

N12<508930458 021



UB Tübingen

80
1996
LueT-
**Zeitschrift für
Missions-
wissenschaft
und Religions-
wissenschaft**

80. JAHRGANG · 1996 · HEFT 1

	Editorial	1
GERHARD KRUIP:	Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des realen Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung	3
PAUL WEB:	Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie	26
	Nachruf: Heinrich Dumoulin SJ 1905–1995	44
	<i>Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1994/95</i>	46
	<i>Kleine Beiträge:</i>	
	Kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff des Anderen in: <i>Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation</i> , hg. von Edmund Arens	59
36 h. lot	Buchbesprechungen	64



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

Theodor Ahrens (Hamburg), Peter Antes (Hannover),
Ludwig Bertsch SJ (Aachen/Frankfurt a. M.), Johannes Meier (Bochum),
Horst Rzepkowski (St. Augustin), Hans Waldenfels SJ (Bonn/Düsseldorf)
und Dr. Basilius Doppelfeld OSB (Münsterschwarzach)

Redaktionssekretariat: Nikola Hollmann, Dipl. Theol.

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.



GK I 85

EDITORIAL

»Die Kirche als Familie Gottes in Afrika«

Im Vorfeld der Afrika-Synode herrschten Skepsis und Vorbehalte vor. Die Erwartungen waren sehr hoch gesteckt. Das Schreiben selber überraschte durch seine nüchterne Analyse, das mutige Ansprechen politischer Fragen und seine Zuversicht für die Zukunft. Auffallend ist der positive Ton.

Unterstrichen wird der eigene Charakter der afrikanischen Kirche in der Einheit mit der ganzen Kirche (vgl. Nr. 19). Das afrikanische christliche Zeugnis sucht auf Fragen eine Antwort aus der eigenen Tradition und entwirft so eine neue Ekklesiologie. »Die Synode hat nicht nur von Inkulturation gesprochen, sondern hat sie auch konkret angewandt, wenn sie als Leitgedanken für die Evangelisierung Afrikas die Idee von der Kirche als Familie Gottes übernahm. Darin erkannten die Synodenväter einen für Afrika besonders passenden Ausdruck für das Wesen der Kirche. Dieser bildhafte Ausdruck betont nämlich die Sorge um den anderen, die Solidarität, die Herzlichkeit der Beziehung, die Annahme, den Dialog und das Vertrauen.«

Obgleich man die Verbindung zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils sucht und die Bilder für die Kirche aufzeigt, schließt das Verständnis der Kirche als Familie Gottes eng an das afrikanische Denken über die Gemeinschaft und die Weitergabe des menschlichen Lebens an (vgl. dazu Nr. 42) und greift nicht das mehr juridische, westliche, europäische Familienverständnis auf. Diese Lehre von der Kirche als Familie Gottes ist ein authentischer Weg, um Gottes Gegenwart zu bezeugen, und kann die Kirche anregen, überall eine Partnerschaft auf der Grundlage der Gleichheit aller zu entwickeln. Zum anderen eröffnet diese afrikanische Ekklesiologie sowohl für die Dogmatik wie für die Missionstheologie einen neuen Ansatz. Kirche und Familie und die trinitarische Gemeinschaft werden in einen theologischen Bezug gesetzt und ergeben für die Mission eine neue sinnvolle Deutung.

Der Begriff der »Familie Gottes« als Umschreibung der Kirche ist die alles bewegende Idee bei der Afrika-Synode, der plötzlich eine wichtige Rolle zukommt, was von den westlichen Beobachtern zunächst fast völlig übersehen wurde. Doch tauchte der Begriff schon öfter in den Antworten zu den *Lineamenta* auf und wurde dann ins *Instrumentum Laboris* aufgenommen. Die ganze Synode habe den Wunsch gehabt, der »Familie Gottes in Afrika, ... Familie Gottes in aller Welt, ein Wort der Zuversicht und des Trostes [zu] widmen« (Nr. 13). Das Bild von der Familie Gottes bietet die Möglichkeit der Integration aller Kräfte und Mitglieder, sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß man dennoch konfliktreiche Situationen durchstehen muß. Aber Ausgrenzungen werden vermieden, und das gemeinsame Zusammenstehen ist das Vorrangige und Bestimmende.

Inkulturation und Evangelisierung zum einen und Dialog zum anderen sind die Schwerpunkte des Papiers. »Die Inkulturation weist eine doppelte Dimension auf: Ei-

nerseits »die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum« und andererseits »die Verwurzelung des Christentums in verschiedenen Kulturen« (Nr. 59). Die Theologie der Inkulturation findet ihre Grundlage in der Inkarnation (Nr. 60), im Erlösungsgeheimnis und im Pfingstgeschehen (Nr. 61). Damit wird der theologische Ansatz für die Inkulturation erweitert und auf die Basis gestellt, die ihm geziemt. Die Inkarnation stellt nicht das volle Mysterium Christi dar. Sie ist auf das Ostermysterium ausgerichtet. Die Menschwerdung Jesu Christi ist erst in seiner Erhöhung vollendet. Wenn bei der Inkulturation gesagt wird, daß es darum gehe, »die Frohe Botschaft, das den Völkern verkündete Wort Jesu Christi, in das Lebensmilieu seiner Hörer« hineinzulassen, so wird damit wohl der Vorgang der Inkulturation nicht zutreffend beschrieben; denn die Botschaft wird nicht durch eine erneute »Inkarnation« ausgebreitet, sondern durch die Weitergabe einer bestimmten Überlieferung, die der Inkulturation bedarf. Gerade diese Notwendigkeit der historischen Bedingtheit der christlichen Überlieferung gründet auf der Wirklichkeit der Inkarnation.

In diesem Zusammenhang sind ebenfalls Anfragen an den Kulturbegriff zu stellen. Auch ist nach der konkreten Form und den Wegen der Afrikanisierung des Christentums zu fragen. Das Ziel der Inkulturation der Liturgie kann nicht nur darin bestehen, daß »das gläubige Volk die liturgischen Feiern besser verstehen und miterleben kann« (Nr. 64; vgl. auch Nr. 87).

Für die Unterscheidung zwischen Werten und Unwerten der Tradition bedarf es einer sorgfältigen Analyse nicht nur der kulturellen Aspekte, sondern auch der bewußten Wahrnehmung der Verflochtenheit von Kultur und Religion. Das gilt auch für »die Fragen Ehe, Ahnenverehrung und Geisterwelt« (Nr. 64). So begrüßenswert der Vorschlag ist, daß die Theologiestudenten während ihrer Ausbildung über die traditionellen Religionen unterrichtet werden (Nr. 67), so ist das nur ein erster Schritt und fast eine Selbstverständlichkeit, die durchaus der Ergänzung durch die Missionstheologie und einer Theologie der Religionen bedarf.

Evangelisierung und Inkulturation finden ihre Fortführung im Dialog, der zunächst in der »Kirche als Familie gepflegt werden« muß (Nr. 65). Für die Kirche in Afrika ist der ökumenische Dialog dringlich. Er findet seine Fortführung und Ergänzung durch den interreligiösen Dialog mit den Muslimen und den traditionellen Religionen Afrikas (Nr. 65–67). Für die theologische Verankerung des Dialogs sei nochmals auf die Kirche als Familie Gottes verwiesen, was in der Aussage von Gott als »Vater der großen Menschheitsfamilie« anklingt (Nr. 66). Der Dialog mit den Muslimen wird zur drängenden Forderung und gewinnt an Bedeutung durch die ausdrückliche Anrede zu Beginn des Dokuments, das sich auch »an alle, die sich zu den großen monotheistischen Religionen bekennen« wendet (Nr. 7).

Das Ziel der Evangelisierung ist es, »die Kirche als Familie Gottes aufzubauen, als – wenn auch unvollkommene – Vorwegnahme des Reiches Gottes auf Erden. Auf diese Weise werden die christlichen Familien Afrikas zu echten »Hauskirchen« und zum Fortschritt der Gesellschaft hin zu einem brüderlichen Leben beitragen« (Nr. 85).

Erinnert sei hier an Engelbert Mveng, der recht früh von einem afrikanischen Konzil sprach und kritisierte, daß man lediglich eine Synode einberief. Engelbert Mveng fiel kurz nach der Synode in Yaoundé/Kamerun (religiösem) Fanatismus zum Opfer.

DIE THEOLOGIE DER BEFREIUNG UND DER ZUSAMMENBRUCH DES REALEN SOZIALISMUS – EINE UNBEWÄLTIGTE HERAUSFORDERUNG

von Gerhard Kruip

ZMR 80:1 (1996) 3-25

A

1. Das Ende der Utopien – ein Stimmungsbild

In seinem 1991 erschienenen Büchlein »Der zerstörte Traum«¹ wies Joachim Fest darauf hin, die dramatischen Veränderungen der Jahre ab 1985, dem Beginn der Perestrojka, und vor allem ab 1989, dem Fall der Mauer, seien nicht wie alle Revolutionen vorher von der Zielvorstellung einer utopisch-perfekten Gesellschaft getragen worden. Vielmehr hätten die Menschen das reale Leben diesseits aller Idealentwürfe gesucht, sich den kleinen möglichen Schritten zur konkreten Verbesserung v.a. der individuellen Lebenschancen zugewandt. Der Marxismus sei wieder in die British Library zurückgekehrt. Damit finde ein utopisches Zeitalter sein Ende, in dem die Menschen immer wieder versucht hätten, vorgefertigte Modelle einer vermeintlich besseren Gesellschaft zu verwirklichen und damit häufig nur – so ja auch die zum Kern liberaler Sozialphilosophie zählende These Karl Poppers² – eine unmenschliche totalitäre Gesellschaft errichtet hätten.

Francis Fukuyama spricht nicht nur vom Ende der Utopien, sondern sogar vom Ende der Geschichte.³ Nachdem nun alle Alternativen zum liberal-bürgerlichen Kapitalismus ausprobiert und gescheitert seien, seien keine wirklich relevanten Umbrüche mehr zu erwarten, das Ideal der liberalen Demokratie durch nichts mehr zu überbieten. Fukuyama selbst wollte mit seiner von Hegel und Alexandre Kojève inspirierten Geschichtsphilosophie nicht leugnen, daß es keine gravierenden sozialen Probleme mehr gebe, die dringend gelöst werden müßten.⁴ Er wurde jedoch häufig so interpretiert, genau der Stimmung entsprechend, die sich nach dem Verlust der einzigen, noch real existierenden Alternative zum bestehenden kapitalistischen System erstaunlich schnell überall breitmachte.

Für zwei Drittel der Menschheit, die in menschenunwürdigem Elend leben und auch für sich selbst ihre menschliche Würde im Widerstand gegen den vorzeitigen Tod und

¹ JOACHIM FEST, *Der zerstörte Traum : Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991; vgl. kritisch dazu JÜRGEN MOLTSMANN, »Ende der Utopie – Ende der Geschichte?«, in: *Orientierung* 58 (1994) 9, 98; WERNER POST, »Vom Ende der Utopie«, in: *Orientierung* 56 (1992) 9, 108–110.

² KARL POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Bern 1958.

³ FRANCIS FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?*, München 1992.

⁴ Dies betont er gleich zu Beginn seiner Ausführungen: Ebd., 11.

im Kampf für das Leben entdecken, kann eine so interpretierte Botschaft vom Ende der Geschichte jedoch nur als Zynismus verstanden und abgelehnt werden. Sie raubt ihnen die einzige Perspektive, die sie nicht verzweifeln läßt. Den Befreiungstheologen ist deshalb Francis Fukuyama zum gegnerischen Referenzpunkt schlechthin geworden,⁵ um deutlich zu machen, daß aus der Sicht der Armen, von der »Rückseite der Geschichte«⁶ her, von einem Ende derselben nicht gesprochen werden kann – und theologisch auch nicht gesprochen werden darf.

Trotzdem stellen der Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus in Osteuropa, das Scheitern sozialistischer Experimente in Lateinamerika (Kuba, Nicaragua) und die zunehmend marktorientierten wirtschaftspolitischen Reformen in China, Vietnam, Indien und anderen Ländern eine Herausforderung für befreiungstheologische Ansätze dar, die alle mehr oder weniger davon ausgegangen waren, es bedürfe einer grundlegenden, strukturellen Überwindung des Kapitalismus, um die Voraussetzung für eine gerechtere Gesellschaft zu schaffen. Wer geglaubt hatte, eine menschlichere Zukunft lasse sich in Form eines sozialistischen Modells oder auf dem Weg der Reform eines sozialistischen Systems erreichen, muß anerkennen, daß diese Hoffnung – jedenfalls für die absehbare Zukunft – getrogen hat. Heute erscheint der Sozialismus als ein historisches, nicht eben erfolgreiches Modell nachholender Entwicklung, ja sogar als der umständlichste Umweg vom Kapitalismus zum Kapitalismus; der Versuch seiner Reform scheint nur zu seinem Zusammenbruch zu führen. Der Jesuit Peter Ehlen meinte ironisch in Anlehnung an die 11. These von Marx über Feuerbach: »Die Marxisten haben die Welt nicht nur falsch interpretiert, ihre Weltveränderung hat einen Trümmerhaufen hinterlassen ... «.⁷

Unter diesem »Trümmerhaufen« sind dabei nicht »nur« verfallene Fabrikanlagen, baufällige Wohnhäuser, verschmutzte Umwelt und das gefährliche Fehlen der notwendigen tragfähigen und anpassungsfähigen sozialen und politischen Strukturen in den postsozialistischen Gesellschaften zu verstehen. Die erstaunlich kräftigen Druckwellen dieser Implosion haben überall auf der Welt diejenigen gesellschaftskritischen Bewegungen hart getroffen, die sich mit dem Bestehenden nicht abfinden wollten und nach einer anderen Zukunft Ausschau hielten. Zerstört sind vielerorts – auch in Lateinamerika – die Hoffnungen auf eine gerechtere und solidarischere Gesellschaft überhaupt. Ein allgemeines Gefühl der Ohnmacht und der Desillusionierung macht sich breit und fördert Individualismus und Entsolidarisierung. Nicht nur das leninistisch-stalinistische Modell von Sozialismus, sondern überhaupt die Idee planvoller und moralisch richtiger Veränderbarkeit gesellschaftlicher Strukturen und damit einer gesellschaftlichen Verantwortung aller für alle, nicht nur die Herrschaftsideologie und die totalitäre Praxis

⁵ Vgl. z.B. HELIO GALLARDO, »Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués: ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?«, in: *Pasos* (1990) 27, 7–17; VÍCTOR CODINA, »La Caída del muro o el fin de la historia«, in: *Christus* 57 (1992) 655–656, 7–10.

⁶ Vgl. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, Perú 1977.

⁷ PETER EHLEN, »Was ist von der Marx'schen Lehre geblieben?«, in: *Stimmen der Zeit* 208 (1990) 816–826, hier 826. Über dieses eingängige Zitat hinaus leistet Ehlen leider keinen konstruktiven Beitrag zur hier behandelten Problematik, da er sehr pauschal die verschiedenen Spielarten marxistischen Denkens mit der marxistischen Ideologie der Ostblockstaaten in eins setzt.

kommunistischer Einheitsparteien, sondern das marxistische Denken in all seiner Pluralität und seinem ideologiekritischen Potential scheinen gründlich diskreditiert. Trotz aller Kritik am real-existierenden Sozialismus scheint dieser auch für gemäßigte Linke zumindest so etwas wie ein Symbol dafür gewesen zu sein, daß überhaupt eine Alternative zum Kapitalismus denkbar blieb.⁸

Vor allem im Vergleich zu den 60er und 70er Jahren wird die Orientierungs- und Perspektivenlosigkeit der Gegenwart bewußt: damals ging ein verbreitetes Lebensgefühl davon aus, man befinde sich kurz vor gravierenden Veränderungen in Richtung einer menschlicheren, gerechteren Gesellschaft. Die »Mystik der Befreiung« und ihr Glaube an die Gegenwart als »vorrevolutionäre Situation« entdeckte in den »Zeichen der Zeit« Hinweise auf lang erwartete und jetzt kurz bevorstehende Umstürze, die je nach spirituellem Temperament mehr oder weniger deutlich mit dem Kommen eines »Reiches Gottes« identifiziert wurden. Für Lateinamerika zumindest war ja auch Kuba immer ein reales, relativ positives Beispiel gewesen, waren doch dort die Indikatoren zur Ernährung, zur Gesundheit, zur Bildung und zur sozialen Gerechtigkeit über lange Zeit hinweg deutlich besser als in den nicht-sozialistischen lateinamerikanischen Ländern, während die oft ins Feld geführten Vorteile liberal-kapitalistischer Gesellschaften wie repräsentative Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und wirtschaftliches Wachstum ja auch im übrigen Lateinamerika weitgehend ausgeblieben waren. Daraus erklärten sich auch die großen Hoffnungen, die in die Erneuerung des Sozialismus durch die Perestroika unter Gorbatschow gesetzt wurden, weil damit endlich die durchaus erkannten Nachteile wie Bürokratisierung, mangelnde Flexibilität, fehlende Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einer Lösung näherzurücken schienen.⁹

Heute aber gilt: Links ist »out« – auch im ehemaligen Mekka der bundesdeutschen »Revolutionäre«, in Nicaragua: die Wahlniederlage der Sandinisten im Februar 1990 beendete einen Boom revolutionärer Hoffnungen, der zumindest auch die Kraft zu konkreter und hilfreicher Solidaritätsarbeit gegeben hatte. Inzwischen haben aus Protest gegen undemokratische Manipulationen des harten Flügels um Daniel Ortega so bekannte Mitglieder wie Ernesto Cardenal, Sergio Ramírez und viele andere Sandinisten die FSLN verlassen.¹⁰ Die Partei hat sich faktisch gespalten. Intellektuelle wie Mónica Zalaquett und Gioconda Belli, die bislang mit den Sandinisten sympathisierten, kultivieren heute ihre Trauer um den Verlust geliebter Utopien und die Enttäuschung, die sich bei der Entdeckung einstellt, daß vieles umsonst war, für das man sich mit großem Engagement eingesetzt hatte.¹¹ José María Vigil parallelisiert die aktuelle Lage

⁸ Dies gilt auch für viele »linke« Bewegungen und Gruppen in Deutschland. Vgl. für viele andere: WALTHER MÜLLER-JENTSCH, »Nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus: Politische Lehren und Perspektiven«, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte* 42 (1991) 9, 548–554, hier 549; HELMUT DUBIEL, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt am Main 1994, 16–17.

⁹ Vgl. LEONARDO BOFF, »A implosão do socialismo autoritário e a Teologia da Libertação«, in: *Revista Eclesiastica Brasileira* 50 (1990) 197, 76–92. Dt. in: *Concordia* 19 (1991) 2–17; span. in: *Sal Terrae* 79 (1991) 4, 321–342. IGNACIO ELLACURÍA, »Habla Ignacio Ellacuría«, in: *Christus* 55 (1990) 632, 57–58.

¹⁰ Vgl. *tageszeitung*, 26.10.94, 30.11.94, 12.1.1995.

¹¹ Vgl. den kritischen Kommentar zu dieser auf einen Verdrängungsprozeß hinauslaufenden »zweiten Niederlage« bei JOSÉ MARÍA VIGIL, »¿Qué queda de la opción por los pobres?«, in: *Christus* 58 (1993) 6 [667], 7–19.

sogar mit der Lage unmittelbar nach der Conquista, indem er mit Bezug auf die Gegenwart die Rede der indianischen Würdenträger aus dem berühmten, von Bernardino de Sahagún überlieferten »interreliösen Dialog« zitiert: »Laßt uns sterben, laßt uns ableben, denn unsere Götter sind ja auch schon tot.«¹²

Diese Krise der Linken ist nicht nur in Nicaragua, sondern in ganz Lateinamerika zu beobachten. Im Jahre 1994 scheiterten bei Präsidentschaftswahlen Cuauhtémoc Cárdenas in Mexiko und Luiz Inácio da Silva, genannt Lula, in Brasilien.¹³ Wahlsieger dort wurde als Kandidat des Establishments ausgerechnet der frühere Dependenztheoretiker Fernando Henrique Cardoso. Davon bleiben natürlich auch die Kirche und besonders die Basisgemeinden nicht unberührt. Überall wird darüber geklagt, daß einerseits die wenigen noch politisch engagierten Christen in vielen Diözesen aus der Kirche hinausgedrängt werden, andererseits viele oft auch selbst enttäuscht aufgeben.¹⁴ Der derzeit als Weltanschauung und Ideologie der Eliten vorherrschende Neoliberalismus wird zwar von Kirche und Theologie – übrigens auch von konservativer Seite – hart kritisiert und verurteilt,¹⁵ ohne daß ihm freilich ein überzeugendes Alternativmodell einer anderen wirtschaftspolitischen Strategie für Lateinamerika gegenübergestellt werden könnte.

Der Guerrilla-Aufstand der EZLN in Mexiko scheint auf den ersten Blick eine Gegenteilstendenz darzustellen, hat doch dort die sicher auch aus Quellen der Befreiungstheologie¹⁶ und der autochthonen Kulturen gespeiste utopische Kraft leidender Menschen ein Veränderungspotential freigesetzt, das bis weit in die mexikanische Zivilgesellschaft hinein ausstrahlt. Charakteristisch für die EZLN ist jedoch, daß sie auf die traditionell lateinamerikanische revolutionäre Rhetorik weitgehend verzichtet, nicht selbst die Macht im Staate anstrebt, eher einen »reformistischen« Diskurs wählt und ihren Schwerpunkt auf die Garantie kultureller Rechte und die Demokratisierung Mexikos legt, nicht auf eine tiefgreifende Veränderung des ökonomischen Systems.

¹² Ebd., 14.

¹³ Vgl. den Kommentar von FREI BETTO [Libanio, Carlos Alberto], »¿Por qué perdió Lula?«, in: *Noticias Aliadas* 31 (1994) 46, 2.

¹⁴ JOSÉ MARÍA VIGIL, »¿Qué queda de la opción por los pobres?«, 9–10.

¹⁵ So auch öfter im Schlußdokument von Santo Domingo (z.B. Nr. 179), während gleichzeitig der freie Markt grundsätzlich nicht verurteilt wird (vgl. Nr. 195). Die Texte sind dokumentiert in: CELAM, *Neue Evangelisierung, Förderung des Menschen, Christliche Kultur. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo, 12.–28.10.1992*, hg. vom Sekretariat der DBK (Stimmen der Weltkirche 34) Bonn 1993.

¹⁶ Gegner des Aufstands haben der Befreiungstheologie und insbesondere Bischof Samuel Ruiz sogar eine direkte Urheberchaft für die Gewalt in Chiapas anzuhängen versucht: LUIS PAZOS, »¿Por qué Chiapas?«, México D.F. 1994. Dieser Vorwurf ist sicher nicht stichhaltig. Jedoch hat natürlich eine befreiungstheologisch inspirierte Pastoral mit dazu beigetragen, daß die Menschen bereit und fähig wurden, sich überhaupt gegen die Verletzung ihrer elementaren Rechte zu wehren. Dieses »gerechte Anliegen« steckt hinter dem Aufstand, was auch dann anzuerkennen ist, wenn man die gewählten Mittel nicht billigt. Zu den Beziehungen zwischen dem Indioaufstand in Chiapas und der Befreiungstheologie vgl. JON SOBRINO, »La violencia que combate la teología de la liberación«, in: *Christus* 59 (1994) 673, 34; Centro de Reflexión Teológica: »La teología de la liberación y el levantamiento indígena en Chiapas«, in: *Christus* 59 (1994) 2, 35–38. Zum Aufstand der EZLN insgesamt GERHARD KRUJP, »Vor einer »zweiten Revolution«?: Der Indio-Aufstand im mexikanischen Chiapas und seine Folgen«, in: *Herder-Korrespondenz* 48 (1994) 3, 147–152; DERS.: »Krise des Selbstvertrauens: Nicht nur in Chiapas kommt Mexiko nicht zur Ruhe«, in: *Herder Korrespondenz* 49 (1995) 5, 267–271, sowie Topitas (Hg.), »Ya Basta!: Der Aufstand der Zapatistas, Hamburg 1994; ANNE HUFFSCHMID (Hg.), *Subcomandante Marcos: Ein maskierter Mythos*, Berlin 1995.

