dann fragte er: ›Wie ist ein Elefant beschaffen?‹ Da sagten die, welche den Kopf betastet hatten: ›Er ist wie ein Topf‹, die das Ohr betastet hatten, ›wie ein geflochtener Korb zum Schwingen des Getreides‹, die den Stoßzahn betastet hatten, ›wie eine Pflugschar‹, die den Rüssel betastet hatten, ›wie eine Pflugstange‹, die den Rumpf betastet hatten, ›wie ein Speicher‹, die den Fuß betastet hatten, ›wie ein Pfeiler‹, die das Hinterteil betastet hatten, ›wie ein Mörser‹, die den Schwanz betastet hatten, ›wie eine Mörserkeule‹, die die Schwanzhaare betastet hatten, ›wie ein Besen‹. Und mit dem Rufe: ›Der Elefant ist so und nicht so‹, schlugen sie sich gegenseitig mit den Fäusten, zum Ergötzen des Königs.«

¹ Vortrag im Rahmen des Habilitationskolloquiums im Fach Allgemeine Religionsgeschichte an der Universität Göttingen, gehalten am 4. Juni 1994.

² Die Schrift »feierliche Aussprüche des Buddha« steht im Khuddakanikaya (»Sammlung der kleinen Texte«) im Rahmen des Sutta Pitaka.

³ Diese Übersetzung ist durch von Glasenapp um ermüdende Längen und Wiederholungen des Originals verkürzt. Für die »Vollversion« des Gleichnisses vgl. G. MENSCHING, *Buddhistische Geisteswelt*, Wiesbaden o.J., 38–42. Zur Funktion der Wiederholungen vgl. U. TWORUSCHKA, *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium*, Frankfurt-München 1982, 192: Demnach bilden sie den ermüdend-leidvollen Gang des Weltprozesses ab.

2. Hinführung zum Thema

In seinem Originalkontext bezieht das Gleichnis Stellung zum Streit unterschiedlicher Brahmanen- und Asketenschulen in der Zeit des Buddha. Sie stritten sich über metaphysische Probleme, die im Text vor dem Gleichnis aufgezählt sind, z.B. über die Frage der Ewigkeit der Welt.⁴ Das Gleichnis besagt, daß die Vertreter der Schulen blind sind. Keiner erkennt die ganze Wahrheit, sondern jeder nur einen Teil, der zu anderen Teilwahrheiten nicht in Widerspruch steht. Deshalb ist der Anspruch auf absolute Wahrheit und damit der Streit zwischen ihnen lächerlich.

Das Gleichnis wird in der Gegenwart meist auf das Verhältnis der Religionen zueinander gedeutet. Im Fernstudienlehrgang für katholische Religionspädagogik der Universität Tübingen wird das Gleichnis unter dem Thema »Weltreligionen« als eine Möglichkeit ihrer Verhältnisbestimmung behandelt.⁵ Im Bonner Rheinauenpark steht ein Steinrelief, auf dem als Vertreter der fünf Weltreligionen stilisierte Figuren einen Elephanten betasten.⁶

Eine Deutung auf das Verhältnis der Religionen zueinander, so gängig sie ist, ist jedoch keinesfalls selbstverständlich. Schon der Originalkontext macht deutlich, daß die Deutung auf Religionen eine *Übersetzung* des Gleichnisses aus dem Kontext streitender »Theologenschulen« in die moderne Situation der Begegnung der Religionen ist. Der Theologe Werner Kohler deutet das Gleichnis als Aufruf des Buddha an die Intellektuellen und Gebildeten seiner Zeit, ihre Selbstentfremdung zu überwinden.⁷

Ich möchte mich hier ausschließlich mit der Richtung der Auslegung des Gleichnisses beschäftigen, in der es auf das Verhältnis der Religionen zueinander bezogen wird.

Auch bei Beschränkung auf diesen Aspekt gibt es jedoch *verschiedene* Deutungen des Gleichnisses. Hier sollen zunächst zwei Deutungen aus der auf Indien zurückgehenden religiösen Tradition behandelt werden, der das Gleichnis selbst entstammt, nämlich eine moderne hinduistische und buddhistische. Ihnen wird jeweils eine weitere Äußerung zum Thema beiseite gestellt, um sie zu profilieren und, so weit möglich, als repräsentativ zu erweisen. Im Anschluß soll die Gleichnisinterpretation eines zeitgenössischen christlichen Theologen des Religionspluralismus verglichen werden. Diesen drei Gleichnisdeutungen aus religiösen Traditionen soll in zwei Beispielen die Deutung im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Konzeption gegenübergestellt werden. Allen Interpretationsansätzen ist gemeinsam, daß sie im Kontext von theoretischen Konzeptionen stehen, die auf Begegnung mit anderen Religionen angelegt sind oder das Problem des religiösen Pluralismus reflektieren.

⁴ Weitere Probleme: die Frage der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, das Leib-Seele-Problem, das Problem der Fortexistenz des Buddha nach dem Tode.

⁵ Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen: Fernstudienlehrgang für Katholische Religionspädagogik, Studienbrief II/4: *Weltreligionen*, Tübingen 1978, 23f.

⁶ Das Gleichnis wird auch kurz behandelt bei U. TWORUSCHKA, *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen*, 190–192.

⁷ W. KOHLER, »Mission als Ruf zur Identität. Vergleichende Hinweise zum Missionsverständnis im Zusammenhang mit Religionskritik und Buddhismus«, in: THEO SUNDERMEIER u.a. (Hg.), *Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute. Festschrift für H.-W. Gensichen*, Gütersloh 1980, 79–87, 83.

Da alle vier Konzeptionen das Gleichnis unter dem Aspekt der *Toleranz* unter den Religionen auslegen, sollen sie zunächst unter diesem Aspekt ausgewertet werden. Schließlich soll von den vertretenen Auffassungen her ein Ausblick auf Probleme eines interreligiösen *Dialoges* gegeben werden.

II. Darstellungsteil

1. Deutungen des Gleichnisses aus religiösen Traditionen

1.1 Die hinduistische Deutung

Die moderne hinduistische Haltung zu anderen Religionen soll anhand der Deutung des Gleichnisses durch den klassischen, im Westen bekannten und einflußreichen Vertreter des Neohinduismus, den Philosophen, Religionswissenschaftler und ehemaligen indischen Staatspräsidenten Sarvepalli Radhakrishnan dargestellt werden. Radhakrishnan versuchte in zahlreichen Büchern und Vorträgen sowie als Gastprofessor für Religionswissenschaft in Oxford und Cambridge, den Westen mit den neohinduistischen Auffassungen bekannt zu machen. Seine Deutung des Gleichnisses steht in dem 1952 auf Deutsch erschienenen Werk »Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken«.⁸

Für Radhakrishnan stehen die blinden Bettler im Gleichnis für Vertreter dogmatischer Lehren. Unter Dogmatik versteht Radhakrishnan alle Verbegrifflichung und Systematisierung religiöser Erfahrungen. Aus seinen Ausführungen wird deutlich, daß er besonders auf christliche Dogmatik und Glaubenslehren zielt.

Dogmatische Begriffe und Lehren sind nach Radhakrishnan immer nur sekundäre *Deutungen* religiöser Erfahrung. Sie hängen ab von der geistigen Verfassung der Urheber der dogmatischen Lehren, sowie von ihrem historischen und kulturellen Standpunkt. Sie sind daher zufällig und bedingt. Daraus folgt: Die Pluralität und Widersprüchlichkeit von Lehrstandpunkten ist unausweichlich. Wer theologische Lehren als Ausdruck der *ganzen* Wahrheit betrachtet, irrt. Das unbegrenzte Absolute liegt jenseits nur partieller Lehrstandpunkte. Diese sind nur mehr oder weniger adäquate Teilwahrheiten über das Absolute.⁹

Aus diesen Erkenntnissen leitet Radhakrishnan die Forderung nach gegenseitiger Toleranz und »Freundschaft« der Religionen ab.¹⁰ Denn jede Religion enthält etwas Wahres, aber keine die alleinige Wahrheit. Mission von seiten einer Religion, womit wiederum vor allem das Christentum gemeint ist, wird dementsprechend strikt abge-

⁸ S. RADHAKRISHNAN, *Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken*, Darmstadt-Genf o.J. (für das Jahr vgl. das Vorwort zur deutschen Auflage, 8), 321ff.

⁹ Ähnliche Auffassungen vertritt S. RADHAKRISHNAN in: *Religion und Gesellschaft. Persönliche Freiheit und soziale Bindung*, Darmstadt-Genf o.J., 56-61.

¹⁰ S. RADHAKRISHNAN, *Die Gemeinschaft des Geistes*, 350.

lehnt. Der Wert einer Religion liegt nicht in der Wahrheit ihrer Lehre, sondern in Aufrichtigkeit und Tiefe ihrer Spiritualität. Folglich wird das Verhältnis zu anderen Religionen als Verpflichtung zur Loyalität gegenüber der spirituellen Verfassung der Menschen in ihrer jeweils eigenen Religion bestimmt.

Am Schluß seiner Darlegung versucht Radhakrishnan einen Ausblick: das künftige Verhältnis der Religionen stellt er sich so vor wie das von Konfessionen *einer* Religion.¹¹ Radhakrishnan erhofft also die allmähliche Vereinigung aller Religionen zu einer Universalreligion. Das soll durch gegenseitige spirituelle Befruchtung der verschiedenen Religionen und Kulturen geschehen, insbesondere der östlichen und westlichen. Der geistliche Austausch führt nach Radhakrishnan zu einer immer reineren und immer stärker konvergierenden Erfassung des Absoluten.

Daß diese Auffassungen, die Vorlesungen aus den Jahren 1936–38 entstammen, auch heute noch aktuell sind, zeigt ein Blick auf die Interpretation des Elephantengleichnisses durch Tilak Raj Chopra.¹² Er ist moderner Hindu und zur Zeit als Lektor für Sanskrit an der Universität Bonn tätig. Seine Deutung des Elephantengleichnisses unter dem Titel »Alle Gottesbilder sind Teilwahrheiten« stimmt in allen wesentlichen Punkten mit der von Radhakrishnan überein. Diese Deutung wiederum erläutert Chopra mit einem weiteren für die neohinduistische Position illustrativen Beispiel: die Meinungsdifferenzen zwischen den Religionen werden verglichen mit verschiedenen Ansichten über einen Herrn X. Einer sagt: Herr X ist mein Bruder, ein anderer, Herr X ist mein Sohn, wieder ein anderer, Herr X ist mein Freund, usw. Keine der Personen hat etwas Falsches gesagt, aber alle Aussagen sind nur Teilwahrheiten, denn jeder hat Herrn X so charakterisiert, wie er ihn sieht. Herr X ist aber, so führt Chopra aus, auch nicht die Summe der Teilwahrheiten, sondern etwas Darüberhinausliegendes, »das keiner recht zu sagen weiß«. Genau so sind die verschiedenen Ansichten über Gott Teilwahrheiten von einem subjektiven Standpunkt, zugleich ist Gott aber etwas, das jenseits unserer Erkenntnisfähigkeiten liegt.

1.2 Die buddhistische Deutung

Die buddhistische Interpretation des Gleichnisses stammt von Hajime Nakamura, zur Zeit Professor für indische und buddhistische Philosophie an der Universität Tokio. Nakamura ist ein angesehener Religionswissenschaftler und zugleich ein bekannter Vertreter eines nach Westen orientierten Buddhismus. In mehreren seiner Schriften versucht er, dem westlichen Leser die Grundlehren und das Wesen des Buddhismus zu verdeutlichen und anziehend zu machen.

¹¹ Ebd., 362.

¹² T.R. CHOPRA, »Alle Gottesbilder sind Teilwahrheiten«, in: E. BOYENS (Hg.), *Glauben alle an denselben Gott? Antworten der Religionen*, Stuttgart 1969, 31f; vgl. auch T.R. CHOPRA, »Viele Menschenbilder müssen koexistieren«, in: Ebd., 51f.

Seine Interpretation des Elephantengleichnisses steht in einem Aufsatz über »Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition«.¹³ Stärker als die Neohinduisten betont Nakamura *den Schluß* des Gleichnisses: Für ihn ist besonders wichtig, daß die Lehren zu Streit führen, und daß dieser Streit lächerlich ist. Die Ursache des Streites besteht nach der Analyse Nakamuras darin, daß sich die metaphysischen Standpunkte der brahmanischen Lehrer prinzipiell nicht überprüfen ließen. Deshalb konnte man zu keiner Einigung gelangen. Der Buddha habe demgegenüber den Weg der Erfahrung betont. Seine Lehre enthalte keine weiteren metaphysischen Theorien neben den schon existierenden, sondern sei Hinweis auf einen praktisch erprobaren Pfad, der schließlich zur Erleuchtung führt.

In der Sicht Nakamuras beansprucht der Buddhismus von seinen Ursprüngen an, wie eine empirische Theorie durch Erfahrung überprüfbar zu sein. Der Buddha habe sich aus dem Streit über metaphysische Standpunkte herausgehalten und die Menschen eine praktisch handhabbare Methode gelehrt.¹⁴ Dem westlichen Leser wird damit bedeutet, daß er mit dem Buddhismus nicht eine weitere unplausible metaphysische Theorie neben den Glaubenslehren anderer Religionen angeboten bekommt, sondern eine Praxis in Form einer Kur, deren heilsame Wirkung er selbst überprüfen kann.

Die tolerante Haltung des Buddhismus zu anderen Religionen ergibt sich daraus, daß deren metaphysische Lehren die erfahrbare Realität des buddhistischen Erlösungspfades nicht tangieren. Der Buddhist kann die Lehren und Erfahrungen der Religionen sogar als Hilfsmittel zum Auffinden der Wahrheit akzeptieren.

Die Gemeinsamkeit des Buddhismus mit anderen Religionen sieht Nakamura primär in übereinstimmenden moralischen Normen.¹⁵ Insofern die anderen Religionen diese Normen vertreten, leiten sie die Menschen auf den Pfad zur Erlösung. Die Religionen werden also primär in ethischer Hinsicht in die buddhistische Sicht integriert.

Nakamura stellt den Buddhismus dem westlichen Leser so dar, als könne der Pfad zur Erlösung¹⁶ weitgehend schon durch moralisches Handeln beschritten werden,¹⁷ auch wenn nach buddhistischer Anschauung die Einhaltung moralischer Bestimmungen nur einen Teilaspekt des Erlösungsweges ausmacht. Offenbar soll dem westlichen Leser der Eindruck unmittelbarer praktischer Vollziehbarkeit der buddhistischen Grundhaltung vermittelt werden. Vermutlich weil er den Buddhismus als ethische Haltung vorstellen will, *beginnt* Nakamura seine Darstellung der buddhistischen Grundlehren mit der Haltung gegenüber anderen Religionen, nicht, wie die meisten westlichen Darstellungen, mit der Entfaltung der Lehren. Dieser Beginn soll selbst die tolerante und inter-

¹³ H. NAKAMURA, »Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition«, in: H. DUMOULIN (Hg.), *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg 1970, 9–34, 11. Zu vergleichen ist auch H. NAKAMURA, »Der Erlösungsprozeß im Buddhismus«, in: A. BSTEH (Hg.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus*, Mödling 1982, 88–111.

¹⁴ H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus*, 10–11.

¹⁵ Ebd., 13f.

¹⁶ Der edle achteilige Pfad umfaßt Tugend, Meditation und Erkenntnis. Seine Glieder sind: rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung. Sittlichkeit und Disziplin sind die Bedingungen, die schließlich zu Erkenntnis und Weisheit führen.

¹⁷ Vgl. die Formulierungen bei H. NAKAMURA, *Die Grundlehren des Buddhismus*, 30 und 32f; DERS., *Der Erlösungsprozeß im Buddhismus*, 96; 99f.

essierte Haltung des Buddhismus gegenüber anderen Religionen signalisieren und den westlichen Leser an seinem religiösen und ethischen Standort »abholen«.

Die Sicht Nakamuras kann durchaus als typisch für moderne, auf den Dialog mit westlichen Anschauungen ausgerichtete Buddhisten bezeichnet werden, und zwar über Schulgrenzen hinweg. Nakamura ist *Mahayana-Buddhist*. Betrachten wir nunmehr Äußerungen eines modernen ceylonesischen *Theravada*-Buddhisten, K.N. Jayatilleke von der University of Ceylon. In seiner Vorlesung »The Buddhist Attitude to Other Religions«¹⁸ betont er ebenfalls den empirisch-positivistischen Charakter des Buddhismus. So werde die buddhistische Wiedergeburtstheorie von immer mehr Psychologen als beste Deutung empirischer Daten, gemeint sind wohl sogenannte Nach-Tod-Erfahrungen, angesehen. Die frühbuddhistische Beschreibung des Kosmos als aus vielen Sonnen, Gestirnen, Planetensystemen und Welten bestehend¹⁹ entspreche genau der Sicht der modernen Kosmologie. Überhaupt habe der Buddha eine empiristische, auf Überprüfbarkeit der von ihm entdeckten physikalischen und spirituellen Gesetze gerichtete Haltung vertreten. Diese Haltung sei ohne Zweifel eine Quelle der Toleranz des Buddhismus. Wie Nakamura ist Jayatilleke darüber hinaus überzeugt, daß der Buddhismus mit den anderen Religionen in moralischen Grundwerten übereinstimmt. Die frühbuddhistische Konzeption des Menschen in seiner Welt stimme mit den Auffassungen aller großen Religionen überein »so long as they assert some sort of survival, moral values, freedom and responsibility and the non-inevitability of salvation.«²⁰ Die anderen Religionen seien in dem Maße wahr, wie sie den edlen achtfachen Pfad beinhalteten, der nach frühbuddhistischer Anschauung zur Erlösung führt und moralisch ausgerichtet sei.²¹ Jayatilleke stellt zugleich fest, daß die Toleranz des Buddhismus mit der missionarischen Absicht verbunden sei, die Anhänger anderer Religionen von der Überlegenheit seiner toleranten und empirisch orientierten Sicht zu überzeugen.²²

Jayatillekes Auffassungen zeigen, daß Nakamuras Deutung des Elefantengleichnisses in eine Sicht des Buddhismus eingebettet ist, die als durchaus repräsentativ für modernen, mit westlichen Ideen sich auseinandersetzen den Buddhismus angesehen werden kann.

1.3 Die Deutung eines Christen

Diese Deutung des Elefantengleichnisses stammt von John Hick, einem der in der angelsächsischen Welt bekanntesten Theologen und Religionsphilosophen der Gegenwart. Hick gilt als wichtiger Repräsentant einer Theologie des religiösen Pluralismus und als ein führender christlicher Vertreter im interreligiösen Dialog der Gegenwart.

¹⁸ K.N. JAYATILLEKE, *The Buddhist Attitude to Other Religions*, Sri Lanka 1966.

¹⁹ Hinweis auf Anguttara Nikaya I, 227–228. Vgl. K.N. JAYATILLEKE, *The Buddhist Attitude to Other Religions*, 30.

²⁰ Ebd., 25.

²¹ Ebd., 26.

²² Ebd., 1.

Hicks Deutung des Elephantengleichnisses²³ stimmt in den meisten Punkten mit der hinduistischen überein. Doch finden sich auch gewisse Unterschiede, die aus seiner christlichen Perspektive erklärt werden können. Für Hick sind nur die *Weltreligionen*, die in oder kurz nach der von K. Jaspers so bezeichneten »Achsenzeit« entstanden sind,²⁴ Ausdruck göttlicher Offenbarung, Stammesreligionen z.B. können ausdrücklich nicht als Offenbarungen Gottes anerkannt werden. Diese These begründet Hick damit, daß allein die Weltreligionen sich geschichtlich bewährt hätten.²⁵ Die geschichtliche Betrachtungsweise Hicks dürfte christlichem Einfluß entstammen. Dabei wird die Achsenzeit geradezu zu einer Heilsperiode der Weltgeschichte, weil sich damals die entscheidenden Gottesoffenbarungen ereigneten. Der Unterschied zu den Neohinduisten besteht darin, daß z.B. Radhakrishnan *alle* Religionen als Manifestationen des Göttlichen ansieht, wenn auch auf verschiedenen Stufen der Reinheit.

Auch Hick kann, wie die Hindus, vom spirituellen und ästhetischen Wert der religiösen Verschiedenheit sprechen. Zugleich versucht er aber, in den unterschiedlichen Gebeten und Riten der Religionen Konvergenzen in der Gottesvorstellung aufzuzeigen.²⁶ Sie dienen ihm als gleichsam empirischer Nachweis, daß die verschiedenen Religionen Begegnungen mit *demselben* Göttlichen sind. Dieser Argumentation liegt die vermutlich christlicher Tradition entstammende Vorstellung zugrunde, daß dem *einen* Göttlichen letztlich auch nur *eine* Wahrheit und nur *ein* Glaube entsprechen können. Die Verschiedenheit der Gottesvorstellungen läßt sich aus historischen Gegebenheiten erklären. Für die Neohinduisten ist die Verschiedenheit der Gottesbilder dagegen eine sich aus der Natur des Menschen ergebende Notwendigkeit.

Für die Zukunft sieht Hick im Unterschied zu den Hindus eine *zweistufige* Entwicklung voraus:²⁷ Für die geschichtlich absehbare Zukunft erhofft er eine Konvergenz der Religionen, so daß sie sich zueinander wie heute die christlichen Konfessionen verhalten, für das Eschaton erwartet er die völlige Verschmelzung und letztlich die Überwindung der Religionen zugunsten einer direkten, unvermittelten Gotteserfahrung. Die Annahme einer zweistufigen Entwicklung ist deutlich als Verschmelzung neohinduistischer und christlicher Zukunftserwartungen zu identifizieren: Die Erwartung der Konvergenz der Religionen zu Konfessionen einer Universalreligion findet sich auch bei Radhakrishnan, entstammt also neohinduistischem Einfluß, die Erwartung der eschato-

²³ J. HICK, »The New Map of the Universe of Faiths«, in: DERS., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 133–147, 140.

Von den zahlreichen Veröffentlichungen Hicks zu unserem Thema sind darüber hinaus zu beachten: der im selben Band vorausgehende Aufsatz: »The Copernican Revolution in Theology«, 120–132; sowie: *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, London 1980; »The Non-Absoluteness of Christianity«, in: J. HICK / P.F. KNITTER (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, 16–36; »A Philosophy of Religious Pluralism«, in: P. BADHAM (Hg.), *A John Hick Reader*, London 1990, 161–177; vgl. auch den bedeutenden Aufsatz: »On Grading Religions«, in: Ebd., 178–198. Die (preisgekrönte) Zusammenschau der Auffassungen findet sich in: J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989.

²⁴ Siehe auch J. HICK, *God Has Many Names*, 52f.

²⁵ J. HICK, *The New Map of the Universe of Faiths*, 141.

²⁶ Ebd., 141–143; DERS., *God Has Many Names*, 45–49.

²⁷ DERS., *The New Map of the Universe of Faiths*, 146–147; vgl. auch DERS., *God Has Many Names*, 57f.

logischen Verschmelzung der Religionen leitet Hick dagegen aus einem Zitat aus der Offenbarung des Johannes ab.

2. Die Deutung der verstehenden Religionswissenschaft

Den Deutungen des Gleichnisses aus drei Religionen soll die Interpretation aus dem Bereich einer religionswissenschaftlichen Schule beigelegt werden. Eine ausführliche Darlegung der aus dem Gleichnis zu erhebenden Erkenntnisse stammt von Helmuth von Glasenapp, dem bekannten Indologen und Verfasser vieler allgemeinverständlicher Abhandlungen zur Religionsgeschichte.²⁸

Für von Glasenapp besagt das Gleichnis, daß alle Religionen provisorische und begrenzte Ausdrucksformen menschlicher Begegnung mit dem Heiligen sind. Der Mensch neige aber dazu, seine Erfahrungen als allgemeingültig anzusehen und sie anderen aufzwingen zu wollen. Daraus resultierten Unduldsamkeit und Streit. Doch das Transzendente liege jenseits der begrenzten menschlichen Fassungskraft, weshalb niemand für sich absolute Wahrheit beanspruchen könne. Daraus leitet von Glasenapp die Forderung nach Toleranz unter den Religionen ab. In allen Religionen gebe es tolerante und intolerante Bekenner, doch ein Blick in die Religionsgeschichte zeige, daß die Religionen »der geschichtlichen Gottesoffenbarung« Judentum, Christentum und Islam von Haus aus intoleranter seien als die Religionen »des ewigen Weltgesetzes« Hinduismus, Buddhismus und »chinesischer Universismus«.²⁹

Von Glasenapps Auffassungen stehen der Position der sogenannten »Religionswissenschaft des Verstehens« nahe, die ihren Ausgang von Rudolf Otto nahm. Das zeigt der Blick auf die Deutung des Gleichnisses durch einen wichtigen Vertreter dieser Richtung, nämlich Gustav Mensching.³⁰ Sie stimmt mit der von Glasenapps völlig überein.³¹ Auch Mensching leitet aus dem Gleichnis die Forderung nach Toleranz unter den Religionen ab. Dabei unterscheidet er zwischen *inhaltlicher* und *formaler* Toleranz. *Formale* Toleranz bezeichnet nach Mensching ein bloßes äußeres Unangetastetlassen einer Religion, ihre bloße Duldung, wie es z.B. im modernen Rechtsstaat unter dem Stichwort »Religionsfreiheit« geschieht. *Inhaltliche* Toleranz meint, daß eine Religion als genuiner Ausdruck menschlicher Begegnung mit dem Heiligen angesehen wird. Das Gleichnis des Buddha sei Ausdruck *inhaltlicher* Toleranz.

²⁸ H. VON GLASENAPP, *Die fünf Weltreligionen. Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universismus, Christentum, Islam*, München 1992 (1962), 439–448.

²⁹ Ebd., 444–447. Der Begriff »chinesischer Universismus« wird von VON GLASENAPP selbst verwendet und erklärt (mit Berufung auf den holländischen Sinologen J.J.M. de Groot, der den Begriff prägte), vgl. ebd., 142f. Eine gründliche Kritik der Vorstellung vom »chinesischen Universismus« als einer besonderen, »typisch chinesischen« Denkform, in der keine Subjekt-Objekt-Spaltung vorliege und daher die Einheit von Mikro- und Makrokosmos, Mensch und Natur angenommen sei, findet sich bei H. ROETZ, *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie. Zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universismus*, Frankfurt/Main 1984.

³⁰ G. MENSCHING, »Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen«, in: *Theologische Literaturzeitung* 12 (1953) Sp. 717–728; DERS., *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955.

³¹ Das wird besonders deutlich in: Ebd., 24.

Den »mystischen Religionen« des Ostens, worunter Mensching Hinduismus und Buddhismus versteht, liege inhaltliche Toleranz geradezu im Blut; in den »prophetischen« Religionen Judentum, Christentum und Islam finde sich inhaltliche Toleranz nur in den mystischen Randströmungen, während die Hauptrichtungen überwiegend inhaltlich und meist auch formal intolerant seien.³²

III. Auswertungsteil

1. Auswertung unter dem Gesichtspunkt der Toleranz

Alle vier Positionen votieren für eine *tolerante* Haltung gegenüber anderen Religionen. Daher sollen sie im folgenden unter dem Toleranzaspekt ausgewertet werden. Dabei soll der Blick auf die Religionen (1.1), auf das Toleranzmodell der verstehenden Religionswissenschaft (1.2) und auf den Toleranzbegriff selbst (1.3) gerichtet werden.

1.1 Toleranz in den Religionen

a) Die vier Positionen müssen kritisch daraufhin untersucht werden, ob sie die berücksichtigten Religionen korrekt erfassen. Das ist fraglich, wie hier anhand der *religionswissenschaftlichen* Position Menschings gezeigt werden soll.