Diejenigen gesellschaftlichen Kräfte, die seit jeher alles Streben nach Gerechtigkeit und sozialem Ausgleich als kommunistisch diffamierten, sehen sich massiv bestärkt – beispielsweise die rechten und teilweise faschistoiden Gruppen Lateinamerikas wie die Arena-Partei in El Salvador. Die politischen Gegner der Befreiungstheologen – von den lateinamerikanischen Militärdiktaturen bis zum Pentagon – haben diesen immer schon vorgeworfen, verkappte Marxisten zu sein und in Wirklichkeit nicht das Reich Gottes, sondern einen totalitären Sozialismus sowjetischer Prägung anzustreben. Die angegriffenen Theologen mußten sich schon seit Mitte der 70er Jahre auch ähnlicher innerkirchlicher Unterstellungen erwehren, die zu einem erheblichen Teil leider auch aus Deutschland kamen. Die erste Instruktion der Glaubenskongregation »Libertatis Nuntius« kritisierte eine Theologie der Befreiung, die es so nirgendwo gab, weshalb sich die meisten Befreiungstheologen als nicht betroffen erklären konnten. Die zweite Instruktion, »Libertatis Conscientia«, und besonders der berühmte Brief des Papstes an die brasilianischen Bischöfe, in dem er die Befreiungstheologie als »opportun, nützlich und notwendig« bezeichnete, schienen zunächst wieder einen Dialog zu ermöglichen.¹⁷ Doch die unterschiedlichen Positionen bewegten sich kaum. In seiner Rezension der von Marcus H. Ellis und Otto Maduro herausgegebenen Festschrift für Gustavo Gutiérrez warf Lucas Mateo-Seco der Befreiungstheologie vor, sich in sich selbst abzuschließen und trotz der langen Zeitdauer seit ihrer Entstehung sich praktisch nicht weiterentwickelt zu haben.¹⁸

Mittlerweile erscheint die Theologie der Befreiung vielen endgültig als gescheitert und überholt. Ist die Befreiungstheologie wirklich am Ende, begraben unter den Trümmern der eingefallenen Mauer zwischen Ost und West? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich in drei Schritten vorgehen. Zuerst möchte ich kurz referieren, wie Befreiungstheologen selbst auf den Zusammenbruch des Sozialismus reagiert haben. Danach möchte ich systematisch den Stellenwert marxistischer Theoreme im befreiungstheologischen Ansatz rekonstruieren um von dort aus diejenigen Punkte zu identifizieren, an denen eine Neuformulierung gesucht werden muß, – beziehungsweise deutlich zu machen, wo durch die Befreiungstheologie sozialwissenschaftliche, sozioethische und theologische Standards erreicht wurden, hinter die man nicht mehr zurückfallen darf. Die Befreiungstheologie verstand sich selbst nicht als eine neue Genitiv-Theologie, die nur für einen bestimmten Erdteil, eine bestimmte Epoche oder bestimmte Sektoren der Glaubenspraxis zuständig gewesen wäre, sondern als eine neue Art, überhaupt Theologie zu treiben. Meine These ist, daß nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus die Theologie der Befreiung nicht aufgegeben werden muß, daß aber nach einer neuen Art gesucht werden muß, Befreiungstheologie zu treiben. Man kann begründet an ihren Grundintentionen festhalten, wenn man nur sauber zwischen dem

¹⁷ Abgedruckt u.a. in: *Weltkirche* (1986) 5, 156–162. Zum Konflikt um die Theologie der Befreiung vgl. u.a. NORBERT GREINACHER (Hg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung: Diskussion und Dokumentation*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1985.

¹⁸ LUCAS F. MATEO SECO, »El Futuro de la Teología de la Liberación«, in: *Scripta Theologica* (Pamplona) 22 (1990) 1, 195–211, hier 211. Das rezensierte Werk: MARCH ELLIS / OTTO MADURO (Hg.), *The future of liberation theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, New York 1989.

Kontext ihrer Genese und dem Kontext ihrer Geltung unterscheidet. Die befreiungstheologischen Ansätze können und dürfen sich von ihrem eigenen Selbstverständnis her einer kritischen Reflexion von Glaubenspraxis in einer sich verändernden und von Konflikten gekennzeichneten Welt nicht als abgeschlossene Systeme begreifen, sondern als »lernende Theologien«, die für konstruktive Kritik offen bleiben, auch wenn sie gleichzeitig von ideologischer und repressiver Kritik (tatsächlich immer noch) bedroht sind. Meine Kritik ist konstruktiv gemeint und unterstellt sich dem Kriterium, daß jede christliche Theologie eine Theologie aus der Perspektive der Menschen und im Dienst an den Menschen sein muß, besonders aus der Perspektive der Armen und Bedrängten aller Art, wie es in »Gaudium et Spes« (GS 1) heißt. Vor allem in der Frage der soziaethischen Bewertung marktwirtschaftlicher Elemente zur Koordination des Wirtschaftsgeschehens im Rahmen politisch verantworteter Ordnungsstrukturen und Zielvorgaben gibt es m.E. einen Klärungsbedarf, der im »main-stream« der Befreiungstheologie noch nicht in hinreichendem Maß als dringende Herausforderung erkannt worden ist, obwohl dies gerade im Sinne der Option für die Armen notwendig wäre.

2. Die Reaktionen von Befreiungstheologen auf das Ende des realen Sozialismus

Im Februar 1990 besuchten Leonardo Boff und Frei Betto (Carlos Alberto Libanio) die Noch-DDR.¹⁹ Boff und Frei Betto haben über ihre offenbar sehr eindrücklichen und lehrreichen, aber auch desillusionierenden Erfahrungen in mehreren Aufsätzen ihren lateinamerikanischen Lesern berichtet.²⁰ Sie akzeptieren wie auch andere Autoren, daß diese Ereignisse die Linke und die Theologie der Befreiung dazu zwingen, »ihre Vorstellung vom Sozialismus zu überdenken und die Grundlagen des Marxismus neu zu prüfen, ... um die Hoffnung der Armen wiederherzustellen und der Arbeiterklasse einen neuen utopischen Horizont zu eröffnen.«²¹ Dabei kritisieren sie nochmals als die bekannten Mängel des real existierenden Sozialismus die starke Schwerpunktsetzung auf das Ökonomische zu Lasten des »Hungers nach Schönheit« und des Strebens nach Sinn und Identität sowie die Vernachlässigung der formalen Aspekte demokratischer Verfahren im Projekt einer sozialistischen Demokratie.²² Beide verneinen aber die These, die

¹⁹ FREI BETTO [Libanio, Carlos Alberto] war bei uns durch das Buch: *Nachtgespräche mit Fidel*, Freiburg (Schweiz) 1986, bekanntgeworden, das fast zum Kultbuch derer wurde, die auf eine strategische Allianz von Christentum und Sozialismus hofften.

²⁰ Vgl. FREI BETTO, »El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana«, in: *Pasos* (1990) 29, 1-7 (dt. in: *epd-Entwicklungspolitik* 16/90, c-e); DERS., »Debate sobre el marxismo«, in: *Encuentro* 57 (1990), 112-119; DERS., »O Socialismo morreu. Viva o socialismo«, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990), 173-176; DERS., »¿La teología de la liberación cayó con el muro de Berlín?«, in: *Iglesias* (CENCOS) 8 (1991) 89, México D.F. 1991, 22-26. — Portugiesisch in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 200, 922-929; LEONARDO BOFF, »A implosão do socialismo autoritário e a Teologia da Libertação«, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 197, 76-92; DERS.: »Implosión del socialismo: Desafíos para la sociedad y para la iglesia«, in: *Iglesias* (CENCOS) 10 (1994) 131, 30-35.

²¹ FREI BETTO, *El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana*, 2.

²² Ebd., 5-6.

Befreiungstheologie sei mit der Berliner Mauer gefallen, wobei auch von anderen Befreiungstheologen immer wieder betont wird, es gehe ihnen ja gar nicht um die Zukunft eines bestimmten theologischen Ansatzes, sondern um die Zukunft der Armen.²³ Die Argumente von Leonardo Boff und Frei Betto, die für die meisten Äußerungen von Befreiungstheologen²⁴ zu dieser Frage repräsentativ sind, lassen sich in sechs Punkten zusammenfassen:

a) Die Befreiungstheologie habe sich nie mit dem sowjetischen, totalitären und bürokratischen Sozialismus identifiziert, sondern immer für einen demokratischen, die Menschenrechte respektierenden und vor allem auch die Religion achtenden Sozialismus ausgesprochen.²⁵ Den Kommunismus, wie er von der Befreiungstheologie angestrebt werde, habe es überhaupt noch nie gegeben.²⁶ Dieser Einwand ist zweifelsohne richtig. Man kann entsprechende Kritik am realexistierenden Sozialismus im Namen eines menschlichen Sozialismus bei Marxisten selbst, aber eben auch bei vom Marxismus besonders beeinflussten Theologen wie Enrique Dussel und Franz Hinkelammert finden. Für die Theologie der Befreiung gilt in noch größerem Maße, was Fernet-Betancourt für die lateinamerikanische Marxismusrezeption insgesamt festgestellt hat. Sie »überschreitet in ihren wesentlichen Momenten die Grenzen dessen, was man das Verfahren von Adoption und Adaptation einer letztlich doch als ausgearbeitetes System rezipierten Theorie nennen kann, indem sie ihre rezeptive Arbeit kreativ als Beitrag zur Kontextualisierung bzw. Inkulturation des Marxschen Theoriemodells versteht und somit einen Prozeß der Neubestimmung in Gang setzt, durch den die rezipierte Theorie von Kontext und Kulturtradition Lateinamerikas her neu interpretiert, in ihren Entwicklungsmöglichkeiten überprüft und in innovativer Absicht weitergeführt wird.«²⁷ Wenn sich die

²³ Vgl. z.B. PABLO RICHARD, »La Teología de la liberación en la nueva coyuntura«, in: *Christus* 56 (1991) 647, 46–53, hier 52. Urspr.: *Pasos* 34, Marzo–Abril 1991.

²⁴ Vgl. neben den schon erwähnten auch: HELIO GALLARDO, »La derrota del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua«, in: *Pasos* 27 (1990) 22–23; DERS., »Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico«, in: *Pasos* 31 (Sept.–Okt. 1990) 1–10; DERS., *Crisis del socialismo histórico: Ideologías y desafíos*, San José de Costa Rica 1991; JEAN-YVES CALVEZ, »¿Qué queda del marxismo?«, in: *Christus* 57 (1992) 653, 12–14; VÍCTOR CODINA, »La caída del Muro«, in: *Christus* 57 (1992) 655–656, 7–10; FERNANDO CASTILLO, »Teología y Liberación en los Noventa: Un análisis de la coyuntura latinoamericana«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992) 391–423; FERNANDO DEL PASO, »¿Muerta, la teología de la liberación?«, in: *Christus* 59 (1994) 673, 31–33; LUIS A. GÓMEZ DE SOUZA, »¿La utopía está aquí!: Una reflexión liberadora de la crisis del socialismo«, in: *Pastoral Popular* 213 (1991) 31–32; CARLOS ALBERTO DRAVIN, »História interdita: A propósito do 'fin' do socialismo«, in: *Perspectiva Teológica* 58 (1990) 363–372; CLODOVIS BOFF, *Cartas teológicas sobre o socialismo*, Petrópolis 1989; DERS., »La ›crisis de los paradigmas teóricos‹«, in: *Christus* 55 (1990) 640–641, 48; JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA, »Presente y futuro de la Teología de la Liberación«, in: *Carthaginensia* 8 (1992/2) 13–14, 503–592; OTTO MADURO, »La desacralización del Marxismo en la Teología de la Liberación«, in: *Cristianismo y Sociedad* 26 (1988) 98, 69–84. Auch in Ländern außerhalb Lateinamerikas wurde der Zusammenbruch des Sozialismus zum theologischen und sozialetischen Problem. Vgl. z.B. die Beiträge in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 54 (1990) 12, und in: *The Asia Journal of Theology* 6 (1992) 2, sowie in: KURUVILLA C. ABRAHAM, »The impact of the crisis of socialism on radical movements in the church«, in: *Indian Theological Studies* 22 (1992) 130, 251–256.

²⁵ Vgl. z.B. CLODOVIS BOFF, *Cartas teológicas sobre o socialismo*, Petrópolis 1989.

²⁶ So auch: MARÍA LÓPEZ VIGIL, »Kirche der Armen in Nicaragua. Ein Jahr nach der Wahlniederlage der Frente Sandinista«, in: *Orientierung* 55 (1991) 1, 2–4.

²⁷ RAÚL FERNET-BETANCOURT, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994, 296; vgl. WERNER POST, »Hoffnung und Elend des Sozialismus«, in: *Orientierung* 54 (1990) 12, 140–145.

Befreiungstheologie jedoch trotzdem durch den Zusammenbruch dieses Sozialismus affiziert sieht, muß es substantiellere Verbindungen zum marxistischen Denken gegeben haben, die heute einer kritischeren Reflexion bedürfen.

b) Der zweite Einwand lautet: der entscheidende Kontext, dem die Befreiungstheologie ihre Entstehung verdankt, besteht fort, und die Erkenntnis der Notwendigkeit einer vorrangigen Option für die Armen als Implikation des Glaubens an den Gott Jesu Christi bleibt vom Scheitern des Sozialismus unberührt. Die Wurzel der Theologie der Befreiung nährte sich nie aus dem Marxismus, sondern aus der Gotteserfahrung der unter Armut und Unterdrückung leidenden Völker und ihrer Praxis der Befreiung.²⁸ Immer noch ist das lateinamerikanische Volk in seiner übergroßen Mehrheit bitter arm – und es ist zugleich ein gläubiges Volk, das seinen Glauben im Kampf gegen Elend und Ausbeutung verkörpert und auch gar nicht an diesem Kampf vorbei verkörpern könnte. Will man die Armen als Menschen ernst nehmen – und anders ist eine christliche Praxis in der Nachfolge Jesu nicht zu haben – muß man auch aus ihrer Perspektive Theologie treiben. Dabei wird die Befreiung als Überwindung von Armut und menschenunwürdigen Verhältnissen solange Thema der Theologie sein müssen, als es Arme gibt. Natürlich müsse zwischen der grundlegenden, aus dem Glauben heraus getroffenen Option für die Armen, und der Option für ein bestimmtes gesellschaftliches System unterschieden werden. Letztere dürfe nicht verabsolutiert, sondern müsse vielmehr ständig entsprechend neuer Einsichten korrigiert werden. Auch im Verständnis der Befreiungstheologen ist die Option für die Armen nicht mit einer Option für einen bestimmten Sozialismus identisch; letztere kann allenfalls unter bestimmten Bedingungen und zu bestimmten Zeiten Ausdruck der ersteren sein.²⁹

c) Die Ursachen der Armut sind nicht allein, nicht einmal in erster Linie im Verhalten der Armen selbst oder im individuellen Verhalten vieler einzelner zu suchen. Sie hat strukturelle Ursachen, die von den Befreiungstheologen als kapitalistische Strukturen identifiziert werden. Daß nun eine Alternative zu diesen Strukturen gescheitert sei, bedeute natürlich nicht, daß man nicht mehr nach Problemlösungen und Alternativen suchen müsse, die diese Strukturen überwinden könnten. Wie auch Papst Johannes Paul II. während einer Reise nach Mexiko 1990 und dann nochmals in »Centesimus Annus« betonte (CA 26), löst der Zusammenbruch des Sozialismus ja beileibe nicht die gravierenden Probleme der übrigen, schon vorher vom Kapitalismus dominierten Welt.³⁰ Die Vorstellung eines menschlichen Sozialismus zu überdenken bedeute deshalb nicht, die Kritik am kapitalistischen System aufzugeben, die bislang eine solche Vorstellung genährt habe.

d) Die Reaktion der Befreiungstheologen auf den Zusammenbruch des Sozialismus ist jedoch nicht nur in der beschriebenen Weise defensiv, sondern auch konstruktiv-

²⁸ PABLO RICHARD, *La Teología de la liberación en la nueva coyuntura*, 52.

²⁹ Vgl. auch JOSÉ MARÍA VIGIL (Hg.), *Sobre la Opción por los Pobres*, Managua–Nicarao 1991; PETER RÖTTLÄNDER, »Option für die Armen: Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie«, in: EDWARD SCHILLEBEECKX (Hg.), *Mystik und Politik: Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (J.B. Metz zu Ehren), Mainz 1988, 72–88.

³⁰ Ähnlich auch in einem Interview, das Yas Gawronsky mit dem Papst führte: *La Stampa*, 2.11.1993; wieder abgedruckt in: *Christus* 59 (1994) 2 [673], 49–53. In den Neuen Bundesländern gab es nach der Wende den trotzigen Spruch: »Der Kapitalismus hat nicht gesiegt, er ist nur übrig geblieben.«

selbstkritisch: Befreiende Theologie müsse daran arbeiten, ihre Utopien in konkrete Topien, realisierbare Modelle, umzusetzen. Frei Betto und Leonardo Boff gestehen zu, daß es daran bisher gemangelt habe. Darüber hinaus müsse die Befreiungstheologie die Wirklichkeit umfassender zur Kenntnis nehmen als bisher, v.a. in der Wahrnehmung der Armen, die man bislang oft allzu stark romantisiert und zu sehr als einheitliche Größe angesehen habe: so gebe es eine große Heterogenität und Interessengegensätze auch unter den Armen, die natürlich nicht nur in der ausgebeuteten Arbeiterklasse, sondern auch bei Indios, Campesinos, städtischen Arbeitslosen, Frauen, Kranken, Kindern und Jugendlichen mit ihren jeweiligen Sonderproblematiken zu suchen seien. Dementsprechend veränderten sich die Instrumente sozialanalytischer Vermittlung weg von einer marxistisch inspirierten Ökonomie und Soziologie zu einer interdisziplinären Zusammenarbeit verschiedener sozial- und immer mehr auch kulturwissenschaftlicher Zugänge.³¹ Im theologischen Diskurs taucht dieser Differenzierungsprozeß in der Wahrnehmung der Armen schon Mitte der 80er Jahre explizit auf. Zu diesem Lernprozeß bedurfte es also gar nicht eines Zusammenbruchs des Sozialismus. Heute wird zunehmend von den »Ausgeschlossenen« gesprochen, die es als nicht in den Markt Integrierte besonders schwer hätten, ihr Überleben zu sichern.³² Ausbeutung in einem Lohnarbeitsverhältnis erscheint dann sogar als Privileg und die Integration in den Markt als mögliche Lösung. Nicht umsonst haben die mexikanischen Guerilleros der EZLN nicht eine zentrale Planwirtschaft, sondern neben anderem auch den freien Marktzugang für indianische Bauern gefordert. Schließlich müsse sich die Befreiungstheologie auch verstärkt um die Mittelschicht und die Eliten kümmern und um deren bevorzugte, trotzdem aber insgesamt gesellschaftlich relevante Themen wie etwa die ökologische Frage.

e) Der Zusammenbruch des Sozialismus zeige die große Bedeutung der »subjektiven« Faktoren, der Fragen der Moral, der Spiritualität, des Sinns individueller und kollektiver Existenz. Diese Fragen müßten auf der Basis der Volksweisheit und Volksreligiosität auch von der Befreiungstheologie stärker aufgegriffen werden, um über eine »Revolution des Alltags« sich wieder stärker den Forderungen nach gesellschaftlichen Veränderungen zuzuwenden.

f) Manche Befreiungstheologen haben nach dem Zusammenbruch des Sozialismus ihre Kritik am Kapitalismus sogar noch verschärft.³³ Hinkelammert meint, das Imperi-

³¹ Das war eines der Ergebnisse des Kongresses »Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika«, der in Erinnerung an ein für die Befreiungstheologie sehr wichtiges Treffen 1972 ebenfalls wieder im El Escorial in der Nähe von Madrid vom 29. Juni bis 4. Juli 1992 stattfand. Vgl. im Berichtsband: JOSÉ COMBLIN / JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS / JON SOBRINO (Hg.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina: Encuentro Internacional en El Escorial*, 29.06.–04.07.92, Madrid 1993, v.a. S. 334 und speziell zum Thema des Endes des Sozialismus S. 274–276 u. 330–331; vgl. NIKOLAUS KLEIN: »Ein Kontinent in den Zeiten der Cholera: Zum zweiten Kongreß »Sozialer Wandel und christliches Denken in Lateinamerika«, in: *Orientierung* 56 (1992) 15/16, 169–171.

³² Vgl. FRANZ J. HINKELAMMERT, »La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación«, in: *Pasos. Número Especial* 1992/3, 3–20; ENRIQUE DUSSEL, »Die Priorität der Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik«, in: EDMUND ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen: Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, Freiburg i.Br. 1995, 113–137.

³³ Vgl. ähnlich bei uns: ROBERT KURZ, *Der Kollaps der Modernisierung: Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt am Main 1991.

um des Kapitals habe jetzt alle Chancen, seine Herrschaft wirklich auf die ganze Welt auszudehnen.³⁴ Nirgends zeige sich eine wirksame Gegenmacht, die der todbringenden Exklusionslogik des Kapitalismus etwas entgegenzusetzen habe. Der Kapitalismus führe jetzt erst recht – und hier klingt die marxische Theorie der auf Grund des tendenziellen Falls der Profitrate notwendigen Produktion einer relativen Überbevölkerung an³⁵ – zum Ausschluß der Massen. Niemand falle zudem der USA in den Arm, wenn sie imperialistisch für eine neue Weltordnung zu ihrem eigenen Nutzen sorgen wolle – wobei etwa auf den Golfkrieg verwiesen wird. Auf Europa als gewisses Gegengewicht sei nun nicht mehr zu hoffen, denn es habe politisch und vor allem ökonomisch hauptsächlich mit der neu entstandenen Dritten Welt im Osten zu tun. Insofern habe sich die Abhängigkeit nochmals dramatisch verstärkt. Hinkelammert kommt sogar zu der Einschätzung, die Abhängigkeit sei so gewachsen, daß man inzwischen nicht mehr über sie reden dürfe. So führt er auch noch den Plausibilitätsverlust der dependenz-theoretischen Ansätze auf Dependenz zurück.

José María Vigil aus Nicaragua dramatisiert das Scheitern des Sozialismus, das er – im Falle Nicaraguas mit einer gewissen Berechtigung – letztlich überwiegend auf externe Faktoren zurückführt,³⁶ sogar als Scheitern einer menschlichen Alternative zur bestehenden »Moral der Wölfe« überhaupt, als Scheitern des Menschen schlechthin und fügt noch an: »Wir nehmen dieses Scheitern nicht als endgültig hin, denn wir akzeptieren das Scheitern Gottes nicht.«³⁷ Wie auf den Tod am Kreuz die Auferweckung gefolgt sei, so müsse auch die Kirche auf der Seite der Armen jetzt einen neuen Anfang machen. Wäre der Zusammenbruch tatsächlich das »Ende der Geschichte«, wäre er auch, so José María Vigil, das »Ende Gottes«.³⁸

3. Marxistische Theoreme in den befreiungstheologischen Ansätzen

Marxistischer Anleihen verdächtigt zu werden kam innerhalb vieler kirchlicher Kreise einem »Todeskuß«³⁹ gleich, gab es doch aus einer verbreiteten, sehr pauschalisierenden Sicht den Marxismus nur im »Gesamtpaket« (vgl. LN VII.–6), in dem nicht einmal die immerhin auch in lehramtlichen Dokumenten (vgl. QA 112–126) vorgenommenen Differenzierungen berücksichtigt wurden. Man wird aber sowohl den verschiedenen marxistischen Strömungen und den ebenfalls differenziert zu bewertenden befreiungs-

³⁴ So besonders massiv in FRANZ J. HINKELAMMERT, »Changes in the relationships between Third World countries and First World countries«, in: *Voices from the Third World* 16 (1993) 1, 121–136. Urspr. in: *Pasos* (Juli–August 1990); auch in: *Páginas* 109 (Juni 1990), 60–72.

³⁵ KARL MARX, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3 (MEW 25), Berlin 1964, 246–247.

³⁶ »Unser Projekt der Brüderlichkeit war nicht »unrealistisch«, man hat es dazu gemacht.« JOSÉ MARÍA VIGIL, *¿Qué queda de la opción por los pobres?*, 19. Vgl. auch: HELIO GALLARDO, *La derrota del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua*.

³⁷ JOSÉ MARÍA VIGIL, *¿Qué queda de la opción por los pobres?*, 11.

³⁸ Ebd., 18.

³⁹ So auch ROBERT MCAFEE BROWN, *Theology in a new key: Responding to liberation themes*, Philadelphia/Pennsylvania 1978, 65.

theologischen Ansätzen nur gerecht, wenn man innerhalb des marxistischen Denkens und seiner lateinamerikanischen Rezeption die zwar nicht immer zu trennenden, aber durchaus zu unterscheidenden Theoreme einzeln betrachtet.⁴⁰

a) Nach der berühmten Definition von Gustavo Gutiérrez begreift sich Befreiungstheologie als kritische Reflexion der Glaubenspraxis des armen und gläubigen Volkes in Lateinamerika – als eine Reflexion, die sich an Praxis orientiert und sich mit dem Ziel besserer Praxis wieder zu ihr zurückwendet, um sich dort zu bewähren.⁴¹ Das erinnert natürlich sehr an Marx, insbesondere an dessen zweite These über Feuerbach: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.«⁴² Marx formulierte diesen Satz sowohl gegen den deutschen Idealismus wie gegen einen platten Materialismus. Die Aussage steht bei ihm im Kontext grundlegender erkenntnistheoretischer Fragen, die aus der Einsicht heraus angegangen werden, daß die menschliche Praxis im weitesten Sinne die Basis für das Denken darstellt, das Denken also weder im idealistischen Sinn sich von Praxis lösen, noch aber das Vorfindliche einfach nur widerspiegeln könnte.

Das befreiungstheologische Denken über das Theorie-Praxis-Verhältnis wird aber zunächst aus anderen, nämlich den biblischen Quellen gespeist: Daß insbesondere der Glaube an den Gott Israels sich im praktischen Handeln bewähren müsse, gehört zu den zentralen Aussagen der Gotteslehre des Alten Testaments, insbesondere der prophetischen Schriften. Und im Jakobusbrief 2,15–17 heißt es lapidar: »Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung ist und ohne das tägliche Brot und einer von euch zu ihnen sagt: Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch, ihr gebt ihnen aber nicht, was der Körper braucht – was nützt das? So ist auch der Glaube für sich allein tot, wenn ihm keine Taten folgen.« Hier ist nicht die Rede von einer moralisch verfehlten Inkonsistenz, die der Glaube unbeschadet überstehen würde. Es ist vom Tod des Glaubens die Rede, wenn er sich nicht praktisch bewahrheitet. Diese biblische Einsicht ist im Laufe der Geschichte der Kirche nie ganz vergessen worden. Sie wurde immer wieder neu entdeckt – in diesen Neuentdeckungen ist gerade das Wirken des Geistes zu identifizieren. Auch die Befreiungstheologie machte im Leiden und der befreienden Praxis aus dem Glauben der lateinamerikanischen Völker eine solche Wiederentdeckung. Sie bezog diese Erkenntnis nicht aus den Schriften von Marx. Sie entdeckte sie überhaupt nicht »theoretisch«, sondern in der Praxis derjenigen Teile der Katholischen Aktion, die sich

⁴⁰ Vgl. zum folgenden v.a. BRUNO KERN, *Theologie im Horizont des Marxismus: Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1992; PETER RÖTTLÄNDER (Hg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986; PETER BURNS, »The problem of socialism in liberation theology«, in: *Theological Studies* 53 (1992) 3, 493–516; JEAN RICHARD, »Questions d'épistémologie en théologie de la libération: A propos de l'ouvrage de Clodovis Boff«, in: *Laval Théologique et Philosophique* 49 (1993) 2, 249–275.