Mensching interpretiert in seinem Buch »Die Religion« das buddhistische Nirvana als »impersonales Sein« im Sinne des frühen Brahmanismus.³³ Als Heilsziel bezeichnet er das Eingehen des Individuums in das Absolute unter Aufhebung des Individualbewußtseins.³⁴ Gegenüber Mensching gilt aber, daß der Buddha die Lehre von der Unpersönlichkeit (anatta) vertreten hat,³⁵ weshalb die Vorstellung eines Eingehens des Ich in das Absolute irreführend ist. Menschings Fehlinterpretation ist offenbar Voraussetzung dafür, den Buddhismus in einen Religionsbegriff zu integrieren, wonach alle Religionen auf ein Absolutes bezogen sind.

b) Die mystischen Religionen müssen daraufhin geprüft werden, ob ihre Darstellung als besonders tolerant wirklich zutrifft. In seinem Aufsatz »Toleranz und Fanatismus in Indien«³⁶ hat von Glasenapp darauf hingewiesen, daß der Hinduismus möglicherweise ebenso intolerant ist wie Christentum und Islam, *nur in anderer Hinsicht*. Während die westlichen Religionen und der Islam großes Gewicht auf den richtigen Glauben und das

³² DERS., *Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen*, Sp. 723f.

³³ G. MENSCHING, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 51f.

³⁴ Ebd., 378.

³⁵ Nach der Analyse des Buddha stellt sich der Mensch als vorübergehendes Aggregat von fünf Daseinsgruppen (skandhas) dar; diese sind: 1. Körperlichkeit; 2. Empfindung; 3. Wahrnehmung; 4. Willensregung; 5. Bewußtsein. Den skandhas liegt keine bleibende Substanz, kein Ich-Kern zugrunde.

³⁶ H. VON GLASENAPP, »Toleranz und Fanatismus in Indien«, in: *Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1960* (hg. von A. HÜBSCHER), 44–51.

richtige Bekenntnis legten, komme es dem Hindu auf die genaue Einhaltung ritueller und sozialer Vorschriften an. Ein orthodoxer Hindu könne ohne weiteres Jesus Christus als Sohn Gottes bekennen, aber daß die Christen Rindfleisch essen und Alkohol trinken dürfen, sei für ihn intolerabel. Vielleicht ist der Hinduismus also gar nicht toleranter als Christentum und Islam, wie z.B. Mensching behauptet.

Mit von Glasenapp kann darüber hinaus gefragt werden, ob die bei Radhakrishnan und anderen modernen Hindus anzutreffende Tendenz, die anderen Religionen in das eigene System einzubinden, indem man sie als Teilwahrheiten und Wege zu demselben Absoluten deutet, nicht eine Art »kalte« Gleichschaltung *und damit das Gegenteil wirklicher Toleranz ist*. Paul Hacker weist darauf hin,³⁷ daß diese Form des Geltenlassens nicht uneingeschränkte Toleranz sei, sondern »eine eigentümliche Mischung aus doktrinärer Toleranz und Intoleranz«,³⁸ denn das Fremde werde nicht in seiner Andersartigkeit akzeptiert, sondern dem eigenen Standpunkt untergeordnet und auf ihn bezogen. Diese Kritik würde sich auch gegen Nakamura und Jayatilleke richten.

c) Schließlich ist zu fragen, ob es nicht eine zu einfache Sicht ist, tolerante und nichttolerante Religionen anhand *eines* Kriteriums zu unterscheiden, nämlich der inklusiven mystischen Struktur. Nathan Söderblom z.B. hat tolerante und intolerante Religionen anhand eines anderen Merkmals unterschieden,³⁹ indem er die Meinung vertrat, die *polytheistischen* Religionen der Antike seien besonders tolerant gewesen. Denn die Macht der Götter war begrenzt; die Zufügung eines oder mehrerer Götter unterstellte weitere Aspekte der Wirklichkeit göttlicher Kontrolle, so daß ihre Verehrer für sich mehr Erfolg erwarten konnten. Intoleranz sei dagegen mit dem *Monotheismus* verbunden, weil der eine Gott keinen anderen neben sich duldet. Dasselbe Unterscheidungskriterium findet sich schon in David Humes »Natural History of Religion«. ⁴⁰ Es könnte demnach ganz *verschiedene* Gründe geben, warum Religionen tolerant oder intolerant sind. Mögliche Erklärungen könnten darüber hinaus auf ganz verschiedenen Ebenen liegen, z.B. auf die Inhalte einer Religion Bezug nehmen, auf ihre Entwicklungsgeschichte, ihre Sozialstruktur, ihre geschichtlichen Erfahrungen im Kontakt mit anderen Religionen, etc.

1.2 Das Toleranzmodell der verstehenden Religionswissenschaft

a) Aus dem Vergleich der vier Deutungen ergibt sich, daß die Auffassungen der »verstehenden Religionswissenschaft« große Ähnlichkeit mit denen der indischen Tradition haben, und zwar besonders der neohinduistischen Position. Bei von Glasen-

³⁷ P. HACKER, »Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus«, in: *Saeculum VIII* (1957) 167–179, 177.

³⁸ Ebd.

³⁹ N. SÖDERBLOM, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte* (hg. von F. HEILER), München–Basel 1966, 288f.

⁴⁰ D. HUME, »Die Naturgeschichte der Religion, Neunter Abschnitt: Vergleich dieser Religionsformen im Hinblick auf Verfolgung und Duldung«, in: DERS., *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord* (übers. u. hg. von L. KREIMENDAHL), Hamburg 1984, 36–40.

app, der selber Indologe war, zeigt sich die Nähe zum Hinduismus z.B. an der Bevorzugung der Religionen des ewigen Weltgesetzes vor denen der geschichtlichen Gottesoffenbarung. Bei Mensching liegt die Vermutung nahe, daß er seine Deutung des Elefantengleichnisses geradezu von Radhakrishnan übernommen hat, denn unmittelbar vorher zitiert er aus »Die Gemeinschaft des Geistes«.⁴¹ Für Anlehnung an Radhakrishnan spricht auch Menschings Formulierung, die Religionen seien »Teilaspekte des Ewigen«,⁴² eine Ausdrucksweise, die an die Advaita-Vedanta-Lehre erinnert, der auch Radhakrishnan verpflichtet war. Was Mensching als »inhaltliche Toleranz« bezeichnet, entspricht genau dem, was Radhakrishnan »positive Freundschaft« unter den Religionen nennt. In Übereinstimmung mit den neohinduistischen Ansätzen steht auch Menschings Hochschätzung religiöser Diversität sowie die Hoffnung auf eine Konvergenz der Religionen, die aber die Unterschiede nicht völlig einebnet. Schließlich bevorzugt Mensching die toleranten mystischen vor den eher intoleranten prophetischen Religionen.

Faktisch war also das Toleranzmodell der verstehenden Religionswissenschaft nicht neutral, sondern neigte eindeutig einer der einbezogenen religiösen Traditionen zu. Im Anschluß an U. Berner⁴³ kann der Begriff des Heiligen in der verstehenden Religionswissenschaft als Residuum des Gottesbegriffs der *christlich-westlichen* Tradition betrachtet werden; demgegenüber stammt die inhaltliche Füllung des Toleranzbegriffs offenbar eher aus der *indischen* Tradition. Nun ist die Religionswissenschaft des Verstehens von K. Rudolph als eine Art »natürliche Theologie« bezeichnet worden,⁴⁴ nicht umsonst besteht auch in den Toleranzvorstellungen eine Nähe zu religiösen und theologischen Positionen. Die Theologie der verstehenden Religionswissenschaft verdankt, so könnte man formulieren, ihre *Gotteslehre* der westlich-christlichen, ihre *Ethik* eher der indischen Tradition.

b) Im Anschluß an U. Berner⁴⁵ ist zu fragen, ob es überhaupt Aufgabe von Wissenschaft ist, ein Toleranzideal zu proklamieren bzw. die Forderung nach Toleranz zu vertreten. Für Mensching ist das freilich Ausweis der Wissenschaftlichkeit der Religionswissenschaft.⁴⁶ Doch seine Rede von »inhaltlicher Toleranz« kann geradezu als Irreführung betrachtet werden, denn gemeint ist nicht Toleranz im eigentlichen Sinne, sondern die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs der Religionen. Demgegenüber haben Religionswissenschaftler wie K. Rudolph⁴⁷ oder Th. van Baaren⁴⁸ die Forderung der *Neutralität* des Religionswissenschaftlers gegenüber den Wahrheitsansprüchen der

⁴¹ G. MENSCHING, *Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen*, Sp. 724.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. dazu U. BERNER, »Religionswissenschaft und Theologie. Das Programm der Religionsgeschichtlichen Schule«, in: H. ZINSER (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 216–238, 231.

⁴⁴ K. RUDOLPH, »Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach«, in: *Kairos* 9 (1967) 22–42, 34.

⁴⁵ U. BERNER, »Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft«, in: *ZRGG* 35 (1983) 97–116, 99.

⁴⁶ G. MENSCHING, *Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen*, Sp. 727–728.

⁴⁷ K. RUDOLPH, *Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach*, 33ff.

⁴⁸ Th. P. VAN BAAREN, »Science of Religion as A Systematic Discipline. Some Introductory Remarks«, in: DERS./H.J.W. DRIJVERS (Hg.), *Religion, Culture and Methodology. Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion*, Den Haag-Paris o.J., 35–56.

Religionen als Ausweis wissenschaftlicher Haltung vertreten. Nach Rudolph hat Religionswissenschaft sogar eine implizit *religionskritische* Funktion.⁴⁹ Eine wissenschaftlich verantwortbare Übersetzung der Toleranzforderung würde demnach z.B. bei van Baaren vorliegen, wenn er als Ergebnis historischer und vergleichender Forschungen feststellt,⁵⁰ daß alle Religionen aus denselben Grundelementen bestehen, was einen Vergleich zwischen ihnen erlaube. Rudolph hat darauf hingewiesen, daß die kritische Relativierung religiöser Bindungen und Bekenntnisse durch die religionswissenschaftliche Forschung einen Abbau von Vorurteilen und Mißverständnissen ermöglicht.⁵¹ *Auf diese Weise* trage die Religionswissenschaft zu Toleranz und Verständnis bei. Vielleicht kann man als Ergebnis formulieren, daß es nicht Aufgabe der Wissenschaft ist, Toleranz zu *verkünden*, sondern daß Wissenschaft Toleranz *fördern* oder zu Toleranz *beitragen* kann.

1.3 Überlegungen zum Toleranzbegriff

a) Die vier unterschiedlichen Interpretationen des Elephantengleichnisses zeigen, daß religiöse Toleranz *verschieden* begründet werden kann. Sie wird mit gemeinsamer Bezogenheit der Religionen auf dasselbe Absolute, mit Gemeinsamkeiten in moralischen Werten, oder mit dem je eigenen spirituellen Wert jeder religiösen Anschauung begründet. Über die hier behandelten Begründungsmöglichkeiten hinaus ließen sich weitere denken. Im interreligiösen Dialog wurde die Gemeinsamkeit der Religionen z.B. mit dem Verweis auf ein allen Religionen zugrundeliegendes Humanum begründet: Alle seien Versuche, dieselben grundlegenden existentiellen Fragen des Menschen zu beantworten.⁵² Zu diesen unmittelbaren Gründen gibt es in manchen Entwürfen weiterreichende Toleranz *motive* oder *-ziele*. Der englische Historiker Arnold Toynbee forderte Toleranz, um die geistigen Kräfte der Religionen gegen Egoismus, Materialismus und Technikgläubigkeit des industriellen Zeitalters zu mobilisieren,⁵³ Gustav Mensching wollte alle Religionen gegen den Atheismus zusammenschließen, der in den 50er Jahren Deutschland in Form des Kommunismus bedrohte.⁵⁴ Hans Küng fordert in

⁴⁹ K. RUDOLPH, »Die ›ideologiekritische‹ Funktion der Religionswissenschaft«, in: *Numen* 25 (1978) 17–39, 37.

⁵⁰ Th.P. VAN BAAREN, *Science of Religion as A Systematic Discipline*, 46, vgl. auch 47.

⁵¹ K. RUDOLPH, *Die ›ideologiekritische‹ Funktion der Religionswissenschaft*, 37.

⁵² H. OTT, »Einander Verstehen. Thesen und Bemerkungen zum Dialog«, in: M. MILDENBERGER (Hg.), *Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien*, Frankfurt/Main 1978, 35–38, 36; siehe auch (in Bezug auf die ökumenische Vollversammlung von Uppsala 1968, wo dieser Ansatz betont wurde): M. MILDENBERGER, »Nach zehn Jahren«, in: Ebd., 9–24, 18; C.F. HALLENCREUTZ, »Der Dialog in der Geschichte der ökumenischen Bewegung«, in: H.J. MARGULL / S.J. SAMARTHA (Hg.), *Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung*, Frankfurt/Main 1972, 53–65, 63. Vgl. damit: N. GOODALL / W. MÜLLER-RÖMHELD, *Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Uppsala 4.–20. Juli 1968, Genf 1968, 28; auch 20–23.

⁵³ Vgl. etwa A.J. TOYNBEE, *Wie stehen wir zur Religion? Die Antwort eines Historikers*, Zürich 1958, 270–292; 293f; 308–311; 349–365.

⁵⁴ Das klingt auch in dem hier behandelten Aufsatz deutlich an, vgl. G. MENSCHING, *Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen*, Sp. 727–728, besonders die Formulierung: »die areligiösen Mächte der Zerstörung

»Projekt Weltethos« die Zusammenarbeit der Religionen zur gemeinsamen Bewältigung der großen Menschheitsprobleme.⁵⁵ Die Beispiele zeigen, daß Toleranz und Kooperation unter den Religionen nicht nur mit einer Bezogenheit aller auf dasselbe Göttliche begründet werden können. Demnach gibt es auch für Religionen, die dieses Modell für unvereinbar mit ihrem Wahrheitsanspruch halten, die Möglichkeit der Begründung einer toleranten Haltung.