⁴¹ GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación: Perspectivas*, 8. Aufl., Salamanca 1977; Neuauflage mit Vorwort »Mirar lejos«: Salamanca 1990. Dt.: *Theologie der Befreiung: Perspektiven*, München–Mainz 1973, Neuauflage Mainz 1992. Vgl. JOHANN BAPTIST METZ, »Theologie angesichts des fremden Anderen: Zur neubearbeiteten Auflage von G. Gutiérrez' 'Theologie der Befreiung«, in: *Orientierung* 56 (1992) 1, 4–6.

⁴² KARL MARX, »Thesen über Feuerbach«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin 1983, 533.

vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil an der Methode der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) Joseph Cardjins orientierten: »Sehen – Urteilen – Handeln.«⁴³ Sie entdeckte sie schließlich in einer basalgemeindlichen Bibellektüre, die sich selbst in Anlehnung an die »Révision de vie« als Vollzug dieses Dreischritts verstand – zwischen dem Anschauen einer Praxis und dem Handeln in neuer Praxis. Auf der Ebene des theologischen Diskurses waren die französischen Vermittlungen durch Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Henri Bouillard, Yves-Marie Congar, Jean-Pierre Jossua und v.a. Marie-Dominique Chenu entscheidend, welche selbst in ihrer Verhältnisbestimmung von Aktion und Glaube von Maurice Blondel beeinflusst waren.⁴⁴ Eine gewisse Bedeutung hatten auch der anthropozentrische Ansatz Karl Rahners und die politischen Theologien von Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz. Aus den französischen Quellen hatten ja auch Johannes XXIII. und Paul VI. geschöpft; das Konzil ist maßgeblich von ihnen beeinflusst. An den »Zeichen der Zeit« – und das sind nach »Pacem in Terris« Ereignisse, in denen Menschen ihre eigene Menschenwürde und die Würde anderer ernstnehmen und einklagen – läßt sich erkennen, wozu der Mensch nach der Lehre des Konzils berufen ist: nämlich mehr Mensch zu werden. Aufgabe der Kirche ist es, dieser Berufung zu dienen (GS 1–3). Was auch unter »Primat der Praxis« firmiert, reduziert deshalb den Glauben nicht auf den Maßstab dieses oder jenes faktischen Verhaltens oder des sichtbaren Erfolges, sondern verweist auf denjenigen Ort der Theologie, an dem im nachmetaphysischen Zeitalter die Frohe Botschaft nur noch Plausibilität gewinnen kann. Diese fundamentale Einsicht, auch wenn sie in einen Zusammenhang mit Karl Marx gebracht werden kann und obwohl man in der Deutung der »Zeichen der Zeit« in Zukunft vielleicht vorsichtiger sein wird, bleibt natürlich auch nach dem Zusammenbruch des Sozialismus prinzipiell gültig.

b) Eine weitere zentrale Einsicht, die in der Befreiungstheologie artikuliert wird, bezieht sich auf die Notwendigkeit, daß die Praxis der Liebe als Glaubenspraxis sich nicht einfach damit begnügen kann, »gut gemeint« zu sein. Sie muß auch danach fragen, wie sie effektiv werden kann. Sie verlangt die Einsicht in die eigentlichen Ursachen der Armut. Das hat zwei Konsequenzen: die Anerkennung der Bedeutung von Strukturen und die Wahrnehmung der Konfliktivität der Gesellschaft. Ersteres erfordert allgemein eine Glaubenspraxis, die immer auch politisches Handeln ist; letzteres in diesem Handeln Optionen und die Bereitschaft, sich auch selbst dem Konflikt zu stellen. Dabei darf hinsichtlich der ersten Folgerung die ursprünglich Marxsche Dialektik von Basis und Überbau weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin aufgelöst werden. Auch schon die traditionelle katholische Soziallehre wußte um die notwendige Zusammengehörigkeit von »Gesinnungs-« und »Zuständereform«. Als Ideologie der bürgerlichen Eliten hatte sie diese Einsicht in den 60er und 70er Jahren

⁴³ Vgl. GERHARD KRUIJ, *Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982–1987)*, Saarbrücken 1988, v.a. 35–62.

⁴⁴ Im Abschnitt »Die Theologie als kritische Reflexion der Praxis« des Buches *Theologie der Befreiung* bezieht sich GUSTAVO GUTIÉRREZ auf Marx nur en passant (wobei er Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy und Giulio Girardi zitiert). Sehr viel größere Bedeutung haben die oben genannten französischen Theologen, die ausführlich zitiert werden. Der Hinweis auf die elfte These von Marx folgt interessanterweise unmittelbar auf den Hinweis auf das Werk »L'action« von Maurice Blondel (in der spanischen Neu-Ausgabe von 1990 auf S. 65).

freilich in Lateinamerika weitgehend vergessen. So war es die Befreiungstheologie, die den Begriff der »sündhaften Strukturen« in die offizielle Lehrverkündigung einbrachte. Denn es genügt nicht, individuelles Fehlverhalten anzuklagen, wenn gesellschaftliche Mechanismen dafür sorgen, daß sich Situationen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung sozusagen hinter dem Rücken der Menschen einstellen und diese vergessen, daß Gesellschaft nichts »Naturwüchsiges«, sondern Produkt komplexen menschlichen Zusammenwirkens ist. Diese Einsicht in die Notwendigkeit der Veränderung von Strukturen – auch in nicht-marxistischen sozialwissenschaftlichen Ansätzen, etwa der Systemtheorie, weitgehend Konsens – steht nach dem Zusammenbruch des Sozialismus nicht zur Disposition. Hinsichtlich der Konfliktivität einer Gesellschaft führte der marxistische Gedanke zweier antagonistisch sich gegenüberstehender Klassen zur Vorstellung, man könne nicht gleichzeitig für die Armen eintreten, ohne sich notwendig in einen Gegensatz zu den Reichen zu stellen. Heute müßte man sagen: Weder ist die Unterscheidung gegensätzlicher Interessen in einer Gesellschaft allein oder auch nur vorrangig an der Grenze zwischen Besitz und Nicht-Besitz von Produktionsmitteln zu ziehen, noch sind die Interessen innerhalb der so konstruierten Klassen notwendig homogen. Beide Einsichten ändern jedoch nichts an der vorrangigen Option für die Armen – diese sind nur nicht mehr so leicht zu identifizieren. Und sie ändern nichts an der Tatsache, daß man immer mit gegensätzlichen Interessen rechnen muß, die unter bestimmten Voraussetzungen zu einer Entscheidung zwingen. Nur steht diese Entscheidung nicht in jedem Fall von vorne herein fest.

Wenn man das in a) beschriebene, dialektische Theorie-Praxis-Verhältnis, und die in b) genannte Aufmerksamkeit für die Effektivität der Liebe in der Dialektik von Sein und Bewußtsein und im Paradigma einer konfliktiven Gesellschaft – beide berufen sich auf ein nicht-ideologisches Verständnis des historischen Materialismus – bereits als »marxistisch« identifiziert⁴⁵ (was zwar wissenschaftlich möglich ist, nicht aber dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht), dann verbietet sich natürlich für jede Theologie eine nur instrumentelle Verwendung des Marxismus. Dann bleibt eigentlich jede Theologie, der es darum geht, den Glauben nicht nur als Für-Wahr-Halten bestimmter Sätze und nicht allein als existentielle, innerlich bleibende Entscheidung, sondern als Glaubenspraxis zu begreifen, auf den Marxismus angewiesen. Er betrifft dann, wenn man ihn so versteht, die innere Logik der Theologie überhaupt.⁴⁶

c) Hinsichtlich des Atheismus des Marxismus und der marxistischen Religionskritik hat die Befreiungstheologie immer die These vertreten, man könne von Marx hinsichtlich seiner Gesellschaftsanalyse und seiner ökonomischen Theorie lernen, ohne seine atheistische Auffassung der Religion übernehmen zu müssen. Hier ist tatsächlich der Befreiungstheologie zugutezuhalten, daß sie die Auseinandersetzung mit dem Marxis-

⁴⁵ So LUIGI BORDIN, *O Marxismo e a Teologia da Libertação*, Rio de Janeiro 1987; BRUNO KERN, *Theologie im Horizont des Marxismus*.

⁴⁶ So auch die Grundthese von Bruno Kern. Brian J. Shaw kommt auf dieser Basis sogar zu dem Ergebnis, das Problem der Befreiungstheologie sei nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an Marxismus: BRIAN J. SHAW, »Praxis, hermeneutics, and the kingdom: Marx and latin american liberation theology«, in: *Rethinking Marxism* 5 (1992) 4, 62–88, hier 85.

mus auf eine neue Basis gestellt hat, indem sie selbst zu einem Gegenbeispiel für die These geworden ist, Religion bleibe immer ein Faktor der ideologischen Legitimation und Stabilisierung bestehender Machtverhältnisse. Dies hat auch unter marxistischen Autoren eine breite Diskussion zur Neubewertung der Religion ausgelöst. Befreiungstheologisch inspirierte marxistische Religionssoziologen wie Otto Maduro haben selbst substanzielle Beiträge zur Revision der marxistischen Religionskritik geleistet.⁴⁷ Enrique Dussel⁴⁸ kommt in einer Relecture der Schriften von Marx sogar zu dem Ergebnis, in der Kritik des Fetisch-Charakters der Ware verwende Marx nicht nur metaphorisch religiöse Begriffe, sondern bringe implizit ein positives Bild einer befreienden, weil nicht die Dingwelt vergötternden Religion zum Ausdruck – was freilich kaum tatsächlich der Intention von Marx entsprechen dürfte.⁴⁹

d) Die Befreiungstheologie hat nicht abstrakt von gesellschaftlichen »Strukturen« gesprochen, sondern von »kapitalistischen« Strukturen, die sie für die Situation der Unterentwicklung und der Armut in Lateinamerika verantwortlich machte. Sie folgte weitgehend der marxistischen Analyse, daß ein solches System notwendig Verelendung und Entfremdung produzieren müsse. Diese marxistische Kapitalismus-Analyse entnahm sie jedoch nicht den Schriften von Marx oder den Lehrbüchern zur politischen Ökonomie des Kapitalismus, wie sie in der Sowjetunion oder der DDR produziert wurden, sondern den sehr heterogenen dependenztheoretischen Ansätzen, wie sie in den 60er Jahren als Reaktion auf die gescheiterten Modernisierungstheorien nachholender Entwicklung in Lateinamerika entstanden waren und dort lange Zeit als hochplausibel galten. Die Befreiungstheologie war deshalb nie »orthodox marxistisch«, sondern bezog sich vor allem auf unorthodoxe lateinamerikanische Versionen eines Marxismus, der zudem, wo er schon von Europa aus gespeist wurde, in erster Linie von der Kritischen Theorie, Antonio Gramsci, Luis Althusser und Giulio Girardi beeinflusst war. Die Dependenztheorie bot nicht nur eine Erklärung der eigenen Armut, sondern ermöglichte ein Festhalten an der Kapitalismus-Kritik gegen den Augenschein der größeren sozialen Gerechtigkeit in den westlichen Industrieländern. So konnte man immer wieder hören, der Kapitalismus schneide im Systemvergleich nur deshalb so gut ab, weil er seine Armen eben nicht im eigenen Land, sondern in der Dritten Welt produziere, während sich die sozialistischen Länder deshalb mit einem geringeren Lebensstandard begnügen mußten, weil sie eben keine Entwicklungsländer ausbeuteten. Dank der Dependenz-

⁴⁷ Vgl. OTTO MADURO, *Religion und gesellschaftliche Auseinandersetzungen*, Freiburg (Schweiz) 1986.

⁴⁸ ENRIQUE DUSSEL, *Marx y la Religión*, Puebla 1985; DERS., *La producción teórica de Marx: Un comentario a los »Grundrisse«*, México D.F. 1985; DERS., »El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx: 3 Teile«, in: *Christus* 583/584/585 (1985) 35–47; 67–77; 50–63; DERS., *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos del 61–63*, México D.F. 1988; DERS., »Teología de la Liberación y Marxismo«, in: *Cristianismo y Sociedad* 26 (1988) 98, 37–60; DERS., »Liberation theology and marxism«, in: *Rethinking Marxism* 5 (1992) 3, 50–74; DERS., »Theologie der Befreiung und Marxismus«, in: IGNACIO ELLACURIA / JON SOBRINO (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 99–130. Insgesamt zum Ansatz Dussels vgl. HANS SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung: Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg 1992. Vgl. auch KUNO FÜSSEL, »Perspektiven einer theologischen Kapitalismuskritik«, in: *Orientierung* 55 (1991) 15/16, 169–176.

⁴⁹ Vgl. dagegen THOMAS M. JEANNOT, »Marx's use of religious metaphors«, in: *International Philosophical Quarterly* 30 (1990) 2, 135–150; KENNETH AMAN, »Using Marxism: A philosophical critique of liberation theology«, in: *International Philosophical Quarterly* 4 (1985) 393–410.

theorie konnte sogar ein hohes Niveau sozialer Leistungen auf die Ausbeutung der Armen zurückgeführt und damit als ein kapitalistisches Übel, nicht als Element sozialer Temperierung des Systems betrachtet werden.

Mittlerweile haben dependenztheoretische Ansätze erheblich an Plausibilität verloren.⁵⁰ Die statistischen Daten können nicht erweisen, daß die Reichen auf Kosten der Armen immer reicher und die Armen immer ärmer geworden wären. Im Durchschnitt der Länder der Dritten Welt haben sich viele Indikatoren verbessert. Der größter Abstand in den Pro-Kopf-Einkommen zwischen Entwicklungsländern und Industrieländern ist auch durch das höhere Bevölkerungswachstum im Süden zu erklären. Trotz großer Außenabhängigkeit ist einer Reihe von Ländern durch Integration in den Weltmarkt eine dynamische Wirtschaftsentwicklung gelungen, die auch das Realeinkommen der Armen verbesserte. In Lateinamerika hat Chile auf der Basis neoliberaler Reformen, die noch unter Pinochet eingeleitet worden waren, anhaltend hohe Wachstumsraten, über 3 Prozent pro Kopf im Durchschnitt der Jahre 1980 bis 1992. Im Vergleich dazu Nicaragua: minus 5,4 Prozent. Besonders die Erfolgsgeschichten der südostasiatischen Schwellenländer widerlegen die pauschale These, externe Faktoren seien die Ursache von Unterentwicklung. Damit ist nicht gesagt, daß es keine Abhängigkeiten mehr gebe. Aber über die Entwicklungschancen eines Landes entscheiden die externen Faktoren offenbar nur in Korrelation mit den mindestens ebenso wichtigen internen Faktoren.

Eine Reihe von Befreiungstheologen sind schon vor dem Fall der Mauer von der Dependenztheorie abgerückt, so etwa Gustavo Gutiérrez in seinem Vorwort »Mirar lejos« zur 14., neu überarbeiteten Auflage seines grundlegenden Buches zur Befreiungstheologie,⁵¹ aber auch Fernando Castillo vor dem Hintergrund der chilenischen Erfahrungen bei einem Seminar des Centro Ecu­mé­nico Diego de Medellín im Herbst 1987.⁵² Im Gespräch mit Bruno Schlegelberger hatte Jon Sobrino schon 1979 die Gefahr gesehen, die Dependenztheorie könne dazu führen, die Fehler immer nur bei den anderen zu suchen und damit die lateinamerikanischen Eliten sogar noch zu entlasten.⁵³

⁵⁰ PETER ROTTLÄNDER, »Dependenztheorie in der Diskussion: Entwicklungstheoretische, politische und theologische Aspekte«, in: PETER EICHER / NORBERT METTE (Hg.), *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas*, Düsseldorf 1990, 112–132; PETER G. MOLL, »Liberating liberation theology: Towards independence from dependency theory«, in: *Journal of Theology of Southern Africa* 78 (1992) 25–40.

⁵¹ Vgl. MARGIT ECKHOLT, »Von der politischen Entwicklung eingeholt? Perspektiven der lateinamerikanischen Befreiungstheologie«, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1991) 6, 273–277.

⁵² FERNANDO CASTILLO, »Teología de la liberación y teoría de la dependencia«, in: *Centro Ecu­mé­nico Diego de Medellín* (Hg.), *Teología de la liberación y realidad chilena*, Santiago de Chile 1989, 13–18. Auch in: *Christus* 55 (1990) 635–636, 42–45.

⁵³ BRUNO SCHLEGELBERGER, *Von Medellín nach Puebla: Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen*, Düsseldorf 1980, 122.

4. Das Problem einer theologischen und sozialetischen Bewertung des Marktes

Der abnehmende Erklärungswert des Abhängigkeitsparadigmas führte deshalb nicht zur Aufgabe der marxistischen Analyse und theologischen Kritik des Kapitalismus, weil auch die internen Faktoren in den lateinamerikanischen Ländern dank immer weiter ausgreifender Modernisierungsprozesse als kapitalistische Strukturen identifiziert wurden. Dabei wurde die Wahl der marxistischen Methode freilich nicht im sozialwissenschaftlichen Diskurs mit deren höherem wissenschaftlichen Erklärungswert begründet, sondern letztlich moralisch. Für Clodovis Boff entsprach nur eine marxistisch inspirierte »sozialanalytische Vermittlung« der Option für die Armen und der Option für eine grundlegende gesellschaftliche Veränderung.⁵⁴ Wenn man genau hinsieht, erkennt man darin jedoch einen Zirkelschluß: Denn umgekehrt ist es nur die marxistische Methode, die den Schluß von der Option für die Armen auf die Wahl dieses sozioanalytischen Instrumentariums plausibel macht. Nur wenn man – mit Hilfe des Marxismus – zeigen kann, daß der Kapitalismus prinzipiell den Interessen der Armen widerspricht und deshalb überwunden werden muß, läßt sich der Marxismus als dasjenige Instrument auszeichnen, das einzig und allein die wissenschaftliche Theorie für die Befreiung der Armen liefern kann.

Tatsächlich aber wird in der entwicklungstheoretischen Diskussion der letzten Jahre die Vorstellung wieder plausibel, mehr Markt könne unter gewissen Bedingungen die Selbsthilfemöglichkeiten der Armen verbessern. Hernando de Sotos Buch »El otro sendero«⁵⁵ hat auch in Lateinamerika große Resonanz gefunden. Mehr Markt könnte auch die Macht korporativistisch mit dem Staat verflochtener Verteilungscoalitionen einschränken, ineffiziente staatliche Bürokratien und den Einfluß der Militärs abbauen helfen.⁵⁶ »Heute vertritt auch innerhalb der Linken kaum noch jemand im Ernst die These, Marktbeziehungen seien grundsätzlich abzuschaffen.«⁵⁷

Daß solche Überlegungen kaum Eingang in den befreiungstheologischen Diskurs finden konnten, hat mit einer Verschiebung der theologischen Beurteilung des Kapitalismus zu tun: nicht mehr der fehlende materielle Output für die Armen erscheint als das zentrale, für seine Beurteilung entscheidende Problem, sondern seine innere Funktionsweise selbst, die Marx als Fetischismus der Ware analysiert. Der Kapitalismus wird

⁵⁴ Vgl. CLODOVIS BOFF, *Theologie und Praxis: Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1983, 114–118; DERS., »Zum Gebrauch des ›Marxismus‹ in der Theologie: Einige Thesen«, in: PETER ROTTländer (Hg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986, 37–44.

⁵⁵ Dt.: *Marktwirtschaft von unten*, Zürich 1992.

⁵⁶ Zum Stand dieser entwicklungspolitischen Diskussion vgl. meinen Beitrag: »Armutsbekämpfung und ›nachhaltige Entwicklung‹: Der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens«, in: MARIANNE HEIMBACH-STEINS / ANDREAS LIENKAMP / JOACHIM WIEMEYER (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i.Br. 1995, 367–384.

⁵⁷ MICHAEL EHRKE, »Realer Kapitalismus und Marktwirtschaft: Was folgt aus dem Zusammenbruch des realen Sozialismus?«, in: DIETMAR DIRMOSER u.a. (Hg.), *Conquista, Kapital und Chaos*, Münster 1991, 55–76, hier 64; vgl. ELMAR ALTVATER, *Die Zukunft des Marktes: Essay über die politische Ökonomie der Regulation von Geld und Natur nach dem Scheitern des ›real existierenden‹ Sozialismus*, Münster 1990.

nicht von seinen Folgen her,⁵⁸ sondern aus seinem Wesen heraus verurteilt. Über den Tausch von Waren auf einem Markt treten die Menschen als arbeitsteilige Produzenten und Konsumenten zueinander in Kontakt, ohne dabei direkte personale Beziehungen einzugehen. Die gesellschaftlichen Beziehungen erscheinen deshalb – in Marx' eigenen Worten – »nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.«⁵⁹ Wie bei der Verehrung von Götzen werden hier die Verhältnisse auf den Kopf gestellt: menschliche Produkte erscheinen als die eigentlichen Subjekte, während die Menschen in ihren gesellschaftlichen Beziehungen verdinglicht werden und sie Gesellschaft nur noch als naturwüchsig, nicht als eigene Schöpfung verstehen können: »Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.«⁶⁰ Erst in einem Verein freier Menschen, die ihre Reproduktion in bewußter planmäßiger Kontrolle regeln, können nach Marx entsprechend seinem eigenen kategorischen Imperativ diejenigen Verhältnisse überwunden sein, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ... «.⁶¹ Auf der Grundlage dieser Fetischismus-Analyse verfielen der Kapitalismus selbst dann dem Verdikt, ein »intrinsice malum«⁶² zu sein, wenn er in der Lage wäre, auch in der Dritten Welt allgemeinen Wohlstand hervorzubringen.

Befreiungstheologen wie Hugo Assmann, Franz Hinkelammert und Enrique Dussel haben die Marxsche Fetischismusanalyse zum Dreh- und Angelpunkt ihrer theologischen Kapitalismuskritik gemacht.⁶³ Kapitalismus sei Götzendienst, er stelle die Dinge über die Personen, der Götze Kapital fordere zu seiner Reproduktion Menschenopfer – etwa in Form der Kürzung von Sozialleistungen und der Einschränkung von Gesundheitsdiensten für die Rückzahlung der Auslandsschulden. Ideologien zur Verteidigung des Kapitalismus seien Ideologien des Todes, die die Sache, das Kapital, dem Menschen, der Arbeit vorzögen. Selbst noch im Prinzip des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital in der Enzyklika »Laborem Exercens« findet sich ein Reflex der theologischen Reflexion dieser Fetischismus-Analyse, was Befreiungstheologen zu einer ausgespro-

⁵⁸ Eine solche Folgenanalyse mit dem Ergebnis der Möglichkeit einer theologischen Toleranz gegenüber dem Kapitalismus hat beispielsweise ENRIQUE UREÑA MENÉNDEZ vorgelegt: *Kapitalismus oder Sozialismus: Der Christ vor einer ökonomischen Alternative*, Mainz 1984.

⁵⁹ KARL MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (MEW 23), 87.

⁶⁰ Ebd., 89.

⁶¹ KARL MARX, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Karl Marx; Friedrich Engels. Studienausgabe in 4 Bänden*, Bd. 1, Frankfurt 1982, 24.

⁶² So noch die von Teilnehmern eines Kongresses des Centro Ecuánico Antonio de Valdivieso 1990 verabschiedete Erklärung »Dando razón de nuestra esperanza«. Abgedruckt in: XAVIER GOROSTIAGA u.a., *Dando razón de nuestra esperanza*, Managua 1991, 138–145.

⁶³ Vgl. FRANZ J. HINKELAMMERT, *Die ideologischen Waffen des Todes: Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Freiburg (Schweiz)–Münster 1985; DERS., »La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta«, in: *Pasos 1* (Juni 1985) 2–7; DERS., »Wirtschaft, Utopie und Theologie: Die Gesetze des Marktes und der Glaube«, in: RAÚL FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*, Freiburg i.Br. 1991, 58–85; HUGO ASSMANN / FRANZ J. HINKELAMMERT, *Götze Markt*, Düsseldorf 1992, und die in Anm. 48 aufgeführten Arbeiten von ENRIQUE DUSSEL.

chen positiven Bewertung dieser Enzyklika veranlaßt hat.⁶⁴ Und es war nicht schwer, etwa in Milton Friedman einen neoliberalen Ideologen zu finden, der tatsächlich, allein schon in seiner oft zynisch wirkenden Sprache, dem Götzen Kapital zu huldigen schien.⁶⁵

Tatsächlich ist die Argumentation in sich konsistent und das theologische Urteil scheint unausweichlich – wenn die Voraussetzungen und impliziten Annahmen stimmen. Aber selbst noch die Erfahrung des realexistierenden Sozialismus zeigt, daß auch nach Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln die Menschen in komplexen Gesellschaften ihre Beziehungen nicht nach dem Modell von Kleingruppen organisieren und ihren Koordinationsbedarf nicht in direkter Kommunikation abdecken können. »Die Idee einer freien Assoziation von Produzenten war von Anbeginn mit sehnsüchtigen Bildern aus den familialen, nachbarschaftlichen und korporativen Vergemeinschaftungen einer bäuerlich-handwerklichen Welt besetzt worden, die damals unter der hereinbrechenden Gewalt der Konkurrenzgesellschaft zerbrach und im Prozeß der Auflösung eben auch als Verlust erfahren wurde.«⁶⁶ Auch heute nährt sich in den Ländern der sogenannten »Dritten Welt« die Kritik am Kapitalismus nicht nur aus dem tatsächlichen Elend, das die übermächtigen Globalisierungsprozesse in den Peripherien der Wachstumszentren hervorbringen, sondern auch aus der Trauer über den Verlust traditioneller Lebensformen, die zweifelsohne in vielen Aspekten »menschlicher« waren, aber auch durch künstliche Traditionalisierung vor Modernisierung nicht geschützt werden können. Deshalb muß sich zwischen die immer größer werdende Zahl miteinander ökonomisch vernetzter Menschen eine Instanz systemischer Steuerung mit der Konsequenz der Entfremdung schieben.⁶⁷ Im Falle eines marktwirtschaftlichen Systems der Markt, im Falle eines sozialistischen Systems eine gigantische Bürokratie, die in ihren Auswirkungen nicht nur hinsichtlich des ökonomischen outputs, sondern noch stärker hinsichtlich der Freiheit und tatsächlichen Solidarität der Menschen so verheerend war wie der kapitalistische Konkurrenzkampf und Konsumismus.