Allerdings ergibt sich das Problem der Reichweite der Toleranz: sollen z.B. auch grausame und primitive Kulte Gegenstand von Toleranz oder sogar, wie Radhakrishnan sagt, der »Freundschaft« sein? Auch wenn man Toleranz und Akzeptanz, wie Mensching oder Hick, nur den großen Weltreligionen entgegenbringt, bei denen man z.B. auf die moralisch und spirituell hochstehenden Stifterpersönlichkeiten verweisen kann, stellt sich das Problem der Reichweite: sollen z.B. nachteilige soziale oder rituelle Aspekte einer Religion wie etwa das indische Kastensystem oder geschichtliche Fehlentwicklungen wie dogmatische Erstarrung oder Herrschaft einer Priesterkaste Gegenstand von Toleranz sein? Eine Betrachtungsweise, die *Religionen als solche* zum Gegenstand von Toleranz (oder Intoleranz) erhebt, scheint demnach historisch und phänomenologisch nicht ausreichend differenziert zu sein. Was sinnvollerweise toleriert (oder nicht toleriert) werden kann, sind gewisse Anschauungen, Werte oder Riten einer religiösen Tradition, nicht »die« jeweilige Religion.

b) Die behandelte buddhistische Position zeigt, daß das Eintreten für religiöse Toleranz durchaus mit einer missionarischen Einstellung verbunden sein kann. Jayatilleke stellt das gleich zu Beginn seines Traktates explizit fest.⁵⁶ Normalerweise werden Mission und Toleranz ja als Widerspruch angesehen. Vertreter des Neohinduismus wie Radhakrishnan oder sein Vorläufer Vivekananda haben vom Christentum immer wieder *Verzicht* auf Mission und *stattdessen* Toleranz gefordert.⁵⁷ Mission und Toleranz scheinen aber keine notwendige Alternative zu sein. Vielmehr sind nur *gewisse Formen* der Mission und *gewisse Vorstellungen* von Toleranz miteinander unvereinbar. *Gewaltsame* Mission ist z.B. unvereinbar mit Toleranz, ebenso ist die *uneingeschränkte* Anerkennung der Wahrheitsansprüche *aller* Religionen unvereinbar mit einer missionarischen Haltung.

aller menschlichen Gemeinschaft und der Entwürdigung des Menschen« (728). Die Formulierungen Menschings in diesem Zusammenhang erinnern wiederum an S. RADHAKRISHNAN, *Die Gemeinschaft des Geistes*, 362.

⁵⁵ H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990.

⁵⁶ K.N. JAYTILLEKE, *The Buddhist Attitude to Other Religions*, 1.

⁵⁷ Siehe z.B. S. VIVEKANANDA, »Addresses at the Parliament of Religions«, in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. I, Calcutta ¹⁴1972, 3–24, 3f; 17–19; 23f.; DERS., »The Way to the Realisation of a Universal Religion«, in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. II, Calcutta ¹²1971, 359–374, 363ff; siehe auch: »Reports in American Newspapers: Detroit Tribune, February 18, 1894«, in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. III, Calcutta ¹¹1973, 502. Zu RADHAKRISHNAN siehe z.B.: S. RADHAKRISHNAN, *Die Gemeinschaft des Geistes*, 359–363.

2. Ausblick auf den interreligiösen Dialog

Die behandelten Toleranzvorstellungen gehören in die Vorgeschichte und das geistige Umfeld des interreligiösen Dialoges der Gegenwart. John Hick leitet aus seinem Modell explizit Schlußfolgerungen für den Dialog der Religionen ab.⁵⁸ Es scheint daher angebracht, von der Behandlung der vier Positionen her einen Ausblick auf den Dialog zu geben.

Aus den Positionen ergibt sich, daß über interreligiösen Dialog ganz *verschiedene* Vorstellungen herrschen können, was Ziele, Gestalt oder auch Teilnehmer angeht. Was den letztgenannten Punkt betrifft, so würde z.B. Hick wahrscheinlich nur die Vertreter der Weltreligionen berücksichtigen, während Radhakrishnan *alle* Religionen beteiligen würde. An unterschiedlichen *Zielen* eines Dialoges ergibt sich aus den behandelten Positionen Einigung auf gemeinsame moralische Werte, Annäherung in Lehrstandpunkten oder spirituelle Bereicherung. Die Art und Weise, wie man das Ziel eines Dialoges bestimmt, hat dabei Einfluß auf dessen Gestalt: ein spiritueller Austausch wird sich anders vollziehen als die Diskussion über Lehrpositionen oder die Entwicklung eines Programms für das Überleben der Menschheit. In der Theorie des modernen interreligiösen Dialoges werden dementsprechend unterschiedliche *Dialogtypen* unterschieden.⁵⁹ Dabei scheint der spirituelle Dialog oder Dialog der spirituellen Präsenz geradezu die Funktionen dessen zu übernehmen, was die verstehende Religionswissenschaft selbst beabsichtigte, nämlich ein Verstehen der anderen Religionen in der Tiefe und eine innere Akzeptanz von Andersartigkeit.

Festzuhalten bleibt, daß ein Dialog nicht nur an unterschiedlichen Glaubensinhalten scheitern kann, sondern auch an unterschiedlichen Vorstellungen über seine *Rahmenbedingungen*. Es ist deshalb zu empfehlen, daß die Teilnehmer an Dialogen immer auch die theoretischen Grundlagen ihres Unternehmens reflektieren und miteinander behandeln.

⁵⁸ Z.B. J. HICK, *God Has Many Names*, 80–97; DERS., »The Outcome: Dialogue into Truth«, in: DERS. (Hg.), *Truth and Dialogue*, London 1975, 140–155.

⁵⁹ R.W. TAYLOR unterscheidet: 1. Sokratischen Dialog; 2. Buber-Dialog; 3. Diskursiven Dialog; 4. Pädagogischen Dialog (in: DERS., »The Meaning of Dialogue«, in: H.J. SINGH (Hg.), *Interreligious Dialogue*, Bangalore 1967, 55–64). Spiritueller Austausch kann sich nach TAYLORS Meinung im Grunde nur als Buber-Dialog in einer genuine Begegnung von Ich und Du vollziehen. Gegenüber der indischen Tradition wird durchweg ein Dialog der inneren Begegnung, der Teilhabe, des Sich-Aussetzens gefordert, vgl. z.B. auch S. RAYAN, »Dialogue with Hindus«, in: J. KERKHOFS (Hg.), *Modern Mission Dialogue. Theory and Practice*, Shannon/Ireland 1969, 29–44, 33 (»An apostolate of presence«); R. DE SMET, *Suggestions for an Indian Dialogical Theology*, Bangalore 1973, 74–80; D.L. ECK, »Interreligiöser Dialog – was ist damit gemeint?«, in: *Una Sancta* 43, 1988, 189–200, unterscheidet folgende Kategorien: 1. Konferenzdialog; 2. Institutioneller Dialog; 3. Theologischer Dialog; 4. Dialog der Gemeinschaft/Dialog des Lebens; 5. Spiritueller Dialog; 6. Der innere Dialog. Zum spirituellen Dialog (vgl. 198f) werden nur Beispiele aus Indien und Japan angeführt.

Summary

In this paper some modern interpretations of the Buddha's parable of the Elephant and the blind beggars (Udana VI,4) are examined. They all apply the parable to the problems of interreligious relations and embody four different concepts of religious tolerance. The Christian interpretation of the parable emphasises the *sameness* of the divine absolute apprehended in *different* religions, the Hindu interpretation and the interpretation of the German school of »verstehende Religionswissenschaft« emphasise the necessary *differences* between various ways towards the *same* absolute, whereas the Buddhists stress the futility and absurdity of quarrel.

Some important consequences emerging from this analysis are stated. They concern (e.g.)

- the problem of the supposed greater tolerance of the »mystical« religions of the East over against the Western »prophetic« traditions;
- the usefulness of the mystical inclusive structure of a religion as sole criterion of its tolerant attitude towards others and the possibility of finding different motives and reasons for tolerance;
- the obvious similarity between the Neo-Hinduistic concept of tolerance and the idea of »acceptance« in »verstehende Religionswissenschaft«;
- the question of the compatibility of the propagation of the ideal of tolerance by »verstehende Religionswissenschaft« with the ideal of objectivity and value-neutrality of science;
- the relationship between tolerance and mission.

Concerning interreligious dialogue it is recommended that the participants become aware of conceptual differences in their understanding of the theoretical presuppositions of dialogue itself.

MENSCHENRECHTSVERBRECHEN UND VERSÖHNUNG

Zum Gebrauch des Versöhnungsbegriffs in Kirche und Theologie¹

von Ludger Weckel

Überall, wo Menschenrechtsverbrechen geschehen, stellt sich die Frage nach der Bestrafung der Täter. Dort, wo sie an der Tagesordnung sind, wo Folter, Mord und Ungerechtigkeit herrschen, sind die Täter, die Folterer und Mörder und vor allen Dingen deren Auftraggeber Teil des politischen Herrschaftsapparates. Sie sind nicht greifbar. Im lateinamerikanischen Kontext spricht man in diesem Zusammenhang von »Straflosigkeit« (impunidad).

Eine der Grundforderungen zur Überwindung von Ungerechtigkeit und Gewalt lautet deshalb auch: Überwindung der Straflosigkeit. Wie auch immer eine Demokratisierung aussehen mag, für die Opfer ist dies Prüfstein für jegliche wirkliche Veränderung. So sind in Lateinamerika mittlerweile zwar alle Militärdiktaturen formal durch zivile und formaldemokratische Regierungen abgelöst worden, eine Bestrafung der Täter und Auftraggeber für Folter und Morde geschieht aber kaum. Exemplarische Verurteilungen hoher Militärs sind die Ausnahme, die diese Regel bestätigen. Begründet wird die Zurückhaltung gegenüber den Verantwortlichen der Verbrechen mit der Notwendigkeit des Friedens, des Wiederaufbaus und der Versöhnung in der Gesellschaft. Es heißt, daß die vorhandenen zarten Pflänzchen des Friedens nicht durch neue Verurteilungen und Konfrontationen zerstört werden dürften.

Nicht selten wird in diesem Zusammenhang auch mit einem christlichen Versöhnungsbegriff und -auftrag argumentiert. Es wird von der Notwendigkeit der Versöhnung gesprochen, von der Verpflichtung, sich zu versöhnen, um gemeinsam in die Zukunft blicken zu können. »Versöhnung« wird zum ideologischen Deckmantel für die Ungerechtigkeit, zum vordergründig aufgetragenen »Kitt«, mit dem die Risse in der Gesellschaft zugekleistert werden.

Ich möchte im folgenden den in Kirche und Theologie gebräuchlichen Versöhnungsbegriff auf dem Hintergrund des konkreten gesellschaftlichen Problems der Menschenrechtsverbrechen befragen. Dabei werde ich so vorgehen, daß ich zunächst den in Kirche und Theologie gebräuchlichen Versöhnungsbegriff skizziere und dessen Schwie-

¹ Dieser Artikel ist die Überarbeitung eines Kurzreferates, gehalten während des Internationalen Seminars »Straflosigkeit – Gerechtigkeit – Vergebung: Christliche Wege zur Versöhnung« der FIACAT (Internationale Föderation der Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter), welches vom 7.–11. Juni 1995 in Münster stattfand.

rigkeiten benenne. Ich werde dann die grundlegende Kritik lateinamerikanischer Befreiungstheologie an einem die Verhältnisse stabilisierenden Versöhnungsbegriff rekonstruieren, um schließlich die Grundzüge eines befreiungstheologischen Versöhnungsbegriffes zu benennen. Unter »befreiungstheologisch« verstehe ich dabei die Entscheidung für die Perspektive der Opfer im Sinne der »Option für die Armen«.

Der kirchliche Versöhnungsbegriff²

Wenn im Bereich von katholischer Kirche und Theologie der Begriff der Versöhnung verwendet wird, dann geschieht dies vornehmlich in zwei Zusammenhängen. Sehr häufig ruft die Kirche (andere) zur Versöhnung auf. Sie selbst nimmt dabei einen vermeintlich neutralen Standpunkt ein. Wenn es z.B. um die Versöhnung zwischen Deutschen und den von ihnen im II. Weltkrieg überfallenen Nachbarvölkern geht, sprechen offizielle kirchliche Dokumente und Repräsentanten der Kirche zwar von der Notwendigkeit der Versöhnung. Sie tun dies aber so, als ob die Kirche selbst als eine universale und überstaatliche Institution in diese Konflikte nicht involviert sei.³ Die Kirche stellt sich damit über die Konflikte und die Konfliktparteien.⁴

In die gleiche Richtung geht die veränderte Haltung der Kirche Chiles: Sie hat während der Zeit der Militärdiktatur ihr Handeln an der Option für die Armen orientiert. Beleg dafür ist der Aufbau und die Förderung der Arbeit des Solidaritätsvikariates, in dem über lange Jahre die Menschenrechtsarbeit des ganzen Landes koordiniert wurde. Für viele Opfer war das Solidaritätsvikariat – und damit die Kirche – der einzige Zufluchtort, an dem sie Schutz und Verteidigung erhoffen konnten. Mit dem Übergang zur Demokratie – die zwar formal die Regierungszeit der Militärs beendete, aber die Verantwortlichen nicht aus ihren militärischen Machtpositionen entfernte und schon gar nicht vor Gericht brachte – änderte die Kirche ihre Position deutlich: Sie entschied sich für eine Kampagne »nationaler Versöhnung«⁵ und versuchte, eine neutrale Vermittlerposition innerhalb der chilenischen Gesellschaft einzunehmen.

² An dieser Stelle ist der Hinweis notwendig, daß ich Theologe bin, der in Deutschland geboren und aufgewachsen ist und hauptsächlich an deutschen Universitäten eine Ausbildung in katholischer Theologie durchlaufen hat. Die nachfolgende Skizze des kirchlichen Versöhnungsbegriffs entstammt diesem Kontext.

³ Vgl.: *Versöhnung oder Haß? Der Briefwechsel der Bischöfe Polens und Deutschlands und seine Folgen*. Eine Dokumentation mit einer Einführung von Otto B. Roegge, Osnabrück 1966. Ebenso: »Für die Versöhnung Opfer bringen. Kardinal Döpfner an Mitglieder der polnischen Znak-Bewegung«, in: *L'Osservatore Romano. Deutsche Wochenausgabe*, Nr. 25 vom 23.6.1972, 11, und »Der Glaube schlägt eine Brücke zur Versöhnung beider Völker. Bischof Dr. Franz Hengsbach von Essen zur ersten Wiederkehr des Tages der Seligsprechung von Pater Kolbe am 15. Oktober 1972«, in: *L'Osservatore Romano. Deutsche Wochenausgabe*, Nr. 43 vom 27.10.1972, 11.

⁴ Ein besonders deutliches Beispiel für diese über den Konflikten stehende Sichtweise lieferte 1974 Kardinal JOSEPH HÖFFNER, »Die Mitte aller Versöhnung. Hirtenwort zum Heiligen Jahr«, in: *L'Osservatore Romano. Deutsche Wochenausgabe*, Nr. 19 vom 10.5.1974, 7 und 11.

⁵ Vgl. »Eine Kirche für die Demokratie«, in: *Solidaridad*, hg. von der Kath. StudentInnengemeinde Münster, Nr. 109, Januar 1989, 10f. Den deutlichsten Ausdruck fand diese Kurskorrektur Anfang der 90er Jahre in der Schließung des Solidaritätsvikariates – obwohl viele Verfahren über Menschenrechtsverbrechen noch ausstanden – und darin, daß die Kirche selbst keine offizielle Stellungnahme mehr zur Forderung nach Abschaffung des Amnestierungsgesetzes für die Militärs abzugeben bereit war.

Faktisch bedeutet eine solche neutrale Position aber immer, daß die Kirche nicht auf der Seite der Opfer steht.

In der katholischen Kirche wird außerdem sehr häufig in Zusammenhang mit dem Bußsakrament von Versöhnung gesprochen. Es geht dort um die Versöhnung des Sünders mit Gott. Im Zentrum des Interesses steht dabei der Täter, der durch die Rekonziliation⁶ aus der selbstverschuldeten Isolation in die Gemeinschaft zurückgeführt wird. Im *Instrumentum Laboris* (Arbeitspapier) der Bischofssynode aus dem Jahr 1983⁷ heißt es, daß die Kirche im Auftrag Christi die frohe Botschaft an diejenigen verkündet, die durch die Sünde sich selbst und Gott entfremdet sind. Danach ist die Versöhnung »eine Gabe, die der Vater *den Sündern* in seiner Barmherzigkeit schenkt, damit alle Anteil erhalten können an der Reinigung, Heiligung und persönlichen wie sozialen Erneuerung in der Gemeinschaft der Liebe« (Nr. 11). Die Versöhnung mit Gott »verlangt vom Menschen Umkehr und Buße, sie stellt in seinem Innern die Einheit wieder her und versöhnt ihn mit anderen Menschen« (Nr. 9). In dieser Fixierung auf die Täter – sprich: Sünder – kommen die »Opfer der Sünde« und die »Opfer der Sünder«, d.h. zum Beispiel die Gefolterten, nicht mehr vor. Dorothee Sölle hat schon vor einigen Jahren auf dieses Problem der »Vergebung von oben« aufmerksam gemacht. Sie merkt an, daß wir in die geschichtliche Schwierigkeit geraten, »nämlich die der sublimen Verachtung von Menschen, denen auch noch das minimale Recht, selber zu vergeben, was ihnen angetan wurde, genommen wird, wenn man sich auf die Vergebung »von oben« beruft. Menschen, die [...] um ihr Leben betrogen worden sind, bitter Gewordene, Neurotiker, Zerstörte – sie alle können nicht vergeben. Und ein Gott, der das für sie ... abmacht, der sich also mit uns auf ihre Kosten arrangiert, ist nicht der Gott Jesu, der das unteilbare Heil aller bedeutet.«⁸ Und es läßt sich die Frage hinzufügen, ob mit dieser »Vergebung von oben« nicht das biblische Verständnis von Versöhnung in sein Gegenteil verkehrt wird: Im Neuen Testament ist die Bitte um Vergebung durch Gott immer auch mit der eigenen Vergebung auf das engste verbunden. So heißt es in Mt 5,24, daß man sich mit seinem Bruder versöhnen soll, *bevor* man seine Gabe zum Altar bringt. Entsprechend der zugrundeliegenden prophetischen Tradition heißt dies doch, daß die Gerechtigkeit *vor* dem Opfer kommt.⁹ Auch die Bitte im »Vater unser« formuliert den kausalen Zusammenhang »Und erlaß uns unsere Sünden; denn auch wir erlassen jedem, was er uns schuldig ist« (Lk 11, 4).

Hinzu kommt, daß das Verständnis von Sünde und Sündern auf spirituelle Weise extrem ausgeweitet wird, so daß letztlich Sünde nicht konkret faßbar wird und gleichzeitig alle Menschen zu Sündern werden. »Der Mensch – ein jeder Mensch – ist ein solcher verlorener Sohn: betört von der Versuchung, sich vom Vater zu trennen, um ein unabhängiges Leben zu führen ...«.¹⁰ Die konkrete Sünde als todbringende Sünde

⁶ Dem Begriff »Rekonziliation« liegt das lateinische »concilio« zugrunde, welches »vereinigen, verbinden, gewinnen« bedeutet. In diesem Sinne bedeutet Rekonziliation die Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der Kirche.

⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Instrumentum Laboris zum Thema »Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche« der Bischofssynode 1983* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 47) Bonn 1993.

⁸ DOROTHEE SÖLLE, *Politische Theologie*, Stuttgart 1982, 104.

⁹ Vgl. Mt 9,13 in Anlehnung an Hos 6,6. Vgl. auch Mk 11,25.

¹⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Apostolisches Schreiben im Anschluß an die Bischofssynode*

(Verelendung, Folter, Mord) wird hinter dieser Verallgemeinerung unsichtbar. Sie wird zum Schleier und zur Tarnung für die wahren Götzen des Reichtums, der Macht und der nationalen Sicherheit, die alltäglich Menschenleben als Opfer fordern. Und im konkreten Fall der Folter heißt dies, daß die Opfer, weil sie ja Menschen und damit auch Sünder sind, zu Tätern werden.

Sowohl die Fixierung auf die Täter und deren »Rekonziliation« in der Bußtheologie als auch die vermeintlich neutrale Position der Kirche im gesellschaftlichen Versöhnungsauftrag führt dazu, daß die Opfer entweder »vergessen« und »übergangen« oder unter Druck zum »Vergeben und Vergessen« gedrängt werden.¹¹ Nach der realen Folter wird ihnen damit ein weiteres Mal Gewalt angetan: Folteropfer beschreiben nicht selten, daß sie nicht nur an der Folter, sondern auch am Umgang mit der Tatsache der Folter in der Gesellschaft leiden. Die Chilenin Luz Arce, die selbst 1973 von der DINA, der chilenischen Geheimpolizei, gefoltert, als menschliche Person gebrochen und zur Kolaboration gezwungen wurde, hat dies in einem Fernsehinterview¹² sehr deutlich herausgestellt. Sie beschrieb die Angst, die gestern durch die Folter ausgelöst und heute weiterexistiert, weil die Folterer ungestraft davonkommen.

Ein befreiungstheologischer Zugang

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie hat dieses traditionelle Versöhnungsverständnis aufgrund ihres gesellschaftlichen Ausgangspunktes einer radikalen Kritik unterzogen. Aufgrund ihres Standortes an der Seite der Armen und durch ihre »Option für die Armen« stellt sie fest: So wie die Welt ist, ist sie schlecht. Sie entspricht nicht der Schöpfungsabsicht und dem Heilswillen Gottes. In dieser Welt herrscht die Sünde.¹³ Die Wirklichkeit ist genau das Gegenteil von dem, was Gott will und sein Reich ist. Es herrscht das Antireich, welches dem Reich Gottes entgegensteht.¹⁴ Die Sünde kann und

Reconciliatio et paenitentia von Johannes Paul II. an die Bischöfe, die Priester und Diakone und an alle Gläubigen über die Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 60) Bonn 1984, Nr. 5.

¹¹ Auf der individuellen Ebene liefert der aktuelle Film »Der Tod und das Mädchen« von Roman Polanski eine sehr gute Studie dieses Prozesses: Eine Frau ist überzeugt, ihrem früheren Folterer gegenüberzustehen und will ihn zu einem Geständnis zwingen. Ihr Mann, ein bekannter Menschenrechtsanwalt auf dem Weg zu einer Karriere in der neuen zivilen Regierung, versucht – wie oben in bezug auf die Kirche beschrieben – eine neutrale Position in diesem (tödlichen) Konflikt einzunehmen und alles zu vermeiden, was einen Skandal hervorrufen könnte.

¹² Gesendet am 10. September 1993 im ZDF. Vgl. auch: »Ehemalige DINA-Agentin geht an die Öffentlichkeit«, in: *Solidaridad*, hg. von der Kath. StudentInnengemeinde Münster, Nr. 136, April 1991, 2; »Die Suche nach Wahrheit hört nicht auf«, in: *Solidaridad*, hg. von der Kath. StudentInnengemeinde Münster, Nr. 157, Januar 1993.

¹³ Vgl. die Formulierungen der Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und Puebla 1979: Medellín, »Frieden 1«, spricht von der »Realität im Zustand der Sünde« und Puebla 28 von der »sozialen Sünde«.

¹⁴ Vgl. JON SOBRINO, »Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung«, in: IGNACIO ELLACURÍA / JON SOBRINO (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 461–504. Sobrino betont, daß das Reich Gottes nicht in der Fortentwicklung, in der Verlängerung des Bestehenden zu finden ist, sondern im Bruch mit diesem. Das Reich Gottes ist gegen das herrschende Antireich durchzusetzen.

muß im Kampf überwunden werden, damit die Wirklichkeit dem Willen Gottes mehr entspricht. Die objektive Sünde ist das Elend, die Armut und die Unterdrückung der Mehrheit der Menschen. Und subjektiv ist es Sünde, sich mit dieser Welt, so schlecht wie sie ist, zufriedenzugeben. Sünde ist die Affirmation der ungerechten gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen Menschen unterdrückt und vernichtet werden. Und bei allem Kampf gegen die sündigen Verhältnisse wird eines bis zur Vollendung des Reiches Gottes immer bleiben: die Disposition zur Sünde, die Konkupiszenz, die Versuchung, sich mit dem zufriedenzugeben, was ist.

In diesem Zusammenhang bedeutet Versöhnung die Abkehr aus dem Sich-Abfinden und die Hinwendung zur Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse, zum verändernden Engagement an der Seite der Armen und Unterdrückten. Im Vordergrund steht – wie Jon Sobrino sagt – die »Versöhnung der Realität«, der Kampf gegen die Sünde und deren Überwindung. Dies bedeutet, die Sünde auf sich zu nehmen, so wie Jesus es getan hat. Er hat sich aktiv gegen die Sünde gewandt und die daraus erwachsenden Konsequenzen bis hin zum Tod getragen.¹⁵ Die Sünde droht mit dem Tod.

Der Weg des Kampfes gegen die Sünde beginnt dort, wo die Sünde die schlimmsten Auswirkungen hat, bei den Opfern. Es steht im Vordergrund, »was in sich schwerer wiegt und mehr zum Himmel schreit und dringender einer Lösung bedarf ... Was mit der persönlichen Schuld der Täter zu geschehen hat, bleibt eine wichtige, aber zunächst sekundäre Frage. Was der Glaube unmittelbar verlangt, ist die Befreiung der Wirklichkeit von der Sünde und die Wiederherstellung der menschlichen Würde der Opfer und, in einem zweiten Schritt, die Rehabilitierung des Sünders und die Wiederherstellung der Würde des Täters.«¹⁶ Zuerst geht es darum, die Sünde zu bekämpfen und zu verhindern, daß sie weitere Opfer produziert. So wird die Würde der Opfer wieder hergestellt. Daraus ergibt sich dann auch die Befreiung des Täters aus seinem Täter-Sein und damit seine Rekonziliation. Und diese Vergebung darf nicht idealistisch verstanden werden, »denn sie erlaubt gleichzeitig den Zwang, damit der Sünder nicht noch mehr Untaten vollbringt«.¹⁷

Was hier auf den ersten Blick wie eine Aufeinanderfolge von zwei Schritten (zuerst die Würde der Opfer, dann die des Täters wiederherstellen) erscheint, ist mehr: es ist vor allem eine Standortentscheidung. Auf welcher Seite stehe ich und von welchem Punkt gehe ich aus? Habe ich zuerst den Täter und seine Re-konzil-iation im Blick oder geht es mir um die Opfer und die Rückgewinnung ihrer Würde? Die Theologie der Befreiung entscheidet sich eindeutig für die Seite der Opfer und betont gleichzeitig, daß Neutralität nicht möglich ist. Der Versuch, sich neutral zu verhalten, führt automatisch auf die Seite der Täter.¹⁸

¹⁵ Vgl. OSCAR A. ROMERO, »Die politische Dimension des Glaubens«, in: MICHAEL SIEVERNICH (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch*, Mainz–München 1988, 56–68, 63: »Zunächst wissen wir heute besser, was Sünde ist. ... Wir wissen, daß Sünde wahrhaft zum Tode führt. Sie bewirkt nicht nur den inneren Tod dessen, der die Sünde begeht, sondern sie produziert den realen, objektiven Tod. ... Sünde ist die Macht, die den Sohn Gottes getötet hat, und sie besteht fort als die Macht, die die Kinder Gottes tötet.«

¹⁶ JON SOBRINO, »Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung«, in: *Concilium* 22 (1986) 111–119, 113.

¹⁷ Ebd., 115.