Jürgen Habermas hat m.E. zu Recht an der Marxschen Analyse kritisiert, daß sie die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft auf Produktion und Reproduktion reduziert, die zunehmende Bedeutung der Kommunikation jedoch übersieht.⁶⁸ Der Bürger und der Arbeiter sind jedoch über ihre unterschiedliche Stellung im Produktionsprozeß hinaus auch »citoyen«. Obwohl Menschen ihre Produktion und Reproduktion über einen Markt regulieren, können sie in einer demokratischen Gesellschaft die Regeln für diesen Markt, seine Anfangs- und Rahmenbedingungen gemeinsam koordinieren. Das ist das ordoliberalen Prinzip der sozialen Marktwirtschaft, wie es auch im Theorieentwurf der

⁶⁴ HUGO ASSMANN (Hg.), *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*, Münster 1984.

⁶⁵ Vgl. MILTON FRIEDMAN, *Chancen, die ich meine: Ein persönliches Bekenntnis*, Berlin–Frankfurt–Wien 1980.

⁶⁶ JÜRGEN HABERMAS, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt 1990, 194–195.

⁶⁷ Vgl. WALTHER MÜLLER-JENTSCH, *Nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus*, 552: »Was Marx als Entfremdung kritisierte, die sich gegenüber dem Individuum verselbständigenden Mächte, kann nur um den Preis zivilisatorischer Regression aufgehoben werden. Die ausdifferenzierten und nach eigenen Programmen gesteuerten gesellschaftlichen Teilsysteme (Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Erziehung, Technik und so weiter) können nicht in lebensweltliche Zusammenhänge zurückgeführt werden.«

⁶⁸ JÜRGEN HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, 144–199.

Neuen Politischen Ökonomie wieder aufgegriffen wird. Spieltheoretisch ausgedrückt: Das Spiel des Tausches auf einem Markt kann und muß eingebettet werden in das Metaspiel des Aushandelns der Spielregeln für diesen Markt.⁶⁹ Während die einzelnen Spielzüge den Regeln und Anreizstrukturen des Marktes entsprechen sollen und dürfen, müssen die Spielregeln fundamentalen ethischen Kriterien gehorchen.⁷⁰ Selbst wenn auch der Bereich des Politischen über den Code der Macht systemisch strukturiert ist und keine direkte Kommunikation erlaubt, bietet der Freiraum zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit so etwas wie ein Meta-Meta-Spiel, das ähnlich wie die Umgangssprache die oberste Metasprache für die Wissenschaftssprachen das oberste Metaspiel für die Spiele der verschiedenen Subsysteme darstellt.⁷¹ Die theologische Kritik des Fetischismus bräuchte sich dann nur auf diejenigen Ideologien und Praktiken zu beziehen, in denen dieses Spiel des Marktes ideologisch als das Spiel schlechthin, als oberstes Metaspiel der gesellschaftlichen Beziehungen aufgefaßt wird und dann tatsächlich die Menschen der Herrschaft der Dinge unterworfen werden. Gelingt es jedoch, den Markt als ein Instrument einer ökonomischen Koordination einzusetzen, die tatsächlich allen Menschen und dem ganzen Menschen dient, braucht der Fetischismus-Vorwurf ein solches System m.E. nicht mehr zu treffen.⁷² Dann müßte die prinzipielle Verurteilung des Kapitalismus einer pragmatischeren Bewertung verschiedener Alternativen innerhalb des Kapitalismus weichen. Tatsächlich gibt es auch unter Befreiungstheologen erste zaghafte Versuche, in dieser Richtung weiterzudenken,⁷³ was sich z.B. in Forderungen nach einem Abbau des Protektionismus der Industrieländer, im Interesse an den

⁶⁹ Vgl. MORITZ EPPLE, »Karl Marx und die soziale Wirklichkeit«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994) 518–542.

⁷⁰ Zu einer entsprechenden wirtschaftsethischen Argumentation vgl. v.a. KARL HOMANN, »Wettbewerb und Moral«, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 31 (1990) 43–56; DERS. / INGO PIES, »Der neue Institutionalismus und das Problem der Gerechtigkeit«, in: *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie* 10 (1991) 10; hinsichtlich entwicklungs-politischer Fragen v.a. KARL HOMANN, »Demokratie und Entwicklung: Philosophisch-ökonomische Überlegungen zum Thema »Katholische Soziallehre und Lateinamerika«, in: PETER HÜNERMANN / MARGIT ECKHOLT (Hg.), *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm*, Mainz–München 1989, 93–149; ANDRÉ HABISCH / KARL HOMANN, »Der Ertrag der Kooperation: Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik«, in: ANDRÉ HABISCH / ULRICH PÖNER (Hg.), *Signale der Solidarität*, Paderborn 1994, 113–137; zu meiner Kritik daran: GERHARD KRUIP, *Armutsbekämpfung und »nachhaltige Entwicklung«*, 374–376.

⁷¹ Zu Begriff und Bedeutung der »Zivilgesellschaft« vgl. v.a. JEAN L. COHEN / ANDREW ARATO, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge/Mass.–London 1992. Das Thema spielt auch in der lateinamerikanischen Diskussion eine immer größere Rolle: Vgl. z.B. Themenheft »Sociedad civil y democracia en México. Reflexiones desde diversas experiencias«, in: *Cuadernos de educación popular* (CEE, México D.F.); FERNANDO CASTILLO, »Zum politischen Selbstverständnis chilenischer Basisgemeinden im Prozeß der gesellschaftlichen Demokratisierung«, in: Bischöfliches Hilfswerk Misereor (Hg.), *Die alten Antworten passen nicht mehr: Theologische und sozialetische Beiträge zur kirchlichen Solidaritätsarbeit*, Aachen 1991, 50–65.

⁷² In der Tradition der »sozialen Marktwirtschaft«, wie sie auch durch Müller-Armack geprägt wurde, ist »Markt« immer als ein Instrument verstanden worden, das metaökonomischen Zielen untergeordnet werden müsse. Vgl. hierzu: WILHELM DREIER, »Katholische Soziallehre und die Praxis der sozialen Marktwirtschaft«, in: KLAUS HENNING / ARNOLD BITZER (Hg.), *Ethische Aspekte von Wirtschaft und Arbeit*, Mannheim 1990, 101–122.

⁷³ Als Beispiel für diesen beginnenden Öffnungsprozeß: OSCAR J. VILLARREAL, »Ética de la economía«, in: *Christus* 59 (1994) 2, 28–34; DERS., »La economía mexicana: guía ética«, in: *Christus* 60 (1995) 685–681, 5–21; PILAR ARROYO, »¿El camino de desarrollo latinoamericano pasa por el de los pequeños dragones?«, in: *Páginas* 18 (1993) 124, 29–39; PABLO LATAPÍ, »Capitalismo en plural: México en la encrucijada económica«, in: *Signo de los tiempos* 8 (1992) 44, 10–16.

konkreten Wirtschaftspolitiken der südostasiatischen Schwellenländer oder in der Rezeption des Buches von Michel Albert: »Capitalisme contre capitalisme«⁷⁴ niederschlägt, der anschaulich vorführt, wieviel unterschiedliche Varianten von Marktwirtschaft es tatsächlich gibt. Von der Fixierung auf die eine Alternative muß man sich nun auf die Suche nach vielen möglichen Alternativen begeben. Eine Art »Sozialdemokratisierung« der Befreiungstheologie ist deshalb unausweichlich, wenn sie an moderne sozialwissenschaftliche Theoriebildung anschlußfähig und für das politische Handeln von Christen im Kontext komplexer moderner Gesellschaften bedeutsam bleiben will.⁷⁵ Dabei haben sich Befreiungstheologen schon am Beispiel der »Gemischten Wirtschaftsordnung« in Nicaragua für die Möglichkeit einer Pluralität verschiedener Eigentumsformen – Privateigentum, genossenschaftliches Eigentum, Staatseigentum – geöffnet. Der Gedanke, daß der Markt einer Rahmenordnung bedarf und auch über diese kontrolliert werden kann, gewinnt an Plausibilität. So hat beispielsweise für Gustavo Gutiérrez der Zusammenbruch des Sozialismus dazu geführt, »die Bedeutung des Marktes in der Ökonomie zu unterstreichen, auch wenn diese Rolle nur dann wirklich wahrgenommen wird, wenn er sich innerhalb gewisser Grenzen abspielt, die weitreichende soziale und menschliche Bestrebungen widerspiegeln«.⁷⁶

5. Die Befreiungstheologie hat Zukunft!

Die Situation der meisten Länder der sogenannten »Dritten Welt« ist weiterhin von Elend, Armut, Rechtlosigkeit und Repression gekennzeichnet. Die Propagierung und Durchsetzung marktwirtschaftlicher Strukturen von oben herab und die Integration in den Weltmarkt werden nirgendwo zu gerechteren und menschlicheren Verhältnissen führen. Entsprechende neoliberale Strategien sind mit hohen ökonomischen Risiken befrachtet, wie der Zusammenbruch der mexikanischen Wirtschaft Ende 1994 zeigt. Vor allem aber sind isolierte ökonomische Strukturanpassungsmaßnahmen noch keine positive gesellschaftliche Entwicklung. Das ursprüngliche und treibende Anliegen der Theologie der Befreiung ist deshalb aktueller denn je. Werden nämlich die neoliberalen Strategien nicht mindestens durch soziale Maßnahmen direkter Armutsbekämpfung, den Aufbau eines Systems sozialer Sicherung und die Schaffung eines demokratischen und rechtsstaatlichen politischen Institutionengefüges ergänzt, verschärfen sie eher die soziale Ungleichheit, führen zu massiven politischen Konflikten zwischen Gewinnern und Verlierern der Modernisierung und führen deshalb zu einer gesellschaftlichen Destabilisierung, die sich letztlich auch ökonomisch auswirken muß.

Die mexikanische Krise hing sicherlich mit einer politisch gewollten, aber ökonomisch falschen Verzögerung der längst fälligen Peso-Abwertung und dem schlechten

⁷⁴ MICHEL ALBERT, *Capitalisme contre capitalisme*, Paris 1991.

⁷⁵ Vgl. PAUL E. SIGMUND, *Liberation theology at the crossroads: democracy or revolution?*, New York 1992.

⁷⁶ GUSTAVO GUTIÉRREZ, »Liberación y desarrollo: un desafío a la teología«, in: *Páginas* 18 (1993) 124, 14–23. Der Titel dieses Aufsatzes (»Befreiung und Entwicklung«) ist übrigens vor dem Hintergrund der Entstehung der Befreiungstheologie in der Kritik des »desarrollismo« ausgesprochen bemerkenswert.

Krisenmanagement zusammen. Darüber hinaus ist jedoch die neoliberale Wirtschaftsstrategie der mexikanischen Technokraten insofern zu kritisieren, als sie zu sehr auf ausländisches Kapital – das in »emergent economies« eine besondere Risikoprämie erwartet – und zu wenig auf inländische Ersparnisse, zu sehr auf Exportdiversifizierung und zu wenig auf die Entwicklung eines dynamischen Binnenmarktes setzte und vor allem die extremen Ungleichheiten zwischen Arm und Reich und die Defizite in der demokratischen Kontrolle und Legitimation der Regierung außer acht ließ. Dies könnte ein Lehrbeispiel dafür sein, daß auch ein Mangel an Demokratie und politischer Konfliktbewältigung sowie sozialer Unfriede ein Entwicklungshindernis sein können. Nötig ist vielmehr eine auf der Basis einer breiten zivilgesellschaftlichen Diskussion demokratisch legitimierte Politik, die von vornherein und gleichzeitig mit der ökonomischen Liberalisierung effektive Maßnahmen in den Bereichen Bildung und Gesundheit, soziale Absicherung und den Abbau der sozialen Ungleichheiten in Angriff nimmt, weil sie sonst langfristig nicht einmal ökonomisch Früchte tragen kann. »Wenn der Kapitalismus als eine dezentral organisierte »anarchische« Wirtschaftsweise nicht an den in ihm angelegten Widersprüchen – vor allem am Widerspruch zwischen Überakkumulation und Unterkonsumption – zerbrechen soll, bedarf es paradoxerweise einer Selbststabilisierung durch solche politisch organisierten und durchsetzungsfähigen Gegenkräfte.«⁷⁷

Für eine solche Politik sind eine Vielzahl von Basisbewegungen Voraussetzung, die die Interessen der Benachteiligten organisieren und artikulieren, sie als moralisch legitim ausweisen und im zivilgesellschaftlichen Raum mit moralischer Autorität und politischer Macht zur Sprache bringen. Die Armen selbst müssen Subjekte gesellschaftlicher Veränderung werden. Christen sind von ihrem eigenen Selbstverständnis her aufgefordert, sich an dieser »Politik« zu beteiligen, die Prozesse der Subjektwerdung der Armen solidarisch zu unterstützen und diese Praxis als Glaubenspraxis zu begreifen.⁷⁸ Welche konkreten Lösungsmodelle für die verschiedenen ökonomischen, sozialen und politischen Probleme gefunden werden, wird von der Geschichte und Kultur eines Landes, seinen spezifischen Möglichkeiten und Grenzen und dem Kräfteverhältnis der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen abhängen. Es wird kein bestimmtes, für alle Länder und Situationen gleichermaßen gültiges Modell geben können, weshalb auch deutsche Theologen und Sozialethiker sich in der Empfehlung ihrer vielgepriesenen »sozialen Marktwirtschaft« eher zurückhalten sollten, auch wenn bestimmte ihrer Prinzipien, v.a. die Einordnung des Marktes in einen moralisch legitimierten politischen Ordnungsrahmen, durchaus auch für die sogenannte »Dritte Welt« als plausibel erscheinen.

Nichts anderes als die theologische Reflexion der Glaubenspraxis von Christen in diesen Basisbewegungen ist heute und in Zukunft die bleibende Aufgabe der Befreiungstheologie, die dafür aus ihrer eigenen Tradition entscheidende Lernerfahrungen

⁷⁷ DIETER SENGHAAS, *Wohin driftet die Welt?*, Frankfurt 1994, 147.

⁷⁸ Vgl. BERNHARD EMUNDS / FRIEDHELM HENGSBACH / MATTHIAS MÖHRING-HESSE, »Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis: Ein Diskussionsbeitrag«, in: DIES. (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 215–291.

mitbringt: die Option für die Armen, die Erkenntnis der Notwendigkeit struktureller Veränderungen, das Verständnis der Theologie als Reflexion einer Glaubenspraxis, die immer schon auch politische Praxis ist und sein muß, der prophetische Protest gegen alle Formen von Unmenschlichkeit und die Hoffnung, daß das Reich Gottes das Bestehende übersteigt, so daß der status quo relativiert und in Frage gestellt wird. Entscheidend ist die erfahrungsorientierte Methode einer theologischen Hermeneutik und sozialetischen Reflexion aus der Perspektive der Armen,⁷⁹ entsprechend dem Dreischritt »Sehen-Urteilen-Handeln« von der bestehenden Situation auszugehen, dabei ihre Auswirkungen besonders für die Armen zu untersuchen und hinsichtlich ihrer strukturellen Bedingungen zu analysieren, um so in den »Zeichen der Zeit« die vom Evangelium her geforderten Handlungs Herausforderungen zu entdecken. Um das Überleben aller in menschlicher Weise zu gewährleisten, bedarf es der Suche nach einer »Neuen Gesellschaft«, für die jedoch keine fertigen Modelle angegeben werden können, weil sie in einem langen und konfliktiven Prozeß erkämpft werden muß, der gleichzeitig eine kollektive Lernerfahrung darstellt.⁸⁰ Konkrete Aussagen zur Gestaltung dieser Gesellschaft können erst nach und nach gemacht werden, weil nach dem praxisbezogenen, induktiven Grundsatz der kritisch und demokratisch zu reflektierende Weg der kleinen Schritte die Richtung bestimmt. Was Befreiung in einer bestimmten Situation bedeutet, darf deshalb niemals ideologisch festgelegt werden. Befreiungsethik ist eine Ethik im Übergang von einer »alten« zu einer »neuen« Ordnung.⁸¹ Sie kann sich in ihrem Urteil nicht auf einen systemkonformen Realismus beschränken, der nach dem Tun des Richtigen nur unter den für unveränderbar vorgestellten Bedingungen des Bestehenden fragt. Sie muß nach dem richtigen Handeln im Hinblick auf die Verwirklichung des noch Ausstehenden suchen, dessen Bedingungen nur in Form prognostischer Abschätzungen bekannt sein können. Damit tritt die Durchsetzung demokratischer Partizipationsmöglichkeiten und der Kampf um einen Raum zivilgesellschaftlicher Kommunikation in den Vordergrund. Der Einsatz auch für eine früher als zu »formal« abgelehnte repräsentative Demokratie und der Schutz bürgerlicher Freiheitsrechte werden inzwischen auch innerhalb der Befreiungstheologie als wichtig eingeschätzt. Entscheidend ist die Unterstützung unabhängiger Oppositionsbewegungen mit dem Ziel einer tiefgreifenden Demokratisierung und der Konstituierung eines neuen kollektiven Subjekts. Die Befreiungstheologie setzt, zusammen mit der ständigen Orientierung am Schicksal der Ärmsten, einen undogmatischen Pragmatismus frei, der auch den Besonderheiten eines jeden einzelnen Landes gerecht werden kann, jedoch den »transzenten« Horizont nicht aus dem Auge verliert. Die Armen auf der ganzen Welt brauchen sie heute mehr denn je – aber auch die Reichen und Mächtigen sind um ihres Heiles willen nach wie vor auf eine Theologie angewiesen, die sie mit der Forderung

⁷⁹ Vgl. ANTON PETER, »Versuch einer systematischen Bilanz der Theologie der Befreiung«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992) 424–448.

⁸⁰ Vgl. GERHARD KRUIJ, »Gibt es eine befreiungstheologische Wirtschaftsethik? Beispiele aus der katholischen Kirche Mexikos«, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 31 (1990) 156–178.

⁸¹ Vgl. ENRIQUE DUSSEL, »Befreiungsethik: Grundlegende Hypothesen«, in: *Concilium* 20 (1984) 2, 133–141, hier: 137; ANDREAS LIENKAMP, »Der sozialetische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas«, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 30 (1989) 149–188, hier 166–168.

der Umkehr konfrontiert. Auch die Kirche selbst – und das ist wahrscheinlich »der heikelste Punkt der gesamten Befreiungstheologie«⁸² – braucht sie, um sich selbst immer wieder zu reformieren, weil sie nur so glaubwürdig allen Menschen eine Botschaft der Befreiung verkünden kann.

Summary

After the end of real socialism we seem to live in a period without utopian visions, at the »end of history« (Fukuyama). Socialism and Marxist thinking themselves seem to have demonstrated their irrecoverable failure. This prevailing opinion also affects social movements in Latin America and theology of liberation. The author presents the answers given by theologians of liberation to the end of socialism and investigates how their marxist leanings call for a revision of liberation theology. He argues that there is no need to abandon the option for the poor, the dialectic relationship between theology and praxis, the necessity of changing structures and minds simultaneously, and the theological critique of marxist theory of religion. These are theological understandings which retain their validity even if the situation in which they were first achieved has changed. But theology of liberation has to rethink its judgment about market economies. The market can no longer be treated as »intrinsice malum« by theological thinking that only sees the fetishism of consumerism and has no regard to the higher output and better regulation efforts of market economies. Elements of economic regulation by market mechanisms are indispensable for modern societies, but they must be integrated in a political order which is democratically legitimated and which compensates for market failures. Struggling for such an order is and will be the task of social movements. Christians have to participate in these and will need to reflect on their struggle theologically. Giving support for the faith-led practice of political struggle is therefore the continuing task of the theology of liberation, regardless of which economic system comes to be recognised as being preferable in the interests of the poor.

⁸² JÜRGEN MOLTSMANN, »Die Zukunft der Befreiungstheologie«, in: *Orientierung* 59 (1995) 19, 207–210, hier 209.

SIND ALLE RELIGIONEN GLEICH WAHR?

Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie

von Paul Weiß

1. Die Aussage der Pluralistischen Religionstheologie

»So glauben Vertreter der ›Pluralistischen Religionstheologie‹ an die Möglichkeit, daß mehrere Religionen – gerade in ihrer Mannigfaltigkeit – gleichrangige, aber unterschiedliche Artikulationen eines echten Transzendenzbezugs verkörpern.« Dies schreibt P. Schmidt-Leukel in seinem überaus informativen Literaturbericht über das »Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen«.¹ Was am Beginn vorsichtig formuliert (»Möglichkeit«) und am Ende des Berichts als »Hypothese« bezeichnet wird,² ist für den Autor mehr als eine reine Hypothese, deren Geltungswert nur darin bestünde, daß sie noch nicht widerlegt ist. Das zeigt sich deutlich an dem höchst instruktiven Vergleich, den Schmidt-Leukel in seiner anschließenden Auseinandersetzung mit der Kritik von J. Werbick an den Pluralistischen Religionstheologien³ bringt: »Man kann z.B. schöne Blumen von Unkraut unterscheiden, ohne behaupten zu müssen, daß es nur eine einzige Blume gibt, die die schönste aller Blumen ist. Ja es macht die Klasse der schönsten Blumen noch schöner, daß sie in sich vielfältig ist. Und wer behauptet, daß es nicht nur eine einzige schönste Blume, sondern mehrere schönste Blumen gibt, begibt sich deswegen keineswegs automatisch jeglichen kriteriologischen Maßstabs, um Zierpflanzen von Unkraut zu unterscheiden. Und mir scheint, daß es auch in der heilshaften Gottesbeziehung und Gotteserkenntnis neben unechten und defizienten Formen mehrere verschiedenartige Gestalten ihrer höchsten Form gibt, ja daß es sie geben muß, weil es immer die Vielfalt menschlichen Daseins ist, in die hinein sich die Gottesbegegnung realisiert. Aber die Akzeptanz mehrerer gleichrangig authentischer Formen der Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung beinhaltet keineswegs den Verzicht auf Kriterien zur Unterscheidung legitimer religiöser Vielfalt von defizienten oder inauthentischen Religionsformen.«⁴

¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, »Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht«, in: *Theologische Revue* 89 (1993) 353-364, 354f.

² Ebd., 364.

³ P. SCHMIDT-LEUKEL, »Rezension von: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. von M. VON BRÜCK UND J. WERBICK, Freiburg 1993«, in: *Theologische Revue* 89 (1993) 365-370.

⁴ Ebd., 367.

Hier ist aus der Hypothese bereits eine Behauptung bzw. eine Akzeptanz mehrerer gleichrangiger Religionsformen geworden. Andernfalls wäre diese Theorie auch keine Antwort auf die Anliegen der Pluralistischen Religionstheologie. Diese will den Absolutheits- oder Superioritätsanspruch jeder Religion widerlegen. Das kann sie aber nur, wenn sie gegen deren Überzeugung nicht eine bloße Hypothese stellt.

Noch schärfer wird diese These vertreten und auch begründet in der »Demonstratio christiana« von P. Schmidt-Leukel,⁵ wo er schreibt: »Wenn man jedoch davon ausgeht, daß die göttliche Wirklichkeit mit unseren Begriffen prinzipiell nicht zutreffend beschreibbar ist, z.B. weil sie unendlich ist, all unsere Vorstellungen aber endlich sind, dann sind ... mehrere unterschiedliche Aussagen über die göttliche Wirklichkeit möglich, von denen keine eine singuläre Superiorität beanspruchen kann. Im strengen Sinn handelt es sich aber um Aussagen *über diese göttliche Wirklichkeit* nur, insofern es Aussagen *über ihre Relationen zur menschlichen Erfahrungswelt* sind. Aussagen über die göttliche Wirklichkeit unabhängig von ihren Relationen zu uns sind nicht möglich. Die Aussagen über die göttliche Wirklichkeit bleiben beschränkt auf unseren Erfahrungsraum mit dieser Wirklichkeit. ... Die zentrale Überzeugung der pluralistischen Hypothese besteht also darin, religiöse Rede über die absolute Wirklichkeit als Rede über unsere Erfahrung mit dieser Wirklichkeit zu verstehen und sie darauf zu beschränken.«⁶

Allerdings bedeutet es für Schmidt-Leukel offensichtlich keinen Widerspruch zu dieser begrenzten Sichtweise der theologischen Rede, doch eine Gotteserkenntnis anzunehmen. Denn auch für ihn ist »Offenbarungsglaube« möglich, der sich so versteht, »daß eine göttliche Wirklichkeit erkennbar (wenn auch nicht mit rational zwingender, epistemischer Gewißheit) und ihre Erkennbarkeit von dieser selbst ermöglicht ist.«⁷ Schmidt-Leukel übernimmt die Meinung J. Hicks, »dann von einer authentischen ›Manifestation‹ (der unendlichen Wirklichkeit, P.W.) auszugehen, wenn sich die Vorstellungen über die absolute Wirklichkeit als soteriologisch effektiv erwiesen haben und immer noch erweisen.«⁸ Im »Fazit« heißt es dann: »Bislang aber ist es nicht gelungen, die Existenz Gottes auf rational unbezweifelbare Weise zu beweisen. Das ändert nichts daran, daß Gotteserkenntnis echt und wahr sein kann.«⁹

2. Die Anliegen der Pluralistischen Religionstheologie

Die Pluralistische Religionstheologie hat wichtige und zum Teil berechtigte Anliegen: Sie will der tatsächlichen Pluralität der Religionen gerecht werden und vermeiden, daß sich eine Religion – speziell das Christentum mit seinem Absolutheitsanspruch – über

⁵ P. SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«, in: H. DÖRING / A. KREINER / P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg 1993, 49-145.

⁶ Ebd., 120f.

⁷ Ebd., 79.

⁸ Ebd., 114.

⁹ Ebd., 142.

die anderen erhebt. Dadurch will diese Theologie zum Frieden zwischen den Religionen beitragen und einen Dialog zwischen ihnen ermöglichen. R. Bernhardt, ein anderer Vertreter dieser Richtung, beschreibt die bisher üblichen Haltungen der christlichen Theologie gegenüber den nichtchristlichen Religionen und stellt die neue gegenüber: »Ein konservativ-exklusiver Ekklesio- oder Christomonismus, für den es außerhalb des Christentums – außerhalb der Kirche und/oder außerhalb der Christus-Offenbarung – kein Heil und keine Gotteswahrheit gibt. Und ein liberal-inklusive Überlegenheitsdünkel, der anderen Religionen und ihren Zentralfiguren wohl solche Qualität zugesteht – bis hin zu ihrer Würdigung als relativ-gültige Heilswege –, letztlich aber auf ihrer Erfüllung, Vollendung und Aufhebung in Christus besteht. Diesen beiden klassischen Modellen erteilen die Pluralistischen Religionstheolog(inn)en eine Abfuhr und setzen ihnen ihr pluralistisch-partnerschaftliches entgegen: Darin werden alle für das Christentum erhobenen exklusiven Alleingeltungs- oder inklusiven Überlegenheitsansprüche abgewiesen, um eine eigenständige vollwertige Gültigkeit anderer Glaubensweisen als Wege zu wahren Menschsein anzuerkennen.«¹⁰

Und er fährt fort: »Doch dabei muß sich fast zwangsläufig die Notwendigkeit einstellen, theologische Lehrstücke zu revidieren, die diesem Grundanliegen entgegenstehen. Und so erfaßt die Wende in der Sicht der außerchristlichen Religionen bald die Grundfesten der gesamten Theologie, vor allem die Christologie.«¹¹ Zu diesen theologischen Konsequenzen der Pluralistischen Religionstheologie gehört eine wesentlich stärkere Betonung der Transzendenz Gottes: »Dieses unendliche, unbegrenzte Mysterium transzendiert und relativiert alle religiösen Formen in Lehre, Kult und Frömmigkeit. Es übergreift die Religionen, deren keine einen Besitzanspruch darauf erheben darf.«¹² In dieser Hinsicht hat das Christentum sicher einiges zu lernen. Bezüglich der Christologie kommt es bei R. Bernhardt zu fragwürdigen Aussagen: »Die Geschichte Gottes mit den Menschen hat mehr als nur *ein* Zentrum. Mit Entschiedenheit ist daher der Anspruch auf absolute Einzigartigkeit der Heilsmittlerschaft Jesu Christi zurückzuweisen, ohne jedoch dessen normative Bedeutsamkeit leugnen zu müssen.«¹³ Wenn

¹⁰ R. BERNHARDT, »Einleitung«, in: DERS. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 9-29, 10.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 17.

¹³ Ebd., 18. Eindeutiger sind die Aussagen zur Christologie von R. FICKER, »Im Zentrum nicht und nicht allein. Von der Notwendigkeit einer Pluralistischen Religionstheologie«, in: R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung*, 220-237, 232: »Die Offenbarung Gottes in Christus ... steht neben anderen Offenbarungen in anderen Religionen auf gleicher Stufe. Gleichwohl halten die Pluralisten an der Universalität und Unentbehrlichkeit der Botschaft und der Sendung Christi für alle Menschen fest. ... Ähnlich wie die Religionsvielfalt als solche wird auch die Pluralität der Erlöser auf einen gemeinsamen transzendenten Grund zurückgeführt: Gott ist immer größer als die konkreten Offenbarungen Gottes.« Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist demnach eine von vielen gleichwertigen, die sich gegenseitig ergänzen und alle miteinander für alle Menschen wichtig sind. Das heißt »mit anderen Worten: Jesus ist der Weg, bzw. ein Weg, nicht das Ziel. Der Christus ist mehr als der historische Jesus, und der historische Jesus schöpft die Realität des universalen Christus nicht aus« (ebd., 233). Hier zeigt sich deutlich eine Korrektur des christlichen Selbstverständnisses, das freilich seinerseits auch erst begründet werden müßte. Allerdings ist die Tatsache, daß Gott immer größer ist als alle konkreten Offenbarungen (sie gilt auch für Jesus), noch kein Argument für diese Relativierung der Offenbarung in Christus. Denn sie schließt nicht aus, daß in einem Menschen doch die höchstmögliche Fülle von Offenbarung Gottes erreicht wurde (die eher in qualitativer Tiefe zu suchen sein wird als in quantitativer Breite).

sich die »normative Bedeutsamkeit« Jesu Christi auf eine »Heilsmittlerschaft« für alle Menschen beziehen soll und dieses Heil in seinem Wesen nicht in verschiedene Bestandteile zerlegt werden kann (von denen Jesus nur einen oder einige gebracht hätte), dann ist er zumindest in dem Sinn »absolut einzigartig«, daß in ihm dieses – von Gott geschenke! – Heil im wesentlichen (nicht notwendig in allen Entfaltungen) geschichtlich zum Durchbruch gekommen ist.

Besser argumentiert hier S.M. Ogden, wenn er zwischen einer konstitutiven und einer repräsentativen Sichtweise der Person und des Wirkens Christi unterscheidet und folgert: »Nicht einmal das Christusereignis konstituiert die Liebe Gottes, durch die allein wir gerettet werden, sondern repräsentiert sie, obgleich, da es das Ursakrament ist, dieses Ereignis die *entscheidende* Repräsentation von Gottes Liebe ist und auf diese Weise die Kirche und alles spezifisch Christliche konstituiert, einschließlich des christlichen Glaubens selbst.«¹⁴ Hier zeigt sich in der Pluralistischen Religionstheologie eine durchaus berechnete Wende zur Theozentrik, die auch G. D'Costa hervorhebt: »Die ›Pluralisten‹ sind der Meinung, daß es *Gott* ist, nicht Christus und das Christentum, auf den hin sich alle Religionen zubewegen und von dem her sie ihre heilsvermittelnde Kraft beziehen.«¹⁵ Allerdings stellt er dann die entscheidende Frage: »Auf welcher Basis kann der allgemeine Heilswille Gottes angenommen werden, ohne daß den Offenbarungsereignissen, auf denen dieses Axiom gegründet ist, ein *normativer ontologischer Status* verliehen wird, nämlich den Ereignissen der Offenbarung Gottes *in Christus*? Läßt sich wirklich ein plausibler *normativer Theozentrismus* ohne einen *normativen Christozentrismus* festhalten?«¹⁶

Damit stoßen wir auf das zentrale Problem einer christlichen Theologie der Religionen und auf ein durchaus berechtigtes Grundanliegen der Pluralistischen Religionstheologie: Die Berufung auf ein Offenbarungsereignis kann nicht das Argument für die Einzigartigkeit oder Überlegenheit einer Religion sein, weil die Tatsache der Offenbarung selbst geglaubt werden muß. Es kommt sonst zu einem verhängnisvollen Zirkelschluß, der weit verbreitet ist; am ausgeprägtesten findet er sich in der Theologie K. Barths und wird dort sogar noch zur Tugend: Weil es sich hier um eine Offenbarung Gottes handelt, ist sie wahr (und ist ihr blind zu glauben). Und deshalb stimmt auch, daß es sich um eine Offenbarung Gottes handelt.¹⁷ Wenn Offenbarungsreligionen sich so begründen und dann noch ihre Offenbarungsquellen fundamentalistisch auslegen, ist zwischen ihnen kein echter Dialog möglich, sondern bestenfalls eine gegenseitige

Andernfalls wäre es auch keinem Menschen möglich, die verschiedenen Offenbarungen Gottes zu verstehen und miteinander zu vergleichen.

¹⁴ S.M. OGDEN, »Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991) 81–100, 99.

¹⁵ G. D'COSTA, »Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen«, in: *Theologie der Gegenwart* 30 (1987) 221–231, 222.

¹⁶ Ebd., 224.

¹⁷ Vgl. P. WEB, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz 1989, 387. Zu K. BARTH vgl. ebd., 274–280. Ein Text K. Barths soll seine Position verdeutlichen: »Denn wenn irgend etwas ernst gemeint war in dem bisher Gesagten, dann müssen wir uns dabei behaften lassen, daß nur der Logos Gottes *selbst* den Beweis führen kann, daß, wo *angeblich* von ihm geredet wird, *wirklich* von ihm geredet wird« (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich 1932–1967, I/1, 169).

Information zur Feststellung der Gemeinsamkeiten und der Differenzen. Aber diese Religionen können dann nicht voneinander lernen und sich schrittweise durch Verbesserungen der jeweiligen Positionen annähern. Im Gegenteil: Jede Offenbarungsreligion ist durch eine andersartige im traditionellen Sinn verstandene Offenbarung fundamental in Frage gestellt und muß diese als Gegner – letztlich als ein Werk des Teufels – betrachten, um ihr Selbstverständnis behalten zu können.¹⁸

P. Schmidt-Leukel hat die notwendige Korrektur gut herausgearbeitet: »Im Kern besteht diese Veränderung darin, daß in argumentativer Hinsicht die Offenbarungskategorie nicht länger als *Fundament des Glaubens* betrachtet werden kann, sondern als *Ausdruck des Glaubens* gewertet werden muß. Natürlich behält die Behauptung von Offenbarung, auch wenn sie als Ausdruck des Glaubens verstanden wird, glaubensintern weiterhin fundierende und spezifizierende Funktion. Der existentielle Glaubensvollzug versteht sich als Antwort auf die Initiative Gottes, in der sich Gott dem Menschen offenbart, und in diesem Sinn ist Offenbarung Grundlage des Glaubens. Insofern jedoch gleichzeitig gilt, daß das Ergangensein von Offenbarung nicht sicher gewußt werden kann, sondern selber geglaubt werden muß, stellt sich die Frage, was das Fundament *dieses* Glaubens an das Ergangensein von Offenbarung ist. Der Grund für die Annahme, daß überhaupt Offenbarung vorliegt, liegt – wie zu zeigen sein wird – im Gegenstand des Glaubens, d.h. im Gottesbegriff selbst. Und daher gilt, daß die Offenbarungsbehauptung primär als Ausdruck des Gottesglaubens anzusehen ist. Als hermeneutische Kategorie muß der Offenbarungsbegriff jedoch nicht länger den christlichen Glauben in einen Gegensatz zu vernünftiger Gotteserkenntnis und nichtchristlichen Religionen bringen.«¹⁹

Das wirft natürlich viele weitere Fragen auf: Wie kann denn Gott und sein Wirken in einer bestimmten Offenbarung erkannt werden? Wodurch unterscheiden sich dann noch die sogenannten Offenbarungsreligionen von den anderen? Woran läßt sich die Wahrheit einer Religion und speziell einer Offenbarung erkennen? Auf diese Fragen werden wir noch zurückkommen müssen, wenn wir unseren Versuch einer Antwort auf die durch die Pluralistische Religionstheologie aufgeworfene Problematik des Verhältnisses der Religionen darstellen. Doch in diesem einen Punkt ist ihr recht zu geben: Auch der Christ muß mit der Möglichkeit rechnen, daß sich Jesus Christus selbst in seinem Glauben und in seinem auf diesen aufbauenden Sendungsbewußtsein getäuscht haben könnte. J. Paul hat dies in der »Rede des toten Christus vom Weltengebäude herab, daß kein Gott sei« in unnachahmlicher Weise zum Ausdruck gebracht.²⁰ Auch wenn dieses

¹⁸ Dies zeigte sich deutlich an den negativen Reaktionen konservativer katholischer Kreise auf das interreligiöse Gebetstreffen in Assisi, zu dem Papst Johannes Paul II. für den 27. Oktober 1986 eingeladen hatte. Dieses wurde u.a. als »diabolisches Spiel«, als »Blasphemie« und »Apostasie« bezeichnet und ein »Glaubensverrat« durch »Mörder des Glaubens« genannt. Vgl. M. SECKLER, »Synodos der Religionen. Das »Ereignis von Assisi« und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen«, in: *Theologische Quartalschrift* 169 (1989) 5-24, 5f. Vgl. auch R. SCHWAGER, »Kontraproduktive Folgen? – Gefahren beim Streben nach einem schnellen Konsens«, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 142 (1994) 23-31, 26f.

¹⁹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 50.

²⁰ J. PAUL, *Siebenkäs*, 1796/97 (JEAN PAUL, *Werke* 2, hg. v. G. Lohmann, München 1959, 7-565, 266-271).

kritische Anliegen der Pluralistischen Religionstheologie durchaus berechtigt ist, folgt daraus nicht, daß alle wichtigen Religionen als gleichwertig anzusehen sind.

3. Kritik der Pluralistischen Religionstheologie

a) am zugrundeliegenden hypothetischen Rationalismus

Nicht zufällig versucht A. Kreiner im ersten Beitrag des Sammelbandes »Den Glauben denken«, in der »*Demonstratio religiosa*«, die Rationalität des Glaubens dadurch zu »sichern«, daß er diesen als eine Hypothese versteht, die als solche im Sinn des kritischen Rationalismus Karl R. Poppers schon berechtigt ist, wenn sie falsifizierbar ist: »Unsere Überzeugungen werden auf rationale Weise bejaht, wenn es keinen Grund gibt, sie aufzugeben. ... Rationalität manifestiert sich danach primär in der Bereitschaft, die eigenen Überzeugungen kritisch zu überprüfen. Der verifikationistische Rationalitätsbegriff ist durch einen kritizistischen ersetzt.«²¹ Ähnlich formuliert auch P. Schmidt-Leukel: »Die vom Glauben vertretene Behauptung, daß Offenbarung ergangen ist, wäre somit als Hypothese zu kennzeichnen.«²² Und: »Wie an die Existenz Gottes, so muß auch an das Faktum von Offenbarung geglaubt werden, und die Offenbarungsbehauptung trägt wie die Behauptung der Existenz Gottes hypothetischen Charakter.«²³

Für eine Hypothese, deren einziger Wahrheitswert darin besteht, daß sie noch nicht widerlegt wurde, wird sich kaum jemand einsetzen oder dafür leben und sterben. Es gibt keinen Grund, sich in der Lebenspraxis für etwas zu entscheiden, wenn das Gegenteil genauso wahr sein kann. Daher ist dieser hypothetische Rationalismus nicht lebbar. Dazu kommt noch: Die Falsifikation einer Hypothese ist ohne die Verifikation einer ihr widersprechenden Hypothese nicht möglich; diese Verifikation ist aber unmöglich, wenn alle Erkenntnis nur aus noch nicht falsifizierten – aber grundsätzlich nicht verifizierbaren – Hypothesen besteht.²⁴ Daher kann auch A. Kreiner seinen kritizistischen Ansatz nicht durchhalten und fordert als Kriterien für die »Wahrheit« der religiösen Hypothesen außer innerer und äußerer Widerspruchsfreiheit²⁵ noch eine »pragmatische Effizienz«,²⁶ eine mindestens gleich große »Plausibilität« wie die gegenteiliger Aussagen,²⁷ Indizien zur Unterscheidung von Irrationalismen²⁸ und schließlich im Anschluß an J. Hick eine zumindest »postmortale« oder »eschatologische Verifika-

²¹ A. KREINER, »*Demonstratio religiosa*«, in: H. DÖRING / A. KREINER / P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*, 9-48, 17.

²² P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 69.

²³ Ebd., 142.

²⁴ Vgl. zu dieser Kritik am hypothetischen Rationalismus K.R. Poppers P. WEBB, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 79f.

²⁵ A. KREINER, *Demonstratio religiosa*, 17.

²⁶ Ebd., 17 und 30.

²⁷ Ebd., 28.

²⁸ Ebd., 23.

tion»,²⁹ die nach Kreiner »im Hinblick auf die spirituelle Erfahrung herausragender Glaubensgestalten« auch schon in diesem Leben möglich ist.³⁰ Ähnlich inkonsequent spricht Schmidt-Leukel von einer rational nicht zwingenden Erkennbarkeit Gottes,³¹ und davon, daß theologische Vorstellungen »authentisch« sind, wenn sie sich »als soteriologisch effektiv erwiesen haben und immer noch erweisen«,³² und »daß Gotteserkenntnis echt und wahr sein kann«.³³ Außerdem geben beide ihre eigenen Aussagen zu den Religionen nicht nur als noch nicht falsifizierte Hypothesen aus, sondern suchen sie zu begründen und vertreten sie mit Überzeugung als wahr. Und von beiden wird der kritizistische Rationalismus selbst nicht nur als Hypothese, sondern als wahre Erkenntnislehre vertreten. Dieser Rationalismus widerspricht sich damit selbst. Sein Verhängnis besteht darin, daß er das Erkennen auf den streng rationalen Bereich beschränkt, daher dessen vorrationale Voraussetzungen nicht sieht oder sich nicht auf sie verlassen will und sich so selbst in Skepsis auflöst.

b) an der verwendeten Klassifikation

Keinesfalls hypothetisch bleibt P. Schmidt-Leukel auch in seinen Aussagen über die Typologie, die in der Pluralistischen Religionstheologie verwendet wird: »In der internationalen Diskussion hat sich in den letzten Jahren eine bestimmte Typologie weit verbreitet, die drei religionstheologische Grundmodelle unterscheidet: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. In den folgenden Überlegungen möchte ich zeigen, daß dieses Dreierschema erstmals eine systematische Klassifikation bietet, die in logischer Hinsicht *umfassend* und *unausweichlich* und in theologischer Hinsicht *adäquat* ist. Umfassendheit und Unausweichlichkeit dieser Typologie lassen sich durch eine einfache mengentheoretische Darstellung zwingend beweisen! Das hat erhebliche Konsequenzen für die weitere religionstheologische Diskussion: Die Suche nach alternativen Typologien ist nutzlos und die Festlegung auf eine der drei Möglichkeiten unvermeidlich.«³⁴

Bevor wir diese apodiktischen Behauptungen kritisch untersuchen, wollen wir die Definitionen der drei Typen nach P. Schmidt-Leukel näher ansehen. Beim *Exklusivismus* unterscheidet er einen »radikalen«, einen »unentschiedenen« und einen »gemäßigten«, je nachdem, ob eine individuelle Heilsmöglichkeit all jener, die nicht der eigenen Religion angehören, abgelehnt, offen gelassen oder angenommen wird. »Alle Formen konvergieren jedoch darin, daß die Existenz heilsmittelnder Instanzen exklusiv auf die eigene Religion beschränkt und die Existenz solcher Instanzen in anderen Religionen negiert wird. ... Die Definition des *Inklusivismus* erfolgt in aller Regel unter Bezugnahme auf und in Abgrenzung vom Exklusivismus. Der Inklusivismus wird dann

²⁹ Ebd., 43-48.

³⁰ Ebd., 46, Anm. 139.

³¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 79.

³² Ebd., 114.

³³ Ebd., 142.

³⁴ P. SCHMIDT-LEUKEL, »Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle«, in: *Catholica* 47 (1993) 163-183, 163.

definiert durch die Position, daß es sowohl eine individuelle Heilsmöglichkeit als auch heilsvermittelnde Instanzen außerhalb der eigenen Religion gibt. Allerdings wird der eigenen Religion hierbei eine ansonsten unerreichbare graduelle Superiorität zugebilligt, so daß die heilsvermittelnden Instanzen oder damit verknüpfte Wahrheiten nur in einer, nämlich der eigenen, Religion in einem *exklusiven Höchstmaß* realisiert oder realisierbar sind. ... Der religionstheologische *Pluralismus* teilt mit dem Inklusivismus die Annahme, daß sowohl eine individuelle Heilsmöglichkeit als auch heilsvermittelnde Instanzen außerhalb der eigenen Religion gegeben sind, lehnt jedoch dessen Auffassung ab, daß diese nur in einer einzigen Religion im Höchstmaß realisiert oder realisierbar sind. Dies kann entweder zugunsten der Annahme geschehen, daß *in allen* Religionen eine prinzipiell gleichrangige Realisation heilshafter Elemente gegeben ist (›radikaler Pluralismus‹) oder zugunsten der weniger weitgehenden Annahme (›gemäßigter Pluralismus‹), daß diese Realisation *mehr als nur eine einzige* Höchstform erlaubt und mehr als einmal realisiert ist, aber nicht unbedingt in allen Religionen, sondern eventuell nur in einer bestimmten Gruppe von Religionen (z.B. den großen und alten Weltreligionen). Zur Definition reicht also die geringere Voraussetzung des gemäßigten Pluralismus aus (›mehr als eine Höchstform möglich und vorhanden‹), da sie den radikalen Pluralismus miteinschließt.³⁵

In der eben vorgelegten Definition des Pluralismus wird ausdrücklich festgehalten, daß es mehrere gleichwertige Höchstformen von Religionen nicht nur geben kann, sondern tatsächlich gibt. An dieser Definition des Pluralismus übt S.M. Ogden die folgende Kritik: »Wie der Exklusivismus ist er (der Pluralismus, P.W.) in logischer Hinsicht eine extreme Position. Das ist vor allem von der Tatsache her deutlich, daß der Pluralismus dem Anspruch des Exklusivismus, daß es nicht mehr als eine formal wahre Religion geben kann, nicht mit der kontradiktorischen Behauptung entgegentritt, daß es mehrere wahre Religionen *geben kann*, sondern mit dem gegensätzlichen Anspruch, daß es mehrere Religionen *gibt*, die im Sinne des Wortes wahr sind. Bei allen Sachverhalten ist jedoch das Problem extremer Gegensätze, daß beide nicht zugleich wahr, aber sehr wohl beide falsch sein können. Deshalb ist es sehr wohl möglich, daß die Behauptung des Pluralismus, daß es mehrere wahre Religionen gibt, genauso falsch ist wie die Behauptung des Exklusivismus, daß es nicht mehr als eine wahre Religion geben kann«³⁶ Dabei rechnet S.M. Ogden den Inklusivismus in dieser entscheidenden Hinsicht zum Exklusivismus: »... denn der Inklusivismus selbst ist ebenfalls eine extreme Position. Obwohl deutlich vom Exklusivismus durch die Annahme unterschieden, daß eine Entscheidung für das Heil durch Christus in gewisser Weise eine universale Möglichkeit für alle Menschen ist, ist der Inklusivismus trotzdem dem Exklusivismus im wesentlichen ähnlich durch sein monistisches Beharren darauf, daß das Christentum allein die formal wahre Religion ist.«³⁷

Die Kritik Ogdens an der Dreier-Typologie ist insofern nicht ganz berechtigt, als der Exklusivismus nicht bloß behauptet, daß es nur eine wahre Religion *geben kann* (das

³⁵ Ebd., 167f.

³⁶ S.M. OGDEN, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, 95.

³⁷ Ebd., 96.

würde offenlassen, ob es diese eine und damit überhaupt eine wahre Religion gibt), sondern daß es tatsächlich nur eine wahre *gibt*. Das kontradiktorische Gegenteil dazu lautet: Es gibt nicht nur eine wahre Religion. In beiden Fällen besteht aber logisch die Möglichkeit, daß es überhaupt keine – nicht einmal eine – wahre Religion geben kann bzw. gibt, falls es nicht mehrere geben kann bzw. tatsächlich gibt, wie es der Pluralismus behauptet. Was also in dem Dreier-Schema gänzlich fehlt, ist die Position eines religionstheologischen »Nihilismus« oder »Skeptizismus«: Es gibt keine wahre Religion bzw. man kann nicht beurteilen, ob es eine oder mehrere wahre Religionen gibt oder nicht. Übrigens hat P. Schmidt-Leukel eine so verstandene vierte Position gegen Ende seines Beitrags auch noch eingeführt und die »atheistische Position« genannt. Weil diese aber »keine theologische Position darstellt, verbleiben allein die anderen drei Möglichkeiten. Das religionstheologische Dreierschema erweist sich damit als logisch *umfassend*, d.h. es deckt alle denkbaren Möglichkeiten einer Eigenschaftszuordnung ab.«³⁸ Obwohl eine solche vierte Position auf die Frage nach dem Verhältnis der tatsächlichen Religionen keine direkte Antwort gibt, sondern die ganze Auseinandersetzung um deren Wahrheit für überflüssig erklärt, könnte man gerade auf der Grundlage der Argumente der Pluralistischen Religionstheologie (Ablehnung jeder Ausschließlichkeit und Überlegenheit sowie Schwierigkeit einer objektiven Erkenntnis transzendenter Wirklichkeit) doch die Konsequenz ziehen, zumindest den agnostischen Atheismus als eine den Religionen gleichwertige Form des Transzendenzbezugs anzuerkennen. Denn die Behauptung, mehrere einander zumindest teilweise widersprechende Religionen seien gleich wahr, legt die Vermutung nahe, alle miteinander seien unwahr.