¹⁸ Vgl. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1986, 259ff. Der 1980 ermordete Erzbischof von San

Christliche Versöhnung und Menschenrechtsverbrechen

Im folgenden ist nun danach zu fragen, welche Konsequenzen sich aus den bisherigen Überlegungen für einen christlichen Versöhnungsbegriff in Zusammenhang mit dem hier vorliegenden Thema der Menschenrechtsverletzungen und Folter ergeben. Ich möchte einige Grundlinien aufzeigen:

Zuerst einmal bedeutet Versöhnung, sich eindeutig auf die Seite der Opfer zu stellen. Von ihnen aus kann und muß Versöhnung praktisch geschehen. Das heißt aber nicht, zu fordern oder zu verlangen, daß sie sich mit ihren Folterern zu versöhnen hätten. Es heißt vielmehr, daß ihnen die erste und vorrangige Aufmerksamkeit und Unterstützung zu gelten hat. Und von ihnen aus ist gegen die Ursachen und die Tatsache, daß es Opfer gibt, zu kämpfen. Sie sind durch die Hölle gegangen, sie sind die Menschen, die – biblisch gesprochen – am Wege liegen und deren Wunden versorgt werden müssen. Sie haben den – vielleicht erfolgreichen – Versuch durchlebt, ihre Person und Identität zu zerstören. Ihnen steht es zuallererst zu, daß ihre Würde, ihr Leben, ihre Persönlichkeit wiederaufgerichtet wird – sofern dies überhaupt möglich ist. Der Prozeß der Versöhnung und Rehabilitation des Folteropfers mit sich selbst und der Welt ist ein sehr langwieriger und schmerzhafter Prozeß.¹⁹ Er braucht Geduld und Unterstützung (praktische Solidarität), die in der Anklage und Offenlegung der Tatsache der Folter besteht. Wenn dies auf ehrliche und konsequente Weise geschieht, dann muß man sich auch der Tatsache bewußt sein, daß diese Anklage Konsequenzen haben wird, denn die Sünde und die Götzen der Macht und des Reichtums werden sich eine solche Anklage nicht wehrlos gefallen lassen.

Ob es auch zu einer Versöhnung von Opfer und Täter kommen kann, ist keine Frage moralischer oder ethischer Forderungen gegenüber den Opfern. Niemand kann von ihnen »verlangen«, daß sie sich mit denjenigen versöhnen, die sie zerstören woll(t)en. Die Fähigkeit und Bereitschaft zur Versöhnung setzt auf Seiten der Opfer die Erfahrung von Liebe, Solidarität und Anerkennung voraus. Dies ist genau das Gegenteil dessen, was in der Folter den Menschen angetan wird. Konkret gesagt: Wenn ich als Person keine Anerkennung, Liebe, Annahme, Wertschätzung erfahren habe, werde ich auch kaum in der Lage sein, die notwendige Kraft und Liebe aufzubringen, die notwendig ist, um einem Menschen, der meine Vernichtung betrieben hat, Versöhnung anzubieten. Die Erfahrung der Liebe und des Angenommenseins, die Erfahrung der Solidarität macht es erst möglich, die Spirale der Gewalt und der Rache, die Fremdbestimmung durch den Haß zu durchbrechen. Diese Erfahrung der Liebe und der Anerkennung ist aber keine Frage des persönlichen Verdienstes. Deshalb spricht die Theologie in diesem Zusammenhang von der »ungeschuldeten Gnade« Gottes. Diese Gnade und Liebe Gottes

Salvador, Oscar A. Romero, betonte in einer Predigt über die verfolgte Kirche: »... und wenn man versucht, sich rauszuhalten ... dann ist man schon zum Verfolger geworden« (*Su pensamiento*, Bd. I-II, San Salvador o.J., 340).

¹⁹ Die weiter oben bereits zitierte Chilenin Luz Arce sagt z.B., daß das Aufdecken der Hölle, die öffentliche Anklage der Folter und die Selbstbeschreibung als Folteropfer bedeutet, die Hölle ein zweites Mal heraufzubeschwören und zu durchlaufen. Auch der schon genannte Film von Roman Polanski beschreibt diesen Prozeß auf eigenwillige und geniale Weise.

ist aber nicht nur irgendetwas Spirituell-Abstraktes, sie wird in der Geschichte konkret vermittelt. Sie geschieht in der Solidarität der Menschen untereinander. Die Auslegung des 1. Gebotes durch Jesus – die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe – zielt genau hierauf.²⁰

In diesem Sinne verstanden liegt uns mit dem christlichen Versöhnungsbegriff ein Modell für die Zähmung von Konflikten und die Eindämmung und Überwindung der Spirale von Haß und Gewalt vor. Es ist im Handeln Jesu grundgelegt. Er zeigte sich mit den Opfern der Gesellschaft, den Armen, den Blinden, den Lahmen, den Aussätzigen, den Ausgegrenzten, den Prostituierten und den Zöllnern solidarisch. Aus dieser Erfahrung der Solidarität heraus erwächst die Kraft, gegen alle »menschliche Logik« selbst den ärgsten Feinden ein Versöhnungsangebot unterbreiten zu können. Damit wird der Spirale der Gewalt eine Alternative, eine Spirale der Versöhnung entgegengesetzt. Diese Spirale basiert, so sagt unser Glaube, auf der »ungeschuldeten Gnade und Liebe« Gottes. In diesem Sinne ist die Versöhnung – wie Paulus sagt²¹ – ein Geschenk, eine Stiftung und Initiative Gottes und nicht erzwingbar oder einklagbar.²²

Und zuletzt impliziert der Versöhnungsbegriff mit seiner Entscheidung für die Perspektive der Opfer auch eine neue Sicht auf die Realität. Ohne daß ich hier Folteropfer oder Opfer von Gewalt als solche rechtfertigen will, so kann man doch sagen, daß sie ein Licht darstellen, welches die Wirklichkeit beleuchtet.²³ Im Hinsehen und Wahrnehmen der Opfer wird deutlich, wo etwas falsch läuft, wo etwas geändert werden muß. Wer an den Opfern vorbeigeht, wird weder die Notwendigkeit des Handelns noch die dahinterliegenden gesellschaftlichen Konflikte sehen. Durch die Opfer wird aber nicht nur sichtbar, wo etwas falsch läuft, sondern auch, in welche Richtung die Veränderung vorangetrieben werden muß. An der Seite der Opfer wird die lebensvernichtende, todbringende Sünde offenbar (Ungerechtigkeit, Armut, Verfolgung, Folter). Gleichzeitig eröffnen sich aber auch neue Lebensräume, indem offenbar wird, was abgeschafft werden muß, damit das Neue (Solidarität) wachsen kann. Dieses Neue zeigt sich schon im gemeinsamen Kampf gegen die Sünde.

Zusammenfassend läßt sich damit sagen, daß ein christlicher Versöhnungsbegriff weder unparteiisch noch neutral ist. Er setzt eine fundamentale Entscheidung, eine Option voraus. Diese Entscheidung für die Opfer, die Gefolterten ist keine willkürliche Entscheidung, sondern leitet sich aus dem ab, was Gottes Wille ist. Zwar können wir nicht wissen, wer und wie Gott ist. Jesus von Nazareth hat uns aber das menschliche Antlitz Gottes gezeigt. Seine Praxis war eindeutig: Er hat sich mit den Armen und den

²⁰ Vgl. Mt 22,27; Mk 12,30f; Lk 10,27.

²¹ Vgl. 2 Kor 5,18; Eph 2,16; Kol 1,20.22. Praktisch wird dies sichtbar in den Erzählungen der Evangelien, z.B. Mk 2,1–12 oder Lk 19,1–10.

²² Dieses Versöhnungsmodell wird ergänzt und vervollständigt durch das Erklärungsmodell von der »erbsündlichen Verfaßtheit« dieser Welt. Es besagt, daß Konflikte unvermeidbar sind und in Kauf genommen werden müssen. Vgl. KUNO FÜSSEL, Art.: »Konflikt«, in: KARL RAHNER / HERBERT VORGRIMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 10. völlig neu bearbeitete Aufl., Freiburg 1976, 239f.

²³ Vgl. JON SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid 1991, bes. 321–342.

Unterdrückten seiner Zeit verbündet, sie in ihrem Kampf solidarisch unterstützt und sich die Feindschaft derjenigen zugezogen, die um ihrer Macht und ihres Reichtums willen »über Leichen gehen«. Dadurch ist er selbst zum Opfer geworden. Vom Gekreuzigten aus bietet Gott Versöhnung an und eröffnet damit sowohl eine Hoffnung für das Opfer wie für den Täter. Und weil der Versöhnungsbegriff nicht neutral ist, muß er notwendig auch analytisch sein: Versöhnung kann nicht unabhängig von der Analyse gesellschaftlicher Konflikte geschehen. Ebenso ist der Versöhnungsbegriff praktisch-politisch, denn er impliziert das Engagement für Veränderung. Versöhnung bedeutet, die Ursachen für Unrecht, Unterdrückung und Folter anzuklagen und sich für ein »Mehr an Lebensmöglichkeit für alle« einzusetzen. Und weil Versöhnung auf ein solches »Mehr an Möglichkeiten menschlichen Zusammenlebens« zielt, produziert und stärkt sie die Hoffnung auf das Reich Gottes in der Geschichte.

Buchbesprechungen

Figl, Johann: *Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universal-religiöser Bewegungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Darmstadt 1993; 212 S.

Zu dem brisanten Thema weltweiter religiöser Veränderungen legt der Wiener Religionswissenschaftler J. FIGL jetzt eine wichtige Abhandlung vor, die sehr überzeugend einen zentralen Aspekt des gegenwärtigen Aufbruchs betont: eine neuartige Universalität religiöser Bewegungen, häufig verbunden mit einem neuen Typ von Synkretismus.

In vorbildlicher Weise werden nach prinzipiellen Klärungen (I. Teil) in einem historisch-beschreibenden Hauptteil (II.) vier Bewegungen (z.T. Neugründungen) in den Mittelpunkt gestellt: 1. die an östlicher Religiosität orientierte Theosophie, 2. der Neohinduisismus Ramakrishnas und Vivekanandas mit seiner inklusiven Advaita-Lehre, 3. die auf buddhistischem Boden entstandenen Neureligionen Japans und 4. die moderne Sufi-Bewegung, insbesondere die »Religion des Herzens« aus der Spiritualität Hazrat Inayat Khans; nicht zuletzt die universalistische, leicht rationalistische Verkündigung der Bahais. — Der III. Teil bietet dann eine phänomenologische Analyse dieses Befundes, mit zutreffender soziologischer Akzentsetzung.

Leider kann in einer kurzen Rezension auf die strukturelle Komplexität und Ambivalenz, Archaik und Moderne verbindenden Bewegungen nicht eingegangen werden. Was sie verbindet, ist eine starke Esoterik, eine überwiegend mystische Grundhaltung und Neuinterpretation klassischer Religionen aus einer spontanen Religiosität heraus, die historische Gestaltungen und alle konkreten Manifestationen zu überwinden trachtet. Dem Vf. gelingt es, eine neue Form von Universalität herauszuarbeiten, die sich bei diesen Bewegungen als Einheit und »Mitte der Religionen« versteht, ihre eigene, allgemein-menschliche religiöse Erfahrung der Tiefe als den eigentlichen Kern aller konkreten Religionen auffaßt. So werden die historischen Religionen von Innen her überwunden und jede Säkularität durchbrochen. Das konnte nur durch eine vorausgegangene Individualisierung des allgemeinen Bewußtseins möglich werden. — Dieser Typ schlichter, aber universal angelegter Religiosität (Religion?) erinnert spätzeitlich an die aufklärerische »religio naturalis«, freilich ohne deren Reduktion auf die Vernunft. Vielmehr wurde der mystische Einheitsgedanke zum Motiv: die Gestaltungen des Lebens relativieren sich — unter Preisgabe konkreter Deutlichkeit. — Auf jeden Fall geraten diese neuen Bewegungen zur ernststen Herausforderung der klassischen Universalreligionen, worauf der Vf. zum Schluß noch eingeht.

Es ist ein anregendes und nachdenkliches Buch aus dem konservativ-offenen Geiste solider Hermeneutik. Vielleicht könnte eine noch kritischere Reflexion heutiger Weltsituation der Studie dienlich sein. — Nicht zu vergessen seitens des Rezensenten: der Hinweis auf die wohlthuende Sprache des Vf's.

Tübingen

Gunther Stephenson

Gibellini, Rosino: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, aus dem Italienischen übersetzt von Peter-Felix Ruelius, Verlag Friedrich Pustet / Regensburg 1995; 554 S.

Das 20. Jahrhundert neigt sich seinem Ende zu. Auch die Theologie hat Anlaß, sich zu fragen, wie das Geschehen der letzten hundert Jahre auf ihrem Gebiet zu verstehen, zu deuten und auf den Begriff zu bringen sei. Im deutschen Sprachbereich mangelt es im allgemeinen weder an Einzelstudien noch an Gesamtdarstellungen, ganz im Unterschied zu anderen kulturellen und sprachlichen

Sphären. Dennoch füllt GIBELLINI, dessen italienisches Werk inzwischen in mehrere Sprachen übersetzt wurde, auch hier eine Lücke. Das Werk umfaßt sowohl die katholische wie die protestantische Theologie über den ganzen angegebenen Zeitraum hinweg und stellt so auch ein ökumenisches Ereignis dar. GIBELLINI verarbeitet eine immense Literatur, um so mehr als er sich seinem Gegenstand eher deskriptiv annähert. Das hat evidente Vorteile auch für den Leser, geht aber zuweilen zu Lasten der thematischen und systematischen Verarbeitung.

In 16 Kapiteln werden kündigt die hauptsächlichsten Theologien des Jahrhunderts vorgestellt, so z.B. die *Nouvelle Théologie* in Frankreich, die feministische Theologie oder die Integration des kulturellen Kontexts in die theologische Reflexion. Auf eine allgemeine Einführung in die Thematik des jeweiligen Kapitels folgen meist einige wichtige Texte in referierender Darstellung. Entsprechend beschränken sich die Anmerkungen weitgehend auf Literaturverweise. Am Schluß faßt GIBELLINI die Vielzahl der observierten Phänomene in vier Haupttypen zusammen: die dialektische Theologie (Barth), die anthropologische Wende (Bultmann, Ebeling, Rahner), die Geschichtstheologie (Bonhoeffer, Gogarten, Pannenberg, Moltmann, politische und Befreiungstheologie) sowie die ökumenische Theologie (Inkulturation, Theologie der Religionen usw.). Hervorzuheben ist, daß GIBELLINI erstmals in dieser Literaturgattung ausführlich auf die Theologien des Südens (Afrika, Asien, Lateinamerika, schwarze Theologie) eingeht. Bereits in der Vergangenheit hat er sich ja als versierter Kenner dieser Bewegungen, aber auch von Pannenberg, Teilhard de Chardin u.a. erwiesen. Mit seinen Referaten und Analysen erinnert er an Vorgänge, die wir inzwischen fast vergessen haben, z.B. die Auseinandersetzung um den historischen Jesus oder um die rechte Hermeneutik in der Nachkriegszeit, die aber von ihrer Wichtigkeit nichts eingebüßt haben.