Unsere Kritik an dem Dreier-Schema geht noch tiefer: Sie bezieht sich darauf, daß hier von der Vorstellung einer völlig konformen »Menge« an Wahrheit in den verschiedenen Religionen ausgegangen wird, die dann entweder nur in einer von ihnen (Exklusivismus) oder in einer am meisten (Inklusivismus) oder in mehreren im gleichen Ausmaß (Pluralismus) vorhanden ist. Demnach wären übrigens die »gemäßigten Pluralisten« in der Typologie von P. Schmidt-Leukel (für die nicht alle, sondern nur einige Religionen gleich wahr sind) zugleich entweder Exklusivisten oder Inklusivisten, je nachdem, ob sie diese von ihnen als gleichwertig anerkannten Religionen als die einzig wahren (heilsvermittelnden) oder als die überlegenen ansehen; sie würde also ein ähnlicher Vorwurf von Ausschließlichkeit oder Überheblichkeit treffen.

Die hier zugrundeliegende Vorstellung von einer verschieden bzw. gleich großen quantitativen Menge an einheitlicher Wahrheit (an »Aussagen über heilsvermittelnde Instanzen, die mit den Religionen verknüpft sind«³⁹) – von P. Schmidt-Leukel in verschieden großen schwarzen Kreisflächen dargestellt⁴⁰ – ist die fundamentale, aber unrichtige Voraussetzung für das ganze Schema: Die Wahrheit der Religionen und ihrer heilsvermittelnden Instanzen ist nicht in erster Linie quantitativ, sondern qualitativ und da nochmals differenziert zu beurteilen. Eine Religion ist ein äußerst kompliziertes Gebilde mit vielen Dimensionen, mit Theorie und Praxis, beide wieder vielfach kom-

³⁸ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 175f.

³⁹ Ebd., 175.

⁴⁰ Ebd., 175-177 und 179.

plex: Gottes-, Welt- und Menschenbild, Kult, soziale Praxis innerhalb der Religion und im Verhältnis zur übrigen Welt wie zu anderen Religionen und Weltanschauungen, Auswirkungen auf das seelisch-leibliche Heil der einzelnen und auf die Gesellschaft usw.

Von da aus ergibt sich zunächst einmal die Einsicht, daß es ungeheuer schwierig ist, die Wahrheit (und Heilswirksamkeit) einer Religion oder mehrerer zu beurteilen; falls man sie eben nicht in unzulässiger Weise einfach auf eine Offenbarung und damit auf Gott selbst zurückführt und von daher ihre Exklusivität oder ihre Superiorität unkritisch und widersprüchlich behauptet. S.M. Ogden zeigt diese Problematik gut auf.⁴¹ Aber aus dieser Tatsache der »großen Bandbreite materialer Differenzen«⁴² zwischen den einzelnen Religionen und der Problematik des Arguments der »Pluralisten«, »daß nämlich die Wahrheit einer bestimmten Religion aufgrund ihrer Wirksamkeit, ein Kontext des Heils und der Befreiung zu sein, logisch bestimmt werden könnte«,⁴³ ergibt sich nicht nur, daß ein Exklusivismus einfach nicht zu halten ist, sondern auch, daß die Gleichsetzung von Inklusivismus mit Superiorismus unrichtig ist und daß der Pluralismus im Sinn einer Gleichwertigkeit die unwahrscheinlichste Antwort ist, die überhaupt denkbar ist; denn dann müßten wenigstens zwei Religionen unter all den verschiedenen Rücksichten – diese nochmals gegeneinander abgewogen – gleich wahr und heilswirksam sein, sozusagen »ex aequo« an erster Stelle liegen.

Daher ist vom Inklusivismus die Auffassung gut zu unterscheiden, die einer Religion nach sorgfältigem Abwiegen aller Kriterien eine *relative Überlegenheit* zugesteht. Eine solche Theorie besagt gerade keine totale Superiorität dieser Religion in jeder Hinsicht, sondern läßt durchaus zu, daß ihr unter bestimmten Rücksichten andere Religionen überlegen sind und auch die als relativ beste angesehene von diesen lernen kann.⁴⁴ Von einer »Inklusivität« in dem Sinn, daß alles Wahre und Gute anderer Religionen in jener einen enthalten sei, kann dann keine Rede sein. Daher ist auch die allgemeine Bezeichnung »Inklusivismus« für die Kategorie zwischen Exklusivismus und Pluralismus nicht mehr angebracht. Sie könnte nur mehr für die Annahme einer totalen Superiorität einer Religion verwendet werden, die aber in dieser Konzeption nicht angenommen wird. Die Bezeichnung »Inklusivismus« beinhaltet einen zumindest unterschwelligen Vorwurf der überheblichen Vereinnahmung der anderen Religionen, der bei der Annahme einer teilweisen *wechselseitigen* »Inklusivität« (besser: Übereinstimmung) zwischen ihnen und einer bloß relativen Superiorität der eigenen Religion hinfällig wird. Eine solche Sichtweise bedeutet auch keine Überheblichkeit, solange sich die Angehörigen dieser Religion bewußt sind, daß sie ihren Glauben nicht eigener Leistung verdanken (zumindest die Fähigkeit einer größeren Erkenntnis und die nötigen Erfahrungen wurden ihnen geschenkt) und daß es eine ganz andere Frage ist, ob sie auch wirklich entspre-

⁴¹ S.M. OGDEN, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, 93-95.

⁴² Ebd., 93.

⁴³ Ebd., 94.

⁴⁴ Eine Andeutung in diese Richtung macht P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 120f, Anm. 130. Er zieht aber daraus keine Konsequenzen in Richtung einer Abschaffung des Begriffes »Inklusivismus«.

chend den größeren Herausforderungen ihrer Religion leben (weshalb man die Religionen nur nach ihren je eigenen idealen Verwirklichungen vergleichen kann).

Ein ähnliches Vorurteil – aber in die gegensätzliche, nämlich in die positive Richtung – liegt auch dem Begriff »Pluralismus« zugrunde. Dieser suggeriert nämlich, daß erst die Vertreter dieser Konzeption die tatsächliche Pluralität der Religionen und die darin enthaltenen Chancen zur Kenntnis nehmen. Das gilt aber bereits für einen »relativen Superiorismus« im eben beschriebenen Sinn. Auch er geht von einer Vielfalt der Religionen aus, die sich nicht inklusivistisch vereinen oder in jeder Hinsicht auf einen Nenner bringen läßt. Nach diesem Verständnis könnten die Religionen also voneinander lernen und sich dabei der religiösen Wahrheit immer mehr annähern. So liegt in dem üblichen Dreierschema der Pluralistischen Religionstheologie bereits eine Vorentscheidung, die die Wirklichkeit verstellt und ihrer ganzen Komplexität nicht gerecht wird.

c) an den religionstheologischen Aussagen

Wir kommen auf das Bild zurück, mit dem P. Schmidt-Leukel die Pluralistische Religionstheologie rechtfertigen will: auf den Vergleich mit vielen schönsten Blumen, der eingangs zitiert wurde. Es fällt auf, daß dabei unzureichende Argumente verwendet werden. Weil man schöne Blumen bzw. Zierpflanzen von Unkraut unterscheiden kann, ohne behaupten zu müssen, daß es nur eine schönste Blume gibt, folgt noch lange nicht, daß es mehrere »ex aequo« schönste Blumen gibt. Sonst könnte man aus der Denkmöglichkeit mehrerer schönster Blumen gleich auf deren Existenz schließen. Wenn es jedoch überhaupt Kriterien gibt, schöne Blumen von Unkraut zu unterscheiden (auch das dürfte nicht immer leicht sein), dann muß es nach denselben Kriterien prinzipiell auch möglich sein, eine verschieden große Schönheit der Blumen festzustellen (auch wenn das noch schwieriger ist). Dazu wäre ein intensiver Austausch unter jenen nötig, die jeweils eine andere Blume für die schönste halten. Natürlich läßt sich nicht ausschließen, daß es auch nach möglichst objektiver Anwendung dieser Kriterien zwei oder sogar mehrere Blumen gibt, die als schönste anzusehen sind. Aber das käme eher davon, daß es in Fragen der Schönheit noch schwieriger ist als in anderen, die subjektiven Momente der Beurteilung zu verobjektivieren.

Ähnlich gilt auch von den verschiedenen Religionen, daß eine objektive Beurteilung ihrer Wahrheit und Heilswirksamkeit zwar schwer möglich ist, aber daraus noch lange nicht folgt, alle oder alle großen Religionen seien gleich wahr und heilswirksam. Das ist vielmehr ganz unwahrscheinlich.⁴⁵ Die Behauptung einer Gleichrangigkeit mehrerer Religionen müßte erst begründet werden, was die Pluralistische Religionstheologie in keiner Weise tut, wie S.M. Ogden feststellt: »Selbst wenn die Vertreter des Pluralismus eine angemessenere Form des Beweises beibringen würden, so könnten sie dennoch

⁴⁵ Insofern hat S.M. Ogden jedenfalls richtig gesehen, daß der Pluralismus zuviel behauptet: S.M. OGDEN, *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, 92.

nicht mit Anspruch auf Geltung argumentieren, daß es mehrere wahre Religionen oder Heilswege gibt, ohne dabei irgendeinen normativen Begriff von Religion oder Heil zu implizieren. Dies gilt, solange der Pluralismus etwas anderes ist als ein vollkommener Relativismus, für den alle Religionen gleich wahr sind. Solange es der Pluralismus aber für möglich hält, daß es falsche genauso wie wahre Religionen und Heilswege geben kann, kann er keine Religion und keinen Heilsweg auf ihre Wahrheit hin beurteilen, ohne irgendeine Wahrheitsnorm zu setzen.«⁴⁶

Wie die anderen Pluralisten kennt auch R. Bernhardt Kriterien, an denen die Wahrheit von Religionen gemessen werden kann: »Wahrheit erweist sich an ihrer gemeinschaftsdienlichen, lebensfördernden Kraft. Humanisierung, Eröffnung wahren, ganzheitlichen, erfüllten Menschseins durch Aufbrechung individueller und kollektiver Selbstgenügsamkeiten, Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung, Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, kurz: Förderung der soteria ist ihr Inhalt und ihr Kriterium.«⁴⁷ Ähnliche Normen zur Beurteilung der Religionen stellen auch die anderen Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie auf.⁴⁸

Abgesehen davon, daß es sich um schwer meßbare Kriterien handelt und daß die genannten bereits sehr von einem christlichen Welt-, Menschen- und damit auch Gottesbild geprägt sind, ist es einfach voreilig und vermessen, von vornherein eine Gleichrangigkeit auch nur der »großen und alten Weltreligionen«⁴⁹ (welche gehören da überhaupt dazu?) nach diesen Kriterien zu behaupten. Eine solche Untersuchung nach den genannten Kriterien wird auch nirgends durchgeführt. Eine Gleichwertigkeit wäre das unwahrscheinlichste Ergebnis.

Viel naheliegender ist es, mit einer verschiedenen großen Wahrheit und Heilsrelevanz der verschiedenen Religionen zu rechnen, so daß eine von ihnen unter Abwägen aller Gesichtspunkte (»summa summarum«) der Wahrheit am nächsten und am heilswirksamsten ist, ohne daß deshalb nicht andere in bestimmten Hinsichten besser sein können. Dann sind ein gegenseitiges Kennen und ein Lernen voneinander sowie ein gemeinsames Ringen um die größere Wahrheit und Heilswirksamkeit durchaus angebracht. Andernfalls müßten diese angeblich gleich wahren Religionen entweder völlig gleich sein (wenn sie alle die volle Wahrheit hätten), oder (wenn sie alle im gleichen Maß der Wahrheit nahe sind, ohne die ganze Wahrheit zu haben) sie müßten nach diesen Kriterien korrigiert und zu einer gemeinsamen größeren oder gar zur vollen Wahrheit geführt werden können. Das setzt aber voraus, daß die Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie grundsätzlich im Besitz einer Art Über-Religion sein müßten, von der aus sie die relative und doch gleichrangige Wahrheit der einzelnen faktischen Religionen beurteilen können.⁵⁰ Andernfalls würden sie alle Religionen dem Verdacht

⁴⁶ Ebd., 95.

⁴⁷ R. BERNHARDT, *Einleitung*, 14f.

⁴⁸ Eine Zusammenstellung bringt G. D'COSTA, *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen*, 223, 227.

⁴⁹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 168.

⁵⁰ Dazu R. BERNHARDT, *Einleitung*, 21: »An der Frage, inwieweit christliche Theologie – und auch die Pluralistische Theologie versteht sich voll und ganz als eine innerchristliche Denkbewegung – die Partikularität ihrer Perspektive auf eine universale Position hin transzendieren kann, von der aus sie Analogien zwischen den Religionen festzustellen,

aussetzen, unwahr zu sein. Damit träfe sie – als Angehörige dieser Über-Religion – aber der Vorwurf, den sie gegen den Exklusivismus und Inklusivismus richten und vermutlich auch gegen die von uns angenommene relative Superiorität einer Religion erheben würden: Sie hätten damit den Zugang zu einer Über-Religion, die als einzige ganz wahr oder zumindest der Wahrheit am nächsten ist. Somit widerspricht dieser Pluralismus sich selbst.

4. Versuch einer Weiterführung

Nachdem wir so die philosophischen Grundlagen, das Begriffsschema und die Aussage der Pluralistischen Religionstheologie kritisiert haben, wollen wir eine Weiterführung versuchen.

In G.E. Lessings Drama »Nathan der Weise« antwortet der Jude Nathan auf die Frage des Muslimen Saladin, welcher Glaube (Judentum, Christentum oder Islam) ihm »am meisten eingeleuchtet« habe, so daß er ihn nicht aus dem »Zufall der Geburt«, sondern »aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern« für wahr hält,⁵¹ mit der Parabel von den drei Ringen: Ein Mann besaß einen Ring »von unschätzbarem Wert«.⁵² Dessen Stein »hatte die geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen«. Der Mann setzte fest, daß der Ring immer an den liebsten Sohn vererbt werden soll, der damit auch zum Fürsten des Hauses wird. So kam der Ring zu einem Vater von drei Söhnen. Weil dieser keinen seiner Söhne kränken wollte, ließ er von einem Künstler zwei weitere vollkommen gleiche anfertigen und überreichte jedem einen, und zwar »jedem insbesondere«. »Kaum war der Vater tot, so kommt ein jeder mit seinem Ring, und jeder will der Fürst des Hauses sein. Man untersucht, man zankt, man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht erweislich; – fast so unerweislich, als uns jetzt – der rechte Glaube.« Auf den Einwand Saladins, daß die drei (monotheistischen) Religionen doch sehr wohl zu unterscheiden sind, antwortet Nathan: »Und nur von seiten ihrer Gründe nicht. – Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte? Geschrieben oder überliefert! – Und Geschichte muß doch wohl allein auf Treu' und Glauben angenommen werden – Nicht?« – Weil auch der Richter, vor dem die drei Söhne einander verklagen, die Frage der Echtheit der Ringe nicht lösen kann und will, möchte er zunächst die Entscheidung von der angeblichen Wunderkraft des echten Rings abhängig machen: »Doch halt! Ich höre ja, der rechte Ring besitzt die Wunderkraft

verschiedene Erlöser und Erlösungswege ins Verhältnis zueinander zu setzen und die universalisierende Rede vom »Gott über den Göttern« zu verantworten vermag, scheiden sich die Geister der »Pluralisten«. Es ist dies die Frage nach der Möglichkeit (vielleicht sogar Notwendigkeit) einer »globalen« Theologie, die – im Bewußtsein einer gemeinsamen Mitte – auf die spirituellen Ressourcen aller Religionen zurückgreifen und sie zusammenschauen will.« – Wenn die Pluralisten eine Gleichwertigkeit einiger Religionen behaupten, müssen sie die Partikularität der Perspektive der einzelnen Glaubenssysteme und -praktiken beurteilen können. Dazu brauchen sie übergeordnete Kriterien, aus denen dann aber auch die ideale globale Religion erschlossen werden kann. Wenn diese fehlen, handelt es sich bei den Religionen um inkommensurable Größen, deren Gleichrangigkeit natürlich auch nicht behauptet werden kann.

⁵¹ G.E. LESSING, *Nathan der Weise*, Dritter Aufzug, 5. Auftritt.

⁵² Dieses und die folgenden Zitate ebd., 7. Auftritt.

beliebt zu machen; vor Gott und Menschen angenehm. Das muß entscheiden! Denn die falschen Ringe werden doch das nicht können! – Nun, wen lieben zwei von euch am meisten? – Macht, sagt an!« Als alle drei schweigen, stellt er resignierend fest: »Jeder liebt sich selber nur am meisten? – O so seid ihr alle drei betrogene Betrüger! Eure Ringe sind alle drei nicht echt. Der echte Ring vermutlich ging verloren.« Dann gibt er ihnen doch noch folgenden Rat mit, der die Existenz eines echten Rings voraussetzt und sich daher von der zuvor ausgesprochenen Vermutung, daß keiner von ihnen diesen besitzt, unterscheidet: »Es eifre jeder seiner unbestochnen, von Vorurteilen freien Liebe nach! Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster Ergebenheit in Gott, zu Hilf'! Und wenn sich dann der Steine Kräfte bei euern Kindes-Kindeskindern äußern: So lad' ich über tausend tausend Jahre sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen als ich, und sprechen. Geht!«

Besser als durch diese Parabel lassen sich die Probleme der Religionstheologie kaum zur Sprache bringen. Freilich bezieht sie sich in erster Linie auf die drei großen monotheistischen Offenbarungsreligionen. Gerade für diese gilt, daß ihre Wahrheit nicht allein durch eine Berufung auf eine direkte (unmittelbare und in diesem Sinn übernatürliche) Offenbarung Gottes begründet werden kann. Das kommt in dem Gleichnis klar zum Ausdruck: Wenn jede Religion auf eine solche Offenbarung Gottes zurückgehen würde, müßten sie entweder nicht nur dem Anschein nach, sondern in Wirklichkeit gleich sein oder jede hätte das Recht, sich als die wahre zu betrachten. Allerdings zeigt sich gerade hier eine entscheidende Schwachstelle der Parabel: Von Gott ist nicht anzunehmen, daß er als Vater seine Söhne (bzw. Töchter) absichtlich in die Irre schickt und ihnen drei Religionen als gleichwertig gibt, die in Wirklichkeit nicht gleichwertig sind; noch dazu jedem einzeln, so daß die anderen es nicht wissen können und alle drei mit Recht ihre Religion für die wahre halten. Damit hätte Gott die Verantwortung für den Konflikt. Dieser wäre von Gott vorprogrammiert und unlösbar, weil alle sich auf ihn berufen könnten. Wenn man die nötige Korrektur an dem Gleichnis vornehmen wollte, müßte sie so lauten: Der Vater hat den echten Ring (= die wahre Religion) direkt keinem seiner Söhne überreicht (= es gibt keine unmittelbare, nicht anzweifelhafte Offenbarung Gottes), noch weniger hat er unechte Ringe an die beiden anderen gegeben; sonst wäre er der, der aus seinen Söhnen »betrogene Betrüger« macht. Den Ring müssen alle drei Söhne mit den vom Vater erhaltenen Fähigkeiten und Materialien selbst gestalten, sie erhalten ihn nicht fertig überreicht – auch keine genaue Anweisung, wie er auszusehen hat.

Lessing hat also in der Sache recht, wenn er Nathan sagen läßt: Die Religionen gründen auf Geschichte. Allerdings handelt es sich dabei nicht um die Geschichten von Offenbarungen, denen einfach geglaubt werden muß, sondern um menschliche Praxis-Geschichten, die gedeutet werden. Religionen sind von Gott ermöglichte, aber nicht von ihm gemachte – und daher verschieden gute – menschliche Deutungen des Lebens in seinem Woher und Wohin, die auf Erfahrungen und den bisherigen Deutungen dieser Erfahrungen beruhen und wieder zur Praxis führen. Offenbarung Gottes kann dann nur heißen, daß Gott durch Menschen neue Erfahrungen ermöglicht – eine neue Praxis

mit-menschlichen Lebens in Gang setzt – und/oder durch auf sein Wirken zurückgehende Erkenntnis – die aber menschlich bleibt – eine bessere Deutung schenkt.⁵³

Das bedeutet aber keinesfalls, daß die Wahrheit der Religionen vom Menschen nicht erkannt werden kann. Um überhaupt etwas an sich erkennen und vom Schein unterscheiden zu können, muß der Mensch bei sich eine vorrationale Gewißheit über das eigene Sein annehmen, die er im (direkten) Selbstbewußtsein auch erfährt, ohne sie reflex einholen und sichern zu können.⁵⁴ In dieser erkennt er sich unmittelbar als auf andere und anderes angewiesen und damit auf einen ihn und die anderen übersteigenden Grund verwiesen. Damit steht er vor der Gottesfrage, aus der allein er aber keine Antwort ableiten kann, wie es eine idealistische Theologie durch einen transzendentalen Gottesaufweis versuchte.⁵⁵ Der Mensch ist vielmehr auf die Erfahrungen einer seinem Sein entsprechenden Praxis angewiesen, um sich selbst auch in religiöser Hinsicht richtig deuten zu können; wobei diese Deutung selbst nochmals begrenzt und von vielen subjektiven und intersubjektiven Faktoren abhängig ist und daher auch teilweise irrig sein kann.

Die Entstehung von Religionen ist also ein geschichtlicher Vorgang, abhängig von der Gestaltung des mitmenschlichen Lebens und sehr komplex sowie schwierig in dessen Deutung (die dann wieder auf die Praxis zurückwirkt). Aber es gibt eine vorrationale Vollzugsgewißheit im Menschen, die allerdings ihrerseits durch Begegnung geweckt werden muß. Mit dieser unmittelbaren Gewißheit seines Ur-Gewissens kann der Mensch erkennen, welche Lebensformen seinem Wesen mehr entsprechen und welche weniger. Diese Erkenntnis kann er mühsam in Deutungen reflektieren und intersubjektiv vermitteln. Weil eine Weckung nötig ist, kann er nur leise ahnen, wenn seine religiös gedeutete und darin begründete Lebenspraxis seinem Wesen noch nicht ganz entspricht (auch das nur, sofern er sich nicht eigenmächtig der Wahrheit verschließt, sondern auf der Suche nach ihr ist). Er wird im Normalfall auf Begegnung mit anderen religiösen Lebensformen angewiesen sein, um ein Defizit seiner eigenen überhaupt erkennen zu können. Nur besonders begabte (begnadete) Menschen werden aus ihrem Gespür für solche Mängel eine menschlichere Praxis anstoßen und damit auch eine bessere religiöse Deutung ermöglichen bzw. selbst geben können. Sie sind Anführer oder Erneuerer von Religionen.

Eine besonders schwierige Frage ist bei dieser geschichtlichen Sicht der Religion, ob der Mensch die relativ größte Wahrheit einer oder seiner Religion erkennen kann, ohne alle »ausprobiert« zu haben. Wenn man keine direkte (unmittelbare) Offenbarung Gottes voraussetzt und auch kein transzendentes Vorwissen um Gott und die richtige Beziehung zu ihm annimmt, bleibt dafür nur eine Möglichkeit: Daß Menschen in einer bestimmten interpersonalen Praxis und deren Deutung (mit ihrer Rückwirkung auf das Handeln) die Erfahrung von einer zumindest anfanghaften Erfüllung ihrer tiefsten

⁵³ Vgl. dazu ausführlich P. WEIß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 321-397.

⁵⁴ Vgl. ebd., 193-208.

⁵⁵ Zur Kritik an dieser idealistischen – auch die Transzendenz Gottes ungewollt letztlich aufhebenden – Theologie bei K. Rahner und anderen modernen Theologen vgl. ebd., 235-274.

Sehnsucht – von einem »Leben in Fülle«⁵⁶ – machen, das sie in seinem Wesen – nicht in seiner Entfaltung – im vorrationalen Ur-Gewissen als ihrem Wesen ganz entsprechend erkennen. Freilich sind hier Täuschungen möglich. Außerdem ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß andere Religionen auch dann noch in bestimmten Teilaspekten eine bessere Praxis oder eine korrektere Deutung haben. Daher sind auch bei der ehrlichen Überzeugung von der relativen Überlegenheit der eigenen Religion der Dialog und die Bereitschaft zur Verbesserung derselben nötig.

Die Wahrheit einer Religion läßt sich also nicht beweisen, auch nicht aufweisen durch ein allgemein vorhandenes Vorwissen, sondern erweist sich an einer und durch eine bestimmte Glaubenspraxis, die intersubjektiv sein muß, weil der Mensch ein relationales Wesen ist.⁵⁷ Auch Lessing spricht von einem solchen Erweis. Es ist auffallend, daß sein Kriterium dafür die prinzipiell universale Liebe ist, auch die zu Gegnern und Feinden. Man könnte fragen, woher er diesen Maßstab hat? Nur weil er selbst eben doch ein Christ ist? Er jedenfalls versteht ihn als allgemeingültig, also mit dem Wesen des Menschen gegeben. Allerdings müßte Lessing noch den Zusammenhang dieser horizontalen Dimension des Menschseins mit der vertikalen (religiösen) deutlich machen: Nur in einem (Vorschuß an) Vertrauen auf den Grund seines Daseins kann der schlechthin abhängige (kontingente) Mensch der Versuchung widerstehen, sich und seinen Beziehungen selbst ihren Wert zu geben und sich damit über die anderen zu stellen.⁵⁸ Außerdem setzt es bereits die Hoffnung oder die Gewißheit des Glaubens voraus, anzunehmen, daß jeder Mensch dieses Kriterium als wahr erkennen kann, zumindest dann, wenn er entsprechende Erfahrungen machen darf. Gemeinden gläubiger Menschen, in denen diese universale Liebe gelebt und bezeugt wird, wären demnach der vorrangige Ort der Glaubenspraxis, an der sich das Christentum als wahr erweisen könnte.⁵⁹ Mit den Worten Jesu im Evangelium: »Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.«⁶⁰

Wenn die Pluralistische Religionstheologie vorweg behauptet, daß alle oder zumindest alle großen Religionen gleich wahr und heilswirksam sind, macht sie denselben Fehler wie der Vater in der »Ringparabel« Lessings: Sie erklärt diese Religionen alle für wahr, obwohl sie in wichtigen Dimensionen wesentlich verschieden sind. Wenn sie wirklich im wesentlichen gleich wahr wären, müßten sie ohne größere Schwierigkeiten zueinander finden und sich zusammenschließen können; außer wenn jede aus Stolz behauptet, die einzige zu sein. Damit sagt die Pluralistische Religionstheologie – im Gleichnis gesprochen – zu den Religionen: »Ihr habt alle den echten Ring.« Sie handelt dabei nur

⁵⁶ Vgl. Joh 10, 10.