Dem Studenten wird dieses Buch ein sicherer und wertvoller Führer durch das theologische Gestrüpp des Jahrhunderts sein. Er besitzt von nun an ein Instrument, das ihn gut und verständlich in die prägenden Gestalten, Denkweisen und Debatten einführt und dabei die Detailkenntnis mit der hilfreichen Zusammenfassung glücklich verbindet. Daß der Autor zudem aus nicht-deutscher Perspektive schreibt, gibt dem Buch zusätzlich eine besondere Note. »Der Gibellini« kann also bis auf weiteres mit einem sicheren Platz in den Studien zur zeitgenössischen Theologie rechnen.

Sicher sind damit nicht alle Desiderate erfüllt, um so mehr als wir ja noch ganz am Anfang des Deutungsprozesses stehen. Man wünschte sich beispielsweise Substantielleres zum Erbe des 19. Jahrhunderts, das in der darauffolgenden Epoche in verschiedener Weise wirksam ist. Der Schluß des Buches mit der oben erwähnten Typologie in einer Synthese von zwei Seiten vermag nicht ganz zu befriedigen. Seiner Bedeutung zum Trotz wird Barth eher kurz behandelt. In einer Abhandlung, die in vieler Hinsicht als wohltuend nicht-konfessionell bezeichnet werden darf, ist die ökumenische Theologie kaum in ihrer paradigmatischen Bedeutung erfaßt worden. Das angelsächsische Denken erscheint nur am Rande. Auch die Missionstheologie des 20. Jahrhunderts hätte einen Platz verdient; berechtigterweise erscheint jedoch das Thema indirekt in den kontextuellen Theologien der Dritten Welt. Nicht vorwerfen kann man der deutschen Ausgabe mangelnde Sorgfalt (die z.B. in der französischen Edition zu wünschen übrig läßt). Das Buch präsentiert sich sehr gepflegt, die Übersetzung liest sich gut, und der Literaturanhang ist den Bedürfnissen der deutschen Leser angepaßt. Ein Namenregister schließt den Band ab.

Ich bin GIBELLINI dankbar für dieses Werk, das nicht einfach in ausgetretenen Gleisen verharret, sondern Aspekte umfaßt, die die Sicht der modernen Theologiegeschichte erneuern, sei es durch Aspekte der Forschung, sei es durch Zugänge aus der Dritte-Welt-Perspektive (in diesem Zusammenhang sei auf ein anderes Werk zur gleichen Thematik hingewiesen: K. Blaser, *La théologie au XXe siècle: histoire – défis – enjeux*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1995). Die Missionswissenschaft hat Anlaß, beim Versuch, das bald abgelaufenen Jahrhundert zu deuten, nicht abseits zu stehen.

Grabner-Haider, Anton: *Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen*, Styria / Graz-Wien-Köln 1993; 367 S.

Der vorliegende Band bietet in seinem ausführlicheren Teil einen Durchblick durch die europäische Philosophiegeschichte im Hinblick auf die kritische Argumentation über Mythos und Religion. Zugleich geht es Vf. um eine Erörterung der Grundfragen religiöser Lebensdeutung aus humanwissenschaftlicher Sicht. Nur das Kap. 8 (267–337) lenkt den Blick auf die außereuropäischen Kulturen (in der Reihenfolge: indisch, chinesisch, japanisch, jüdisch, islamisch) und den Dialog der Religionen. Hier bleibt die Ausarbeitung allerdings stark hinter dem zurück, was sich anderweitig bereits in größerer Ausführlichkeit und Detailliertheit auffinden läßt. Es gibt inzwischen zu den genannten Kultur- wie Religionsbereichen gewichtige Abhandlungen und Veröffentlichungen in deutscher wie in anderen Sprachen sowie methodologische und sprachanalytisch orientierte Studien, die auch da zumindest wahrgenommen werden sollten, wo bescheiden von komprimierter Gedankenführung die Rede ist (vgl. 338). Vf. verfolgt zwei Langzeitziele: die Verstärkung dringlicher Lernprozesse in allen religiösen Lebensdeutungen und Lebensformen und die schrittweise Entfaltung eines umfassenden Dialogs aller Kulturen und Religionen in Richtung einer humanen Lebenswelt und Globalkultur.

Bonn

Hans Waldenfels

Grünschloß, Andreas: *Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 71) Vandenhoeck & Ruprecht / Göttingen 1994; 360 S.

Mit seiner Heidelberger Dissertation ist dem Vf. sowohl eine ausgezeichnete Einführung in Leben und Werk des am 21. Juli 1916 in Toronto geborenen Theologen und Religionswissenschaftlers W.C. Smith als zugleich eine eigenständige Arbeit zur Sache gelungen. Für Vf. wird die kritisch reflektierte Konzeption Smiths zu einem Fallbeispiel interreligiöser Hermeneutik. In *Kapitel 1* leuchtet Vf. zunächst Leben und Werk des ausgewählten Autors aus, seinen Studienweg, seine Aufenthalte in Indien und Pakistan, seine islamologischen Studien in McGill/Montreal, seine weiteren wissenschaftlichen Orte und Forschungsschwerpunkte in Harvard, Halifax, erneut Harvard und nach seiner Emeritierung in Toronto. Den Übergang zur Beschäftigung mit der eigentlichen Fragestellung bildet eine »werkgeschichtliche Bio-Grafik« (66), die bereits die zentralen Punkte im Denkprozeß Smiths markiert. Der Lebensgeschichte des Theologen folgend, behandelt Vf. in den Kap. 2–4 die drei wichtigsten Ansatzpunkte seines Denkens: den Umgang mit dem modernen Islam, seine Konzeption einer Religionswissenschaft, seine theologische Rückbindung. Geprägt von der Begegnung mit dem modernen Islam Indiens wird in *Kapitel 2* der Islam das erste konkrete Vergleichsobjekt für die religionswissenschaftliche Forschung. Allerdings macht Smith selbst hier insofern einen entscheidenden Wandel durch, als er sich von einer sozio-historischen Sicht des Islam löst und statt dessen zu einer mehr vom islamischen Glaubensverständnis geprägten Haltung fortschreitet. Die Grundunterscheidung zwischen *faith* und *belief*, also dem persönlichen Glauben und den Glaubensinhalten der religiösen Traditionen, kommt hier bereits zur Anwendung. Aus der Begegnung mit modernen Muslimen legt Smith höchstes Gewicht auf die *faith*-Haltung, der sich die weiteren Strukturelemente wie Recht und Glaubensinhalte unterordnen. Nach Ansicht des Vf. trägt diese an sich sympathische Haltung Smiths aber eine Gefahr in sich: Er unterschätzt das Gewicht der Tradition und der gesellschaftlichen Verhaftungen und überschätzt die Möglichkeiten einer Modernisierung des Islam durch den persönlichen Glauben moderner Muslime. *Kapitel 3* ist dem Programm vergleichender Religionswissenschaft gewidmet. Im Mittelpunkt steht die dialogisch-

personalistische Methode Smiths, wobei der Religionsvergleich zum entscheidenden Punkt wird, an dem die Menschheit sich der Vielfalt religiöser Optionen bewußt wird. Hier hätte man erwartet, daß die Wahrnehmung religiöser Pluralität bei Smith zu einer ausführlichen Befassung mit der religiösen Phänomenologie geführt hätte. Tatsächlich ist dies aber nicht der Fall. Statt dessen wird der Zug zur Abstraktion deutlich, wo die Begriffsstudien zum Wortfeld von *faith*, *belief* und *religion* genauer geprüft werden. Für ein religionswissenschaftliches Studium erweist sich aber die Unterscheidung zwischen kumulativer Tradition und persönlichem Glauben als wenig geeignet, wie auch auffällt, daß die theologisch vorgeprägte *faith*-Auffassung wenigstens unschwellig zu einer normativen Instanz wird. Auch wenn Smith vordergründig für eine positive Bewertung der Pluralität der Religionen eintritt, so verwendet er doch einen maßgeblichen Begriff für Religion, nämlich *faith*, der am Ende inklusivistisch auf alle anderen Religionen übertragen wird. Vf. sieht seine kritische Sicht des Ansatzes bestätigt in der synthetischen Rekonstruktion der normativen Voraussetzungen in Smiths Pistologie, zumal in der Verankerung menschlicher Religiosität im transzendentalen Bereich des »glaubenden Glaubens«. Dazu paßt die andere Beobachtung, daß die Teleologie der vergleichenden Religionswissenschaft letztendlich von einem globalen religiösen Selbstbewußtsein bestimmt ist. Bis in die letzten Jahre hinein bleibt die anthropologische Konzeption des *homo credens* der umfassende Horizont, in dem Smith seine Schlußfolgerungen zieht. Dieser Horizont erweist sich als kritische Instanz im einzelnen und bietet doch zugleich kein überzeugendes alternatives Paradigma für eine religionenüberschreitende vergleichende Religionswissenschaft. Im Kapitel 4 überprüft Vf. das bis hierher gewonnene Ergebnis an den theologischen Veröffentlichungen Smiths. Er beginnt mit den missiologischen Arbeiten, in denen schon früh Ansätze zu einer interkulturellen und interreligiösen Hermeneutik im Kontext des religiösen Pluralismus erscheinen. Smith vertritt schon da, daß Gottes Erlösungswirken in allen religiösen Traditionen am Werk ist und somit eine Welt-Theologie das Erfordernis der Zeit darstellt, an der alle Religionen als Subjekte mitwirken und in der sie folglich nicht mehr nur Objekte sind. Da die Konzeption der Welt-Theologie aber engstens mit den religionswissenschaftlichen Optionen verknüpft ist, zeigt auch sie stark abstrakte Züge; zugleich ist sie von einer starken Relativierung der konkreten religiösen Traditionen geprägt. Das widerspricht aber auch den heute in der Ökumene erhobenen Forderungen einer konkreten Inkulturation und einer gesellschaftsbewußten Kontextualisierung, wohingegen Smith mit seinem Ansatz in einen Raum hinter der Kategorialität aller religiösen Traditionen drängt. Die Konsequenzen für das Christentum selbst, zumal für die Rolle der zentralen Jesusgestalt – die Rede von »Christus« scheint mir hier inzwischen eher unpräzise –, sind unübersehbar. Vf. konkretisiert das ausdrücklich im Blick auf reformatorische Grundpositionen (vgl. 298f). Im Ergebnis verbinden sich bei Smith für den Vf. hilfreiche Anstöße für die weitere Entwicklung einer interkulturell-interreligiösen Hermeneutik mit »selten konsensfähig(en)« Lösungsversuchen inhaltlicher Art (318). Im Anhang finden sich eine Zusammenstellung der Lehrveranstaltungen Smiths, eine systematisch-chronologische Übersicht zu seinem Werk wie auch eine chronologische Bibliographie sowie weitere Materialien, die Vf.s eigener Arbeit zusätzliche Transparenz verleihen. Die weitere Diskussion des interreligiösen Umgangs wird an dieser grundlegenden Arbeit über den »geistigen Vater« der angloamerikanischen »pluralistischen Religionstheologie« nicht vorbeigehen können, da sie in aller Klarheit sowohl die bei Smith gewonnenen Postulate für den Umgang mit fremden Religionen formuliert als auch bei aller Bewunderung für den schon gegangenen Weg doch die bleibenden zentralen Fragen christlicher Theologie stellt. Am Ende bleibt eben doch an W.C. Smith die Frage zu stellen, ob er sich nicht leise aus der christlichen Theologie in ihrer konkreten geschichtlichen Bindung über die konkreten historischen Verankerungen anderer Religionen hinweg weniger in eine Welt-Theologie als in die Utopie einer Welt-Philosophie verabschiedet.

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 2, Herder / Freiburg–Basel–Wien 1994; 184 S.

Unter der Schrifteleitung des Islamwissenschaftlers Peter Heine ist mittlerweile auch der 2. Band des Jahrbuchs erschienen. In der Grundstruktur der ersten Ausgabe ähnlich, gewinnt dieser Band in seinem Bezug zu aktuell stattfindenden Diskussionen, Ereignissen und Veranstaltungen deutlich an Profil. Das gilt im Beitragsteil vor allem für die kritische Behandlung des Künigschen »Projekt Weltethos« durch F. NOICHL und L. HAGEMANNS Beschäftigung mit dem neuen Weltkatechismus und dessen Stellungnahme zum Heil der anderen. Andere Beiträge gehen offensichtlich auf Vorlesungen bzw. Vorträge zurück. Auf Fortsetzungen wie im Fall des Beitrags von C. VON COLLANI sollte man freilich tunlichst verzichten. Hilfreich ist der Berichtsteil. A.TH. KHOURY bespricht darin einmal die Internationale Christlich-Islamische Konferenz zum Thema »Friede für die Menschheit« vom 30.3.–2.4.1993 in Wien, sodann die Religionstheologischen Wochen in St. Gabriel bei Wien mit den bisher erschienenen sieben Dokumentationsbänden. Mit besonderem Interesse liest der Rez. verständlicherweise den Bericht von A. WIELAND über das vom Graduiertenkolleg »Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien« und vom Orientalischen Seminar der Universität Bonn im November 1993 veranstaltete Symposium »Der Koran als Text«. All diese Berichte wie auch die Rezension einiger ausgewählter Veröffentlichungen machen das 2. Jahrbuch zu einer Quelle der Information und bewertender Diskussion.

Bonn

Hans Waldenfels

Ritschl, Dietrich / Ustorf, Werner: *Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft* (Grundkurs Theologie, Bd. 10,2) Kohlhammer / Stuttgart–Berlin–Köln 1994; 144 S.

Der im Rahmen des »Grundkurs Theologie« erschienene Band verbindet eine Einführung in Ökumenische Theologie (D. RITSCHL) mit einer Einführung in Missionswissenschaft (W. USTORF). Die Nähe beider Disziplinen wird vor allem in dem Beitrag des Heidelberger Dogmatikers und Ökumenikers RITSCHL deutlich (vgl. 42f, 48ff). Klar strukturiert und kapitelweise mit reichhaltigen Literaturhinweisen versehen, wird sein Grundkurs Ökumenische Theologie den Anforderungen einer Einführung bestens gerecht, wenngleich kritisch anzumerken bleibt, daß der Autor die Bedeutung der Frauenbewegung in den internationalen Organisationen der Ökumene und deren theologisches Engagement schlichtweg ignoriert (vgl. 73f).