⁵⁷ Vgl. zu diesem Paradigmenwechsel P. WEB, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 441-503.

⁵⁸ Vgl. dazu W. C. SMITH, »Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen«, in: R. BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung*, 156-174, 161: »Die verschiedenen religiösen Systeme der Welt sind keine elaborierten Spielereien, die der menschlichen Geschichte als Kuriositäten aufgepfropft sind. Sie sind vielmehr die grundlegendsten Versuche, Mensch zu sein.« Dabei wird Glaube primär als Praxis, als »fides qua creditur« verstanden (vgl. A. GRÜNSCHLOß, »Ein Religionswissenschaftler auf dem Weg zur ›Welt-Theologie‹. Einleitung zu Wilfred C. Smith, Menschlicher Glaube – Das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen«, in: R. BERNHARDT [Hg.], *Horizontüberschreitung*, 151-155, 152).

⁵⁹ Vgl. P. WEB, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 619-708.

⁶⁰ Joh 13, 35.

insofern besser als der Vater in der Parabel, als sie das nicht jeder Religion einzeln sagt, sondern öffentlich allen zugleich. Dennoch sieht sie damit alle Religionen als von ihrer ungenügenden Erkenntnis getäuschte und in diesem Sinn »betrogene Betrüger« an, wenn diese daran festhalten wollen, daß sie in ihrer derzeitigen Gestalt nicht gleich wahr sind, und jede überzeugt ist, für die Wahrheit der eigenen gute – wenn auch noch nicht genügend kritisch hinterfragte – Gründe zu haben. Der schmerzliche Konflikt zwischen den Religionen wird damit nicht behoben, sondern künstlich überspielt. Die atheistische Position ist da ehrlicher, wenn sie mit den Worten des Richters in der Parabel zu allen Religionen sagt: »Eure Ringe sind alle ... nicht echt. Der echte Ring vermutlich ging verloren.« Auch wenn sie damit meint (wie hier wohl auch der Richter), daß es einen echten Ring nie gegeben hat und gar nicht geben kann.

Daher sollten wir den abschließenden Rat des Richters im Gleichnis, wo dieser dann doch mit der Existenz eines echten Rings rechnet, als bessere und weiterführende Lösung ansehen: Welche der Religionen insgesamt (relativ) der Wahrheit am nächsten kommt (mehr ist für uns Menschen mit unserem begrenzten Horizont, der erst mühsam geschichtlich eingeholt werden muß, nicht möglich), kann sich nur an der und durch die Praxis erweisen, die im Licht der vorrationalen Vollzugsgewißheit als dem menschlichen Sein entsprechend erkannt werden kann. Die Wahrheit bewährt sich.⁶¹ Wenn sich die Religionen auf diesen »Wetteifer« einlassen, gibt es zwischen ihnen keinen Kampf, sondern ein gemeinsames Ringen um die größere Wahrheit, in der sie voneinander lernen können.⁶² Es wäre zu billig und würde der Wahrheit und der menschlichen Entwicklung nicht dienen, diese Auseinandersetzung zwischen den Religionen einfach so zu umgehen, daß man sie alle von vornherein als gleich wahr erklärt. Auch die Christen sind dann allerdings herausgefordert, ihren Glauben nicht einfach mit der Berufung auf eine direkte (unmittelbare und in diesem Sinn übernatürliche) Offenbarung zu begründen, der auf Grund ihres göttlichen Ursprungs einfach zu glauben sei, sondern ihn durch ihre Praxis als wahr zu erweisen. Gerade sie, die sich nicht auf die Lehre von Propheten und/oder heilige Schriften, sondern letztlich auf das Leben und Wirken Jesu Christi und damit auf eine bestimmte (inter)personale Praxis berufen, sollten selbst diese neue Praxis leben und dadurch von ihrer Wahrheit Zeugnis geben.⁶³

⁶¹ Vgl. zu diesem biblischen Wahrheitsbegriff Th. SCHNEIDER, »Orthodoxie« und »Orthopraxie«. Überlegungen zur Struktur des christlichen Glaubens», in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 81 (1972) 140-152, 146.

⁶² Um ein Beispiel zu geben: Auch das Christentum kann vom Islam lernen, die von ihm weitgehend vergessene Transzendenz Gottes wieder ernst zu nehmen. Diese gilt dann auch für den Menschen Jesus Christus. Das weit verbreitete monophysitische Mißverständnis Jesu Christi führt außerdem bei vielen Christen zu einer Zwei- bzw. Dreigötterlehre, welche der Islam mit Recht kritisiert. Vgl. dazu P. WEß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, 433f, 357-364 und 474-478.

⁶³ Vielleicht könnte man in einem vereinfachten Schema folgende Unterscheidung machen: Die östlichen Religionen wollen unter Berufung auf heilige Schriften und die Einsichten ihrer Stifter die bestehende geschichtliche Wirklichkeit religiös deuten bzw. zeigen, wie man ihr entkommt, ohne daß sie dabei an die Möglichkeit einer Veränderung der mitmenschlichen Praxis denken, die wieder ein anderes Menschen- und Gottesbild und damit eine neue Deutung des Lebens mit sich brächte. Die Offenbarungsreligionen hingegen wollen die Praxis ändern und damit auch eine bessere religiöse Deutung des Lebens bewahrheiten bzw. in die Praxis umsetzen. Das Judentum beruft sich dabei auf das von den Propheten gedeutete und in der Bibel festgehaltene Wirken Gottes in der Geschichte seines Volkes. Der Islam beruft sich auf den Koran als eine direkte Mitteilung Gottes an seinen Propheten Muhammad. Diese beiden Religionen wollen ihre Praxis in der Einheit von Volk und Religion bzw. Gesellschaft und Religion verwirklichen. Das

Nach dem Verständnis des Neuen Testaments hat auch Jesus von seinen Jüngerinnen und Jüngern nicht unter Berufung auf seine göttliche Sendung (an die auch er geglaubt hat) verlangt, seine Botschaft unkritisch anzunehmen, sondern gesagt: »Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche.«⁶⁴

Summary

The »Pluralistic Theology of Religions« has committed itself to refuting any claim to absolute validity or superiority that might be held by any religion and contends that at least the great religions of the world are equal in rank. This is considered to be conducive to promoting peace and dialogue among them. This is justified in so far as it does not allow any religion to raise claims to superiority by appealing to a revelation of God that has simply got to be believed.

The basic idea of this self-defined Pluralism of religions, however, is not really justified by positive arguments; rather it is based on a negative and simplificatory criticism of the opposing positions (Exclusivism and Inclusivism). Thus it becomes obvious that the Pluralistic Theology of Religions has made the same mistake as the father in the parable of the rings in Lessing's »Nathan the Wise«, simply declaring things that are essentially different to be equal in value, in order not to cause offence. In this way, however, the conflict is not resolved but merely covered up. The judge's advice in Lessing's parable is more to the point: the greater truth of a religion – which does not imply that it is totally perfect in all respects – can only and indeed must be revealed in practical life. This is exactly what Christians are expected to do since they not only derive their faith from prophets and holy scriptures but from the life and conduct of Jesus Christ (c.f. John 7,17).

Christentum beruft sich vor allem auf das Leben und Wirken Jesu Christi, einer Person, und will – in seiner Idealform! – die Wahrheit seiner Botschaft durch die – von ihm mit seinen Jüngern in Gang gesetzte – gemeinsame Praxis von Freiwilligen innerhalb der Völker bzw. der Gesellschaft und das damit verbundene Zeugnis erweisen. Daher sollten gerade die Christen das Schwergewicht auf ihre Praxis legen und die Mission als dieses Zeugnis verstehen. Vgl. dazu M. SECKLER, »Der Begriff der Offenbarung«, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* 2., hg. von W. KERN / H.J. POTTMEYER / M. SECKLER, Freiburg 1985, 60-83, 63: »Das Neue Testament deutet zusammenfassend das ganze Heilsgeschehen als die Epiphanie des Gerichts und der Gnade Gottes: ... Kennzeichnend für dieses *epiphanische Offenbarungsmodell* ist, daß nicht die theoretische Belehrung oder die Enthüllung von verborgener Wahrheit die Substanz der Sache ausmacht, sondern der geschichtliche Durchbruch des Heilsgeschehens selbst. So geht es auch in den Offenbarungen des Da-seins Gottes nicht um Existenzbehauptungen, sondern um die Erfahrung der lebendigen Gegenwart dessen, der große Dinge tut.«

⁶⁴ Joh 7, 17.

HEINRICH DUMOULIN SJ 1905–1995

Am 21. Juli 1995 verstarb wenige Monate nach Vollendung seines 90. Lebensjahres in Tokyo P. Heinrich Dumoulin SJ. Geboren am 31. Mai 1905 in Wevelinghoven bei Neuß, fand er, wie er selbst in einem kurzen, 1980 verfaßten Lebensbericht schrieb, seinen Weg in die Gesellschaft Jesu durch seine Mitgliedschaft in der katholischen Schülerbewegung Neudeutschland. Er trat am 15. September 1924 in den Orden ein und machte seine Studien weitgehend im Ausland. Nach seiner Priesterweihe am 27. August 1933 studierte er im Hinblick auf seine spätere Tätigkeit in Japan für einige Zeit am Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin.

Seit dem 12. Oktober 1935 lebte Dumoulin fast 60 Jahre in Japan. Er setzte zunächst seine Studien in japanischer Religionsgeschichte an der Kaiserlichen Universität Tokyo fort und wurde dort auch 1946 als einer der wenigen Ausländer mit einer Arbeit über Kamo Mabuchi promoviert. Seit 1941 war er dann bis zu seiner Emeritierung Professor für Religionsgeschichte und -philosophie an der Sophia-Universität in Tokyo. In seinem Lebensbericht erwähnt er freilich auch, daß er in der Zeit von 1940 bis 1968 vor allem auch als Spiritual und Leiter der Marianischen Kongregation tätig war und seine wissenschaftliche Tätigkeit mehrfach durch ordensinterne Aufgaben unterbrochen wurde.

Diese Unterbrechung ist aus verschiedenen Gründen erwähnenswert: Einmal lenkt sie den Blick auf eine Seite im Leben Heinrich Dumoulins, die sonst in der Beachtung seines wissenschaftlichen Werkes eher übersehen wird, nämlich seine langjährige geistliche Führung und Unterweisung. Diese führte ihrerseits zu einer Reihe religionsphilosophischer Bücher, die nicht aus dem Japanischen übersetzt wurden, aber eine hohe Auflagenzahl hatten. Sie sensibilisierten Dumoulin aber zugleich in hohem Maße für die fremdreligiösen Erfahrungen im Buddhismus. Schließlich brachte Anfang der fünfziger Jahre eine Reise nach Deutschland, die mit der Teilnahme an einem Weltkongreß der Marianischen Kongregation verbunden war, den eigentlichen Durchbruch zur Arbeit am Zen-Buddhismus, durch die Heinrich Dumoulin dann weltweit bekannt wurde.

1959 erschien sein erstes Buch »Zen – Geschichte und Gestalt«, in dem er abschließend die Zenerfahrung als eine Gestalt natürlicher Mystik deutete – eine Deutung, die er später nicht mehr in dieser Deutlichkeit vorlegte. Obwohl Dumoulin selbst keine Zenübungen mitgemacht hat, waren seine Forschungen sehr geprägt vom Umgang mit Erfahrenen. Im eigenen Orden lebte Hugo Enomiya-Lassalle in seiner Nähe; es gesellten sich andere wie William Johnston und Kakichi Kadowaki hinzu. Wissenschaftliche Gesprächspartner in Japan waren u. a. D.T. Suzuki und Hajime Nakamura – Namen, die auch in seinem letzten, wenige Wochen vor seinem Tod erschienenen Buch »Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt« (Mainz 1995) erneut auftauchen. Zu diesem Buch steuerte Dietrich von Seckel, ein anderer Freund, die illustrierenden Bildtafeln zur buddhistischen Symbolik und Ikonographie bei. Für Heinrich Dumoulin wurde der Buddhismus nicht zuletzt aufgrund seines Umgangs mit Buddhajüngern in Asien, nicht nur in Japan, sondern auch in Indien, Vietnam, Birma und Thailand, zu einer großen Suchbewegung nach dem Transzendenten,

dem Heil- und Sinnschenkenden, kurz: der Vollendung. Der Buddhismus war für ihn stets eine der großen Weltreligionen.

Dumoulins bedeutendstes Werk ist sein zweibändiges auf Deutsch und Englisch 1985/86 erschienenes Werk zur Geschichte des Zen-Buddhismus. Es wird für eine lange Zeit ein Standardwerk bleiben. Kleinere einführende Werke wie »Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus« (1976) oder »Begegnung mit dem Buddhismus« (erstmalig 1978) gehören zum Rahmenwerk. In den interreligiös-theologischen Diskurs hat Dumoulin nur noch zögerlich eingegriffen, obwohl die Fragen nach der Personhaftigkeit Gottes wie umgekehrt dem Personsein des Menschen ihn bis zu seinem Tode begleitet haben. Die Ahnung von Gott als einem Mehr als Person hat er nicht zuletzt in den religiös-kultischen Vollzügen wie auch den Phänomenen des Gebets im Buddhismus wahrgenommen. Am Ende waren es drei Leitfäden, die sich für Dumoulin durch die buddhistische Spiritualität ziehen: das Streben nach Transzendenz, der kenotische Wesenszug und das Ideal der Bodhisattva-Gesinnung, die von der Weisheit der Einsicht in das erlösende Mitleiden weiterführt.

Heinrich Dumoulin gehörte zu den Gründern des Nanzan-Instituts für Religion und Kultur in Nagoya, wie er auch dem an der Sophia-Universität eingerichteten Institut für Fernöstliche Studien von 1969 bis 1976 vorstand. Letzteres ehrte ihn 1988 mit einem Symposium. Dem war als Ehrung eine Festschrift mit dem Titel »Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube« (1985) vorausgegangen. Die Universität Würzburg verlieh Dumoulin nicht zuletzt im Hinblick auf seine beratenden Tätigkeiten während und nach dem 2. Vatikanischen Konzil 1970 den theologischen Ehrendoktor.

In gewissem Sinne hat das Lebenswerk Heinrich Dumoulin selbst am Ende zu dem geführt, was er am Schluß seines letzten Buches im Grunde auch als seine eigene Lebenseinsicht formuliert hat, nämlich »daß der Begnadete seine eigene Existenz und alle Wirklichkeit dankbar annimmt und weiß: Alles, so wie es ist, ist gut.«

Hans Waldenfels

#320 THEOLOGISCHE EXAMENSARBEITEN
ZUR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
IM AKADEMISCHEN JAHR 1994/95

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)

Siedlarz, Jan:

Das Verhältnis von Kirche und Staat im kommunistischen Polen (1945–1989)
(Dissertation, Prof. Rauscher, Februar 1995)

BAMBERG/OTTO-FRIEDRICH-UNIVERSITÄT BAMBERG

Nwaigbo, Ferdinand:

Church as a Communion: An African Christian Perspective. A Theology of the Local Church in the Teaching of the Second Vatican Council.
(Dissertation, Prof. Kraus, Juli 1995)

Weber, Franz:

Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: Eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz.

(Habilitation, Prof. Fuchs)

BOCHUM/RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

Giegel, Georg:

Apartheid in Südafrika – eine Herausforderung an die Kirchen.

(Dissertation, Prof. Stegmann, in Bearbeitung)

Heller, Christian:

»In keinem anderen Namen Heil?« Die pluralistische Theologie der Religion in der Diskussion dargestellt am Beispiel von John Hick und Paul F. Knitter.

(Diplomarbeit, Prof. Pottmeyer, Januar 1995)

Kaulig, Ludger:

»Die wahre Religion«. Kriterien zwischen Polemik und Dialog.

(Dissertation, Prof. Pottmeyer, in Bearbeitung)

Langhorst, Peter:

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

(Dissertation, Prof. Stegmann, Juli 1995)

BONN/RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

Amu, Boniface:

Religion and religious Experience in Igbo Culture and Christian-Faith Experience.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Berckenbrock, Volney:

Die Erfahrung der Orixas. Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, Januar 1995)

Bey, Horst von der:

Vom kolonialen Gottesexport zur befreienden Mission. Eine franziskanisch orientierte Theologie einer inkulturierten Evangelisierung.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Fuchs, Brigitte:

Eigener Glaube – Fremder Glaube. Reflexionen zu einer Theologie der Begegnung in einer pluralistischen Gesellschaft.

(Habilitation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Fuhrmann, Michael:

Das Menschenbild bei Watsuji Tetsuro in religionsphilosophischer Erörterung.

(Diplomarbeit, Prof. Waldenfels, April 1995)

Hintersteiner, Norbert:

Theologische Tradition zwischen Kontextualisierung und Universalisierung. Traditionsdiskurs als interkulturelle Verständigung.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Huber-Rudolf, Barbara:

Vom Gottesstaat in die Religionsfreiheit. Beobachtungen zur Reformfähigkeit der Muslime in Europa.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, Juni 1995)

Nieswandt, Reiner:

Streit um Abrahams Erbe. Eine religionstheologische Analyse der modernen Auseinandersetzung um Israel/Palästina und ihrer traditionellen Vorraussetzungen.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

Okorie, Cletus:

Priesthood in Igbo Traditional Religion and its Significance for the Christian Priesthood in Igboland.

(Dissertation, Prof. Waldenfels, in Bearbeitung)

EICHSTÄTT/KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT

Wendel, Bert:

Römische Liturgie und Inkulturation. Zur Interpretation von SC 37–40 in der Instruktion »Varietates legitimae« vom 25. Januar 1994.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Maas-Ewerd, in Bearbeitung)

FRANKFURT/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE ST. GEORGEN

Becker, Michael:

Dein Reich komme – wie im Himmel so auf Erden! Die Botschaft vom Reich Gottes in der Theologie der Befreiung von Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff.

(Diplomarbeit, Prof. Schneider, Oktober 1994)

Lah, Peter:

Die Gründungen der Jesuitenkollegien zur Lebenszeit des Ignatius von Loyola (bis 1556). Prinzipien, Ziele und Methoden im Spiegel der Briefe des Generaloberen.

(Diplomarbeit, Prof. Sievernich, Juni 1995)

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)

Osuchukwu, Peter:

The Spirit of Umunna and the Development of Small Christian Communities (SCCs) in Igboland.

(Dissertation, Prof. Bertsch, Februar 1995)

Rambatoson, Raymond:

Eglise et décolonisation en Afrique Française et à Madagascar sur base de la lettre des évêques malgaches du 13 novembre 1953.

(Diplomarbeit, Prof. Schatz, Februar 1995)

Scherer, Anja:

Neue Wege in der Theologie der Religionen. Einordnung Raimundo Panikkars in die Pluralistische Religionstheologie.

(Diplomarbeit, Prof. Kehl, Juli 1995)

Thannipilly, Josef:

Die Bedeutung Ernst Hanxledens (Arnos Pathiri) für die Kirche Keralas in Geschichte und Gegenwart.

(Dissertation, Prof. Sievernich, in Bearbeitung)

FREIBURG/ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT FREIBURG

Burger, Christina:

»... damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10, 10). Die heilende Kraft des Evangeliums am Beispiel der Fazenda da Esperanza in Brasilien.

(Diplomarbeit, Prof. Müller)

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)

Ndikumana, Denis:

La réception de l'ecclesiologie de communion du Concile Vatican II dans l'église du Burundi.

(Promotion, Prof. Walter, in Bearbeitung)

Plewnia, Clemens-Ansgar:

Mut zum Dialog in der Kirche. Traditionelle Werte afrikanischer Gesellschaften und ihre Relevanz für neue Dialogversuche in der Kirche. Dargestellt am Beispiel ghanaischer Ethnien.

(Diplomarbeit, Prof. Müller)

Tschirdewahn, Georg:

Die Bedeutung der »conscientização« in der brasilianischen Befreiungspädagogik und Befreiungspastoral, konkretisiert am Beispiel religiöser Lieder.

(Diplomarbeit, Prof. Müller)

FREIBURG (SCHWEIZ)/UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ

Badzé, Nduku Fessau:

L'apport des Eglises indépendantes du développement intégral de l'Afrique. Etude du cas de l'église kimbanguiste.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Bertsch-Kunz, Doris:

Friedenspädagogische Analyse zum Weltethos. Interreligiöse Anwendbarkeit der »Goldenen Regel«.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Bouzaidan, Pierre:

La communication sociale chrétienne dans un contexte islamique.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

Mbanzubugabo, Salomon:

Les églises de l'Afrique des Grands Lacs et les droits de l'homme. Etude du cas rwandais.

(Dissertation, 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)

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:

»Auspicious Coincidence«. Der feministisch-religionswissenschaftliche Ansatz der Buddhistin Rita M. Gross.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli)

Stoffel, Berno:

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

(Lizentiatsarbeit, Prof. Friedli)

Ders.:

Kulturanthropologische Umsetzung des Anomie-Begriffs. Indikatorenanalyse und Anwendung auf ethnisch-religiöse Konflikte.

(Dissertation, Prof. Friedli, in Bearbeitung)

GRAZ/KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ

König, Henrike:

Schamanistische Elemente im Zoroastrismus – vom Ursprung bis hin zur Staatsreligion.

(Diplomarbeit, Univ.Do. Hutter/Prof. Woschitz, Juni 1995)

Lang, Werner:

Berge als Orte religiöser Erfahrung. Eine religionsgeschichtliche Studie.

(Diplomarbeit, Prof. Woschitz, Oktober 1995)

Musil, Franz Xaver:

Baankóko básangakí ... Einige Elemente zu Recht, Moral, Metaphysik und Religion der Móngo mit besonderer Rücksicht auf Rites de Passage, Magie und Ahnenkult.

(Diplomarbeit, Prof. Woschitz, September 1995)

INNSBRUCK/LEOPOLD-FRANZENS-UNIVERSITÄT-INNSBRUCK

Correya, Augustin:

Heideggerian Seinsdenken and Advaita Vedànta of Sankara.

(Dissertation, Prof. Schmidinger, November 1994)

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, Januar 1995)

Nnamani, Amaluche:

The Trinitarian (Im)Passibility of God. An Inquiry into the Issue of Divine Suffering in the Classical, Modern Western and Third World Theologies.

(Dissertation, Prof. Kern, Januar 1995)

Nwosu, Chilegidem:

Traditional education of children in the Igbo family system (A challenge to the missionary/colonial educational system).

(Dissertation, Prof. Schaupp, Januar 1995)

Reus, Canals Manuel:

Affirmar a Dios para los Otros. Desarrollo critico del proyecto teológico de Helmut Peukert.

(Dissertation, Prof. Neufeld, Juli 1995)

Thayil, Joseph:

Child labour in India and the social Teaching of the Church.

(Dissertation, Prof. Rotter, November 1994)

LANTERSHOFEN/ÜBERDIÖZESANES STUDIENHAUS ST. LAMBERT

Heinz, Anton:

Geschichte der Katholischen Kirche in Rußland vom Regierungsantritt des Zaren Alexej Romanow (1645) bis zum Untergang der Sowjetunion (1992) unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der deutschen Kolonisten.

(Abschlußarbeit, Dr. Krasenbrink, November 1994)

LUZERN/HOCHSCHULE LUZERN

Schüepp, Susann:

»Der Schrei der Marias«. Marienfrömmigkeit im nordostbrasilianischen Kontext: Fallstudie mit Frauen einer Basisgemeinde.

(Diplomarbeit, Prof. Wiederkehr, Sommer 1995)

MÜNCHEN/UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Knoblauch, Klaus:

Bibelarbeit in der sogenannten »Dritten Welt« als Impuls für eine theologische Erwachsenenbildung. Eine kritische Auseinandersetzung mit hermeneutischen Konzeptionen der Bibelarbeit in Lateinamerika und deren Übertragbarkeit auf deutsche Verhältnisse.

(Diplomarbeit, Prof. Schulz, August 1994)

Sperrer, Ludwig:

Der Weg der Kirche in Südafrika in Geschichte und Gegenwart unter Berücksichtigung des Pastoralplanes der Südafrikanischen Bischofskonferenz: »Community Serving Humanity«.

(Diplomarbeit, Prof. Schulz)

MÜNSTER/PHIL.-THEOL. HOCHSCHULE DER FRANZISKANER UND KAPUZINER

Lindenthal, Harald:

Charles de Foucauld. Von Nazaret zur Mission.

(Diplomarbeit, Prof. Haas, Mai 1995)

MÜNSTER/WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

Amaya Farias, Fernando:

Misión cristiana a partir de la perspectiva de la inculturación.

(Dissertation, Prof. Collet, in Bearbeitung)

Angel, Hans Gerd:

Sozialethische Verkündigung durch kirchliche Hilfswerke.

(Habilitation, Prof. Furger, in Bearbeitung)

Arends, Michael:

Pädagogik der Unterdrückten und befreiungstheologische Bibelhermeneutik.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet)

Everding, Michael:

Where Hope and History Rhyme. Notwendigkeit und Ansätze für eine irische Befreiungstheologie vor dem Hintergrund des Nordirlandkonflikts.