Der Beitrag des in Birmingham lehrenden Missionswissenschaftlers USTORF, der hier mit Rücksicht auf die Ausrichtung dieser Zeitschrift ausführlicher besprochen werden soll, bietet im ersten Kapitel einen die bekannten Fakten in übersichtlicher Form zusammenfassenden Überblick über die europäische Ursprungsgeschichte der (evangelischen) Missionswissenschaft, einige Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen und innertheologischen Standort der Disziplin sowie eine Skizze der gegenwärtig das missionswissenschaftliche Gespräch bestimmenden Fragestellungen. USTORFS Bestimmung von Missionswissenschaft als derjenigen theologischen Disziplin, welche »das biblische Kerygma rückerinnern bzw. neu entdecken will im Blick auf die Begegnung mit den Fremden und Anderen« (106), erinnert an Th. Sundermeiers – von USTORF nicht eigens erwähnte – Konzeption von Missionswissenschaft als Xenologie. Im Hinblick auf die seit jeher kontrovers diskutierte Frage nach der Einordnung von Missionswissenschaft in den Kanon der Theologie plädiert USTORF für eine die theologische Abhängigkeit anerkennende und zugleich die horizonterweiternde und kritische Funktion der Missionswissenschaft ermöglichende »funktionale Abgrenzung zu den anderen Disziplinen« (107).

Die Bedeutung der veränderten sozio-kulturellen und ökonomischen, kirchlichen und theologischen Situation für Missionswissenschaft thematisiert USTORF anhand einer Zusammenstellung verschiedener gegenwärtig diskutierter Fragen, welche allesamt Hinweise auf ein neues missionswissenschaftliches Profil geben, ohne daß sich ein solches bereits abzeichnen würde. Entsprechend allgemein und unbestimmt bleibt denn auch die Schlußfolgerung USTORFS, die spezifische Aufgabe der Missionswissenschaft sei »die Untersuchung der »Beweglichkeit« des Christentums« (110), auch wenn die nachfolgenden Erläuterungen klarstellen, daß diese Aufgabenbestimmung nicht im Sinne einer interkulturellen Phänomenologie mißverstanden werden darf. Kap. II-V enthalten eine in Anlehnung an R. Friedli den Kategorien des menschlichen Lebenszyklus folgende Darstellung der missionstheologischen Überlegungen des Autors. USTORF entwickelt sein Verständnis von Mission ausgehend von der *Missio Dei*, von der Philantropie Gottes, deren »Materialismus« die Strukturen und Lebensvollzüge des komplexen Alltags sind (vgl. 114). Mission bedeutet Teilnahme an dieser Menschenliebe, ihre Zielpunkte sind »der aufrechte Gang und die Hoffnungs- und Lebensfähigkeit der Menschen« (114). Die Entfaltung dieses Missionsverständnisses unter den Stichworten Geburt, Begegnung, Sterben, Transformation umfaßt eine kritische Auseinandersetzung mit der Kolonialmission und den aktuellen Re-christianisierungskonzepten von L. Newbegin u.a., welche erneut »Christus und die westliche Kultur in Antithese« bringen (133). Die Auseinandersetzung mit D. Boschs These vom Paradigmenwechsel führt wieder zurück zu dem Grundthema des Autors, der *Missio Dei*, deren Relation zu den wechselnden, von den Kulturen jeweils hervorgebrachten Paradigmen zu interpretieren USTORF als das missiologische Grundproblem bestimmt (vgl. 138). Die mit biographischen Zeugnissen (John Newton, Bartolomé de Las Casas) und literarischen Quellen reich bebilderte Darstellung ist reizvoll zu lesen, führt stellenweise aber dazu, daß Gedankengänge des Autors von Leserin und Leser nur schwer nachzuvollziehen sind. Wenngleich lesenswert für diejenigen mit Vorkenntnissen, stellt sich hier doch die Frage, ob eine klarere Struktur einem theologischen Grundkurs nicht angemessener wäre. Wünschenswert wäre darüber hinaus die Berücksichtigung der gesamten angegebenen Literatur im Literaturverzeichnis. Zuweilen entsteht der Eindruck, als gehe die Kürze der von USTORF vorgelegten Einführung auf Kosten der inhaltlichen Aussage, wenn bspw. aus dem Zusammenhang genommene Zitate der ursprünglichen Intention nicht mehr entsprechen (vgl. 108) oder Untersuchungsergebnisse derart gekürzt wiedergegeben werden, daß eine Fehlinterpretation unvermeidlich scheint (vgl. 105f).

Münster

Katja Heidemanns

Schavan, Annette (Hg.): *Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche*, Butzon & Bercker / Kevelaer 1994; 270 S.

Zweifellos ist inzwischen auch innerhalb der Kirche klar geworden, daß man nicht von Dialog mit der Welt und damit mit den verschiedensten außerkirchlichen Kreisen, mit der Wissenschaft oder den Religionen sprechen kann, wenn dem kein ehrlicher binnenkirchlicher Dialog entspricht. Wenn es irgendeines Signals bedurft hätte, so hat der Dresdener Katholikentag in seinem Für und Wider zu dem vom Zentralkomitee deutscher Katholiken verbreiteten Dialogpapier es geliefert. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz hat inzwischen in seinem Einleitungsreferat zur Herbstkonferenz 1994 seinerseits ein dezidiertes Ja zu dem hier geforderten Dialog gesprochen. Der von A. SCHAVAN herausgegebene Band hat vor allem das Verdienst, den im Zentralkomitee geführten Diskurs transparent zu machen, indem er außer dem Text auch die beteiligten Autoren des Papiers nennt, aber auch erste Reaktionen darauf dokumentiert und analysiert. Der breit-angelegte Teil II »Impulse zum Dialog« wirkt demgegenüber etwas zufällig und disparat, sowohl, was die Themen, wie auch, was die Auswahl der Autoren angeht. Manches erscheint wie

Lesefrüchte, zumal es wörtlich oder in ähnlicher Form zuvor schon veröffentlicht war. Doch, als Impulse gedacht, sollen die Beiträge wohl auch nur zeigen, daß der Dialog von den verschiedensten Leuten in der Kirche bereits getragen und geführt wird, von Männern und Frauen, Priestern und Laien, Bischöfen, Generalvikaren und Professoren, Theologen und Politikern. Allerdings hätte hier etwas weniger Introvertiertheit der Sache gedient. Was nützt schließlich die Diskussion mancher binnenkirchlicher Themen, wenn in der Zwischenzeit die Welt zugrunde geht?

Bonn

Hans Waldenfels

Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts, herausgegeben von DAVID F. FORD, deutsche Ausgabe ediert und übersetzt von Christoph Schwöbel, Schöningh / Paderborn 1993; 359 S.

Wiederholt ist der Versuch gemacht worden, über bio-bibliographische Darstellungen der bekannteren Theologen unseres Jahrhunderts einen Zugang zum theologischen Denken und seinen Hauptthemen zu schaffen. Die Besonderheit des vorliegenden Buches zeigt sich zunächst darin, daß es sich um die Übersetzung eines auf englisch erschienenen Werkes handelt (1989). Nun mag man sich fragen, ob solch eine Übersetzung hilfreich ist, wenn die Kenntnis der englischen Sprache heute wohl am leichtesten vorauszusetzen und in wissenschaftlichen Kreisen – auch theologischen – zu den selbstverständlichen Voraussetzungen gehört. Umgekehrt ist es jedenfalls mit deutschen Sprachkenntnissen im englischsprachigen Bereich völlig anders bestellt. Darum ergibt es Sinn, deutschsprachige Theologen wie K. BARTH (27–51), D. BONHOEFFER (52–69), E. JÜNGEL (89–102), R. BULTMANN (104–126), P. TILICH (127–142), H. KÜNG (154–172), K. RAHNER (174–193), H.U. VON BALTHASAR (222–237), W. PANNENBERG (240–271), J. MOLTSMANN (272–287) dort auf Englisch zugänglich zu machen. Natürlich wird man dem Herausgeber der deutschen Ausgabe zustimmen, daß die Kenntnis der Aufnahme solcher Theologen einen eigenen Reiz hat, aber für eine Kenntnis ihres Denkens bei uns wäre die Ausgabe ebenso wenig nötig wie für weite Kreise die Übersetzung aus dem Englischen. So bleiben gleich eingangs Fragen; denn weit mehr als die Hälfte dieses Buches beschäftigt sich mit Positionen, die dem deutschen Leser direkt zugänglich sind. Die Einführung in die Theologie der Gegenwart im englischsprachigen Raum wird bei uns sicher eine andere Rolle spielen. Ohne Zweifel ist die Einführung von D. FORD (8–24) von Interesse, ähnlich die kurzen Einleitungen zu den einzelnen Teilen des Buches, etwa »Theologie in Entsprechung zur Offenbarung« (25f), »Existenz und Korrelation« (103), »Transzendente Theologie« (173), »Tradition und Schönheit« (205), »Geschichte und Eschatologie« (239) und »Neue Herausforderungen in der Theologie« (289f). Sie deuten auch den Sinn der Einteilung an, bleiben jedoch wegen ihrer Kürze und Allgemeinheit oft wenig aussagekräftig. Aus dem englischsprachigen Raum sind zudem vorgestellt Th.F. TORRANCE (70–88) und B. LONERGAN (194–204), aus dem französischen Y. CONGAR (206–221) und aus dem niederländischen E. SCHILLEBEECKX (143–153). Der letzte Teil wechselt das Darstellungsprinzip und stellt »Lateinamerikanische Befreiungstheologie« (291–308), »Schwarze Theologie« (309–329), »Asiatische Theologie« (330–345) und »Feministische Theologie« (346–359) vor. Das Unternehmen geht von der Moderne als Herausforderung theologischen Denkens aus. Damit ist dieser Einführung von vornherein ein Rahmen gegeben, der wohl zu diskutieren wäre. Es handelt sich um eine deutlich nordatlantische Sicht von Theologie, auch und gerade in ihren Ausblicken auf Befreiungstheologie, schwarze und asiatische Theologie. Die feministische Theologie ist ihrer Natur und ihrer Erscheinungsweise nach noch einmal eine nachdrückliche Betonung der nordatlantischen Art und Weise, Theologie zu treiben. Daran ändert sich auch nichts durch die Tatsache, daß der Beitrag über Küng vom Autor selbst ins Deutsche übertragen und weitgehend überarbeitet wurde oder daß die Darstellung zur »Feministischen

Theologie« eigens für die deutsche Fassung als Originalbeitrag geschrieben wurde. Genau diese hervorstechende nordatlantische Eigenheit des Buches wirft aber die Frage auf, ob solche Theologie in einem gewissen Sinn nicht am Ende angelangt ist, wenn es denn wahr ist, daß Christentum als Welterscheinung zu gelten und zu bedenken ist, d.h. auch unter Berücksichtigung der jeweils gegebenen lebendigen Strukturen des Christseins und vor allem der Möglichkeiten der je entsprechenden Reflexion des Glaubens. Welcher Glaube wird in dieser Theologie, in die hier eingeführt wird, eigentlich reflektiert? Gewiß, das Buch gibt sich nicht einfach als »Exporttheologie«, arbeitet aber so fraglos mit einem Theologiebegriff, dessen »Sitz im Leben« im nordatlantischen Bereich liegt, daß diese fraglose Selbstverständlichkeit heute erschrecken kann. Deutet sich zudem in der Übertragung ins Deutsche nicht der Rücklauf einer Zirkularbewegung theologischen Austausches an, der um sich selbst kreist? Natürlich ist vieles Gesagte richtig und gut. Nimmt man die Vorgaben an, wie sie gemacht sind, dann scheint es sich tatsächlich um ein Lehrbuch mit festem Platz zu handeln. Doch wäre das ideal? Und sind nicht manche der vorgestellten Theologen in ihrem Denken schon deutlich über eine solch enge Sicht hinaus, wenn es auch wahr bleibt, daß Theologie als Beruf mit allem, was dazugehört, nach wie vor eigentlich nur im nordatlantischen Raum möglich ist. So regt diese Veröffentlichung zu Gedanken an, wie denn eigentlich christliche Theologie der Zukunft aussehen könnte, die ihre Maßstäbe nicht einfach an den wissenschaftlichen und institutionellen Vorgaben Westeuropas und Nordamerikas hat. Das heißt ja nicht, daß diese Maßstäbe einfach aufzugeben seien, aber sie werden regionale Bedeutung erhalten müssen und nicht einfach Imperative für die Glaubensreflexion in anderen Regionen unseres Globus darstellen können. Das kommt hier kaum in den Blick, und deshalb müßte man wünschen, daß dieses Buch nur unter ganz bestimmten Einschränkungen auf Dauer die Rolle spielt, die ihm manche Rezensenten im englischsprachigen Raum gewünscht haben.

Ein weiterer Punkt, der eines Kommentars bedarf, ist der Versuch des Zugangs mittels einzelner Theologen. So sehr die Personalisierung theologischer Probleme helfen mag, bestimmte Tendenzen zu erfassen, so sehr stellt dieser Weg auch eine Einengung dessen dar, was zu bedenken und darzustellen ist. Insofern ist es interessant, daß in den Übersichten zur Befreiungstheologie, zur Schwarzen, zur Asiatischen und zur Feministischen Theologie der sachliche Zugang dominiert, unter dem dann auch Vertreter vorgestellt werden. Freilich scheinen diese Ausblicke zugleich von der nordatlantischen Blickrichtung mitbedingt. Über sie wird eine Diskussion unerläßlich sein.

Innsbruck

Karl H. Neufeld

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

PDoz. Dr. Gebhard Löhr, Steinweg 5, 37120 Bovenden;

Prof. Dr. Johannes Meier, Ruhr-Universität Bochum, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Neuere Kirchengeschichte, 44780 Bochum;

Ludger Weckel, Leostr. 3, 48153 Münster.