(Diplomarbeit, Prof. Collet)

Heidemanns, Katja:

Missionswissenschaft in feministisch-theologischer Perspektive.

(Dissertation, Prof. Collet, in Bearbeitung)

Hoogen, Thomas:

Christianisierung als Bildertransport. Über das Zusammentreffen verschiedener Bilderwelten im Kontext missionarischer Motivation in Kenia.

(Diplomarbeit, Prof. Collet)

Koudissa, Jonas:

Afrikanische Politik unter christlichem Anspruch.

(Dissertation, Prof. Furger, in Bearbeitung)

Kupczik, Thomas:

Die vorrangige Option für die Ausgegrenzten als Herausforderung an die deutsche Ortskirche und Theologie.

(Dissertation, Prof. Collet, in Bearbeitung)

Kyule, John:

Inkulturation des Christentums angesichts des gesellschaftlichen Wandels.

(Dissertation, Prof. Collet, in Bearbeitung)

Mayer Martins, Monika:

Religiöse Bewegungen in Brasilien als Herausforderung für die katholische Kirche.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet)

Nóbrega de Lima, Degislando:

A Eclesiologia de Juan Luis Segundo e sua contribuição para uma nova evangelização da América Latina.

(Dissertation, Prof. Collet, in Bearbeitung)

Pohlmann, Matthias:

Das Inkulturationsverständnis in der Diskussion um »500 Jahre Lateinamerika«.

(Diplomarbeit, Prof. Collet)

Rottländer, Peter:

Ethische Kriterien der Beurteilung kirchlicher Hilfsprojekte.

(Habilitation, Prof. Furger, in Bearbeitung)

Stratmann, Klaus:

Die lateinamerikanische Rede von der Neuevangelisierung. Probleme und Perspektiven.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Collet)

Vasconcelos, Sergio S. Douets:

Em Busca do Próprio Poço: O Candomblé e o Desafio de uma Teologia Morena da Libertação.

(Dissertation, Prof. Collet, in Bearbeitung)

Viehöfer, Ursula:

Zur Jesuitenmission in Paraguay: Das Indigenabild der Missionare und sein Einfluß auf ihre Missionsmethoden – dargestellt am Beispiel Florian Paukes.

(Dissertation, Prof. Collet, in Bearbeitung)

Weckel, Ludger:

Theologie des Martyriums: ein Vergleich zwischen deutschsprachiger Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie.

(Dissertation, Prof. Collet, in Bearbeitung)

Wichitill, Reinhild:

Das Problem des Anderen und des Fremden. Überlegungen zur Erstbegegnung in der Franziskaner- und Jesuitenmission unter besonderer Berücksichtigung nachkonziliarer Dokumente der lateinamerikanischen Bischofskonferenz.

(Staatsexamensarbeit, Prof. Schmälzle, Februar 1995)

PASSAU/UNIVERSITÄT PASSAU

Mbachu, Hilary:

Abraham, offer your only beloved Son as Holocaust. Narrative-Inculturation Study of Gen 22, 1–19.

(Habilitation, Prof. Schwienhorst-Schönberger, in Bearbeitung)

REGENSBURG/UNIVERSITÄT REGENSBURG

Parapallil, George:

Progress and development. Towards a social pastoral in India.

(Dissertation, Prof. Baumgartner, März 1995)

SAARBRÜCKEN/UNIVERSITÄT DES SAARLANDES

Chong-Sok Choe:

Qi, ein religiöses Urwort in China. Von den Knocheninschriften bis zur heutigen Feng-shui-Praxis.

(Dissertation, Prof. Ohlig, Januar 1995)

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

Dori Wuwur, Henrikus:

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

(Dissertation, Prof. Rzepkowski, in Bearbeitung)

Häser, Bernhard:

Evangelisierung als paradigmatischer Entwurf. Die Theologie Leonardo Boffs als spezieller lateinamerikanischer Beitrag zur Theologie der Mission.

(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 auf den Philippinen.

(Dissertation, Prof. Müller, Dezember 1994)

Lau, John:

Die Samaria-Mission der johanneischen Gemeinde und ihre Begründung nach Joh 4, 27-42.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Porsch, März 1995)

Mansfield, Frank:

Passing over to the Stranger: Roman Catholic documentation on the question of migrants and refugees from Pius XII to John Paul II, with some missiological reflections in the presence of Muslims in Europe, and the challenge and opportunity which this presents for Divine Word Missionaries.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Müller, Oktober 1994)

Mucha, Vaclav:

Beitrag zur Inkulturation der christlichen Botschaft durch die Slawenmissionare, die heiligen Brüder Kyrill und Methodius.

(Diplomarbeit, Prof. Rivinius, April 1995)

Tefa Sa'u, Andreas:

Religiöse Vorstellungen als Lebens- und Handlungsorientierung bei dem Volk Dawan in West-Timor/Indonesien.

(Lizentiatsarbeit, Prof. Quack, in Bearbeitung)

Terembula, Tadeusz:

Die Anfänge des Christentums und der christlichen Theologie in Korea.
(Diplomarbeit, Prof. Rzepkowski, April 1995)

TRIER/UNIVERSITÄT TRIER

Diederichs, Paul:

Wahrheit und/oder Freiheit? Geschichts- und Gegenwartsverständnis der Religionsfreiheit in der kath. Kirche und im Islam – Perspektiven für den christlich-islamischen Dialog.
(Diplomarbeit, Prof. Reinhardt, Juli 1995)

Müller, Rainer-Matthias:

Die no-name-generation. Evangelisierung unter Jugendlichen in (post) moderner Gesellschaft.
(Diplomarbeit, Prof. Feilzer, Juni 1995)

Wettmann, Claus:

Der römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Dialog auf Weltebene unter besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungsproblematik.
(Diplomarbeit, Prof. Schützeichel, Juni 1995)

TÜBINGEN/EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT TÜBINGEN

Mukoma, Kambuyi Sebastian:

Basisgemeinden in Afrika. Die negro-afrikanische Ekklesiologie am Beispiel Zaire.
(Dissertation, Prof. Greinacher)

Obilor, John Iheanyichukwu:

The Doctrine of the Resurrection of the Dead and Igbo Belief in the »Reincarnation«. A Systematico-Theological Study.
(Dissertation, Prof. Greinacher)

VALLENDAR/PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE VALLENDAR

Diribe, Brendan:

Youth and Evangelisation in the Contemporary Nigerian Church.
(Dissertation, Prof. Leuninger, in Bearbeitung)

Okonkwo, Emmanuel:

Igbo Traditional Marriage and Christian Sacrament.

(Dissertation, Prof. Courth, in Bearbeitung)

Savariaradimai, Emmanuel:

Parish Community in South India. Between Influence of Hindu Culture and Challenge of Gospel.

(Dissertation, Prof. Leuninger, Oktober 1994)

WÜRZBURG/JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

Kochuparampil, Thomas:

Studie über Versöhnung im Christentum und im Islam.

(Dissertation, Prof. Ganoczy, in Bearbeitung)

Nnamdi, Reginald:

Kirche im Gestaltwandel Afrikas. Ein ekklesiologischer Versuch.

(Habilitation, Prof. Ganoczy, in Bearbeitung)

Weber, Paulus Thomas:

Menschen im Übergang. Eine phänomenologische Erhellung der Grundgeste des Christlichen.

(Dissertation, Prof. Ganoczy)

Kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff des Anderen in: *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, hg. von Edmund Arens (Quaestiones disputatae 156) Herder / Freiburg–Basel–Wien 1995; 208 S.

»Die im vorliegenden Band gesammelten Beiträge stellen sich den Aufgaben einer interkulturell aufmerksamen Theologie. Sie arbeiten heraus, daß und wie religiöse Traditionen und philosophisch-theologische Reflexionen in die anstehenden Diskussionen um interkulturelle Kommunikation und Anerkennung eingreifen und ihre eigenen Ressourcen darin einbringen können. Aus nordamerikanischer und afrikanischer, aus lateinamerikanischer und europäischer Perspektive zeigen die Autoren Potentiale auf, die die kommunikativ-religiöse Praxis der Erinnerung und der Verständigung, der Gemeinschaft und der Solidarität in unterschiedlichen kulturellen Kontexten bereithält, sowie Perspektiven, die sie zur Schaffung interkultureller Kommunikation, Kritik und Anerkennung bereitstellt« (7). Damit wird Helmut Peukert zu seinem 60. Geburtstag geehrt; seine Arbeiten sowie deren Rezeption werden abschließend in einer bibliographischen Übersicht dokumentiert.

Traditionen, Reflexionen, Potentiale, Perspektiven: diese Begriffe deuten auf zweierlei hin. Die sieben Beiträge unterscheiden sich nicht nur durch ihre geographische Herkunft, sondern vor allem dadurch, daß sie auf den verschiedenen Ebenen von Praxis und Theorie, von kritischer Reflexion und philosophischer Bereitstellung von Kriterien, von Modellen und dem Vergleich von Modellen anzusiedeln sind. Das könnte spannend sein, wenn nicht zugleich – und auch darauf deuten der aus dem Vorwort des Herausgebers zitierte Abschnitt und seine Begrifflichkeit hin – die Sprache der meisten Beiträge ein so eigener Code wäre, daß man über der Mühe der Decodierung in Gefahr geraten kann zu vergessen, um was es geht.

Es geht um die Aufgaben einer interkulturell aufmerksamen Theologie; es geht um die Anerkennung des Anderen. In welcher Beziehung stehen die Beiträge zu dieser Grundaufgabe? Unter dem Titel »Anamnetische Solidarität und afrikanisches Ahnendenken« macht BÉNÉZET BUJO den Unterschied zwischen afrikanischer Anamnese und der Erinnerungsarbeit der politischen Theologie europäischer Prägung klar. Diese räumt den Opfern der Geschichte Priorität ein. Die afrikanische Anamnese hingegen »gilt nicht nur der Vergangenheit, sondern auch den Gestaltern der noch nicht abgeschlossenen Geschichte der heutigen Generation« (35); und sie schließt die Leidensgeschichte keineswegs aus, läßt sich aber auch nicht darauf beschränken. Die Solidarität mit den Vorfahren und den noch lebenden Alten bezieht sich darauf, »das Leben in seiner Fülle zu retten, zu fördern und der kommenden Generation weiterzugeben.« (62)

Zeigt BUJO damit ein Stück Praxis interkulturell aufmerksamer Theologie, so leistet ROBERT J. SCHREITER in seinem Beitrag »Theorie und Praxis interkultureller Kommunikationskompetenz in der Theologie« ein Stück Theorie, das sowohl für die Praxis hilfreich ist als auch für die Fragen an die anderen Beiträge zu einer Theorie interkulturell aufmerksamer Theologie. Es geht ihm darum, Richtungen aufzuzeigen, die die theologische

Forschung einschlagen könnte und die vielleicht dazu beitragen, die Theoriebildung der interkulturellen Theologie, die sich noch im Frühstadium befindet, zu bündeln. Dafür untersucht er fünf Bereiche in der interkulturellen Theoriebildung. Im Zusammenhang der Begrifflichkeit stellt er den Begriff der interkulturellen Kommunikationskompetenz vor und zeigt, daß die Fragen, die sich daraus für die Theologie ergeben, ein fruchtbares Nachdenken über entsprechende Begriffe wie Universalität und Katholizität, befreiende Praxis und Solidarität eröffnen. Bei der Untersuchung interkultureller Kommunikationskompetenz wird die Frage der Beziehung zwischen den Gesprächsteilnehmern, also der soziale Charakter der Kommunikationskompetenz besonders betont; und bei diesem Schwerpunkt erkennt SCHREITER die theologische Analogie darin, daß größere Aufmerksamkeit als bisher auf den Rezeptionsprozeß zu richten ist. Was die Rolle der Kultur angeht, insbesondere die Spannung zwischen der Befürwortung kulturübergreifender Generalisierungen und dem kulturspezifischen Ansatz, so steht die Theologie noch am Anfang der Erkenntnis, daß das Ernstnehmen der Kultur ein Achten auf das Gleichgewicht in dieser Spannung bedeutet. Auf der Ebene der Methoden zur Gewinnung interkultureller Kommunikationskompetenz geht es besonders um einen Prozeß des Aushandelns kultureller Identität. Das würde für die Theologie bedeuten, daß nicht nur die Identität des Empfängers, sondern auch die des Senders der Evangelisierung Veränderungen unterworfen ist. Auf der Ebene der Methodologie der Forschung ist die Frage bestimmend, ob von der Beobachtung oder von einer ausgearbeiteten Theorie ausgegangen werden soll; daran erinnert in der Theologie die Debatte um die Rolle der Erfahrung, die stärker in Betracht gezogen werden muß. Die Grundannahmen bei den Theorien interkultureller Kommunikation, die SCHREITER als letztes untersucht, unterscheiden sich danach, ob diese Theorien einem mehr subjektivistischen oder eher einem objektivistischen Ansatz gehorchen. Objektivistische Zugänge streben nach Generalisierungen, während subjektivistische Zugänge die kulturelle Varianz betonen, die sie ideographisch beschreiben. »Es erscheint offensichtlich, daß das Entstehen einer genuin interkulturellen Theologie sehr wahrscheinlich einer strategischen Wende hin zu subjektivistischen Zugängen bedarf, um jene Intersubjektivität zu errichten, auf die jede Objektivität aufzubauen hat« (28).

Der Beitrag von BUJO exemplifiziert in gewisser Weise den subjektivistischen Ansatz, während die fünf folgenden Beiträge SCHREITER Recht geben, wenn er der interkulturellen Theologie bescheinigt, daß sie einer Wende zu subjektivistischen Zugängen bedarf. Es handelt sich insgesamt um Beiträge zur Theorie einer interkulturellaufmerksamen Theologie, wobei es einmal um die Kritik solcher Theologie geht und die anderen Male um meta-theoretische Überlegungen, deren Relevanz für eine interkulturelle Theologie unterschiedlich klar zu Tage liegt. Am deutlichsten sieht sie vielleicht noch bei ENRIQUE DUSSEL, der – in Fortsetzung des Gesprächs mit Karl-Otto Apel – die Priorität nachweist, die der Ethik der Befreiung im Verhältnis zur Diskursethik zukommt, und auf Fragen nach seinem philosophischen Hintergrund eingeht. Seine Klarstellungen beziehen sich hier vor allem auf Lévinas und Marx. Besonders ausführlich geht DUSSEL auf Lévinas ein. Dessen These von der Ethik, die jenseits der Ontologie anzusiedeln ist, weil sich der Andere jenseits des Seins befindet, wird als Grundthese der Philosophie der Befreiung ausgesagt; sie sichert die Vorgängigkeit des Anderen und seiner Anerkennung vor jeder Argumentation, auch vor dem Prozeß der Transzendentalisierung und Begründung in der Diskursethik.

Gerade weil DUSSEL mit seiner Bezugnahme auf Lévinas von der Priorität der Befreiungsethik zu überzeugen vermag und weil hier Lévinas' entscheidende Bedeutung für die Befreiungsphilosophie klar wird, wäre eine gründlichere Auseinandersetzung mit seinem Denken sowohl dessen Originalität angemessen als auch wünschenswert, um die Kreativität der Philosophie der Befreiung zu zeigen, die ja das Denken von Lévinas nicht »subsumiert« haben kann, sondern sich in einer »asymmetrisch-diachronen Kommunikation« mit ihm weiterentwickelt. Wo DUSSEL übrigens eben diese Kommunikation als charakteristisch für die Ethik der Befreiung im Unterschied zur Diskursethik mit ihrer symmetrisch-synchronen Kommunikation herausstellt, fällt eine formale Vereinfachung der Relation auf, die der Gefahr der »Submission« kaum entgeht. Da heißt es: »Wenn Kommunikation oder Gerechtigkeit als Endpunkte eines Prozesses verstanden werden, der seinen Ausgang bei der Asymmetrie-Diachronie nimmt, werden beide in einer vertikalen Relation konstituiert – dies ist die bantu-afrikanische, ägyptische, mesopotamische, semitische Position: von unten nach oben«. DUSSEL schließt seinen Beitrag nicht, ohne sich auf eine konkrete Interpellation der Armen zu beziehen und damit ansatzweise »jene Intersubjektivität zu errichten, auf die jede Objektivität aufzubauen hat« (SCHREITER, 28). Dabei fällt auf, daß DUSSEL in einer Fußnote auf einen von ihm 1990 verfaßten prophetischen Aufsatz hinweist, dessen besonderer Inhalt 1987 von Carlos Lenkersdorf in einem internationalen Seminar vorgetragen wurde, an dem auch DUSSEL teilnahm (C. Lenkersdorf: »Theologie von Minderheiten innerhalb der Dritten Welt – Das Beispiel der Indianer in Lateinamerika«, in: Ev. Missionswerk (Hg.), *Theologie als konziliarer Prozeß*, Hamburg 1988).

THOMAS PRÖPPER trägt zur Theoriebildung einer interkulturell aufmerksamen Theologie insofern bei, als es sein »Ziel ist, vom Prinzip der Autonomie zur Idee der Solidarität zu gelangen« (95). Bei seiner Option für einen autonomen Ansatz der Ethik geht es ihm, in der Nachfolge Kants, um eine Vertiefung der Autonomiefrage in der Weise, daß der Autonomiegedanke als nicht dem Dialogprinzip entgegengesetzt, nicht im Sinne eines monadischen Subjektivismus zu verstehen ist, sondern als »Selbstverpflichtung der Freiheit«, welche »die Anerkennung des Anderen in der Unbedingtheit seiner Freiheit und somit auch die Freilassung in seine ursprüngliche Andersheit fordert« (101). Nach den transzendentalphilosophischen Ausführungen zu einer autonomen Ethik weist PRÖPPER auf Grundprobleme hin, »bei denen die Angewiesenheit des ethischen Daseins auf die Sinnvorgabe des Glaubens deutlich hervortritt« (106), und gelangt zu der Forderung an Theologie und Kirche, »nach realen Vermittlungsprozessen des Glaubens zu suchen, durch die Menschen sich unbedingt anerkannt und zur verbindlichen Übernahme ihrer Freiheit ermutigt erfahren«. Mit seinem Anliegen, die Verbindung von christlicher Sozialethik und Dogmatik zu zeigen, bleibt PRÖPPER im Binnenbereich theologischer Begründungsfragen. Es ist schade, daß er sich nicht auf die von ihm selbst geschlagene Brücke zu den sozialetischen Themen hinausbeugt, die eine weitergehende Reflexion verdienen würden.

EDMUND ARENS geht es, in Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen zum Verständnis von Religion (als »Kontingenzbewältigungspraxis«, als »rituelle Praxis«, als »kommunikative Praxis«), um die Skizzierung der »Konturen einer praktischen Religions-theorie« – so der Titel. Für solche »Religionstheorie« ergeben sich vom »Kommunikations- bzw. handlungstheoretischen Verständnis von Religion« – als kommunikativer Praxis – »Arbeitsaufgaben«, bei denen teilweise erkennbar ist, daß es um eine Verständigung

zwischen unterschiedlichen Erfahrungen, Wahrnehmungen und auch Kontexten religiöser Praxis geht. Angesichts der vor allem in diesen letzten Abschnitten (165f) generalisierenden Formelhaftigkeit von ARENS' Sprache stellt sich die Frage, ob eine »Theologie der Religion«, die diese als kommunikative Praxis versteht, so unkommunikativ und »unpraktisch« sein muß – wenn man ARENS' Kritik am Verständnis von Religion als »Kontingenzbewältigungspraxis« auf ihn selber anwenden darf.

Der Beitrag von MATTHEW L. LAMB: »Kommunikative Praxis, die Offenheit der Geschichte und die Dialektik von Gemeinschaft und Herrschaft« mündet in die vehemente Forderung nach einer zweiten Aufklärung, die LAMB mehrfach als »Kathedralen des Geistes« beschwört (190f). Das am Ende explizit gemachte Pathos der Beschwörung ist schon zu Anfang implizit beherrschend. »Die kommunikative Handlungstheorie braucht die Theologie, um einen Begriff von Wahrheit als Weisheit statt als beherrschender Macht zurückzugewinnen« (167). Es geht LAMB vor allem darum, zu zeigen, daß die Humanwissenschaften und das gesamte Projekt der Moderne »ohne ernsthafte theologische Weisheit unvollendet« bleiben (168). Daran muß nicht gezweifelt werden – die Frage ist, was es für die Anerkennung der Anderen bedeutet, wenn die Anklage der Engführungen der Moderne und der beschwörende Hinweis auf eine neue Metaphysik als Liebe zur Weisheit das wichtigste Anliegen sind. Da der Beitrag am Schluß des von ARENS herausgegebenen Bandes steht, bekommt man den Verdacht, daß es insgesamt weniger um eine interkulturell aufmerksame Theologie geht, als darum, Aufmerksamkeit für die Notwendigkeit der Theologie im Kontext von Theorien interkultureller Kommunikation zu wecken.

Innerhalb der Grenzen ihres Diskurses, der den Gesprächsteilnehmern einer interkulturellen Kommunikation nicht ohne weiteres zugänglich ist, wird der Theologie die Beziehung zu »den Anderen« und deren Anerkennung nicht leicht. In diesem Zusammenhang ist man besonders gespannt auf die Kritik von PAULO SUESS, die dieser gleich im Titel ankündigt: »Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Anderen zu erinnern« (64). Es ist nicht nur die Fähigkeit des Erinnerns, sondern auch die des Erkennens, des Anerkennens und des Verständigens, die SUESS auf der Seite der Einen kritisiert, um schließlich die »generativen Widerstandsenergien« der Anderen selber (87) zu beschwören. Den gemeinsamen Grund dafür, daß weder Erinnern noch Erkennen und Anerkennen den Anderen erreichen, sieht SUESS in der fehlenden Erfahrung im Umgang mit den Anderen (vgl. 65). Während bei der erkenntnistheoretischen Aporie – die bedeutet, daß die Anderen »nicht unzerstört und unverfälscht erkannt werden können« – nicht deutlich ist, wie sie durch Erfahrung behoben werden kann, ist die Schwierigkeit einer Erinnerung, die sich auf die Leiden anderer bezieht, klarer: »Leiden kann nur von denen erinnert werden, die gelitten haben. (...) Die Einen können nicht weitererzählen, was die Anderen erfahren haben« (73). Beim Anerkennen jedoch geht es nicht mehr um Erfahrung, sondern um den Kulturbegriff, der »in der sogenannten Anerkennungskultur zum abstrakten gemeinsamen Nenner aller um Anerkennung Bemühten« wird (76) und damit der »Kultursubjektivität« der Anderen (vgl. 74f) nicht Rechnung trägt. Während beim Erkennen und Erinnern das selbstkritische Bewußtsein seiner durch die fehlende Erfahrung gegebenen Grenzen für SUESS ein positiver Schritt ist, wird für ihn das Anerkennungsparadigma erst »zu Ende« gedacht, wenn man sich eingesteht, daß es sich dabei »um die gegenseitige Anerkennung aller handelt.« (80) Damit kommt er zum »Verständigen«; der Verdacht, daß sich hier wiederum die Einen der Anderen bemächtigen,

liegt für SUESS diesmal in einem der Reziprozität garantierenden Prinzipien, welches »die eine Vernunft« ist (81). »Die eine Vernunft muß daher ständig über ihre eigene Provinzialität aufgeklärt werden« (84). – Bei ihrer Selbstkritik und Selbstbescheidung werden die Einen nun gerade von den Anderen unterstützt. »Die Anderen (...) repräsentieren den permanenten Widerstand gegen monokulturell verstockte und klassenteilig gesplante Provinzialität im Gewande universaler Ansprüche. Es sind die Anderen, welche der instrumentellen Vernunft der unbefriedigten Aufklärung Zügel anlegen, um sie dann doch immer wieder vor den Wagen einer auf reziproke Anerkennung setzenden Alterität zu spannen.« (93)

In diesen Zeilen zeigt sich, was den Wert von SUESS' kritischen Hinweisen einschränkt: Das ist seine Sprache, in der die Vermehrung der Wörter das Sprechen vertreibt. Es hat Gewicht, wenn ein Mann, der in jahrelanger Arbeit mit Indio-Stämmen in Brasilien Erfahrungen mit »den Anderen« gesammelt hat, sensibel darauf reagiert, daß eine Annäherung an die Anderen beanspruchende Theologie diese nicht erreicht. Seine Reaktion ist jedoch nicht kritisch, wenn Kritik in erster Linie Unterscheidung bedeutet und als solche korrigierende Funktion hat. Die Karrikatur steht bei SUESS mehr im Vordergrund als die Korrektur; und das scheint mir ein Hinweis darauf zu sein, daß er selber seine Erfahrung mit den Anderen so wenig ins Spiel zu bringen vermag wie die Einen, die ihrerseits solange eine abstrakte Größe bleiben – und als solche unberührt von seiner Kritik – wie er seine Beziehung zu ihnen nicht definiert und seinen eigenen Ort nicht angibt.

Ich möchte mit drei Bemerkungen abschließen. Der ganze Band zeigt vor allem, daß die interkulturelle Theologie ein immenses und spannendes Betätigungsfeld ist, eine Baustelle, deren Arbeiten sich noch, wie SCHREITER sagt, im Frühstadium befinden. Die Schwierigkeiten, die in diesem Band sichtbar werden, sind Herausforderungen; daher ist es gut, wenn sie sichtbar werden. Eine spezifische Schwierigkeit liegt für meine Begriffe nicht in der Praxis einer interkulturellen Theologie, auch wenn unter allen Beiträgen nur einer ein Beispiel für eine solche Praxis ist; sie liegt auch nicht in der Theorie als solcher – die Beiträge von DUSSEL, PRÖPPER u.a. sind hier wertvolle Hinweise; eine spezifische Schwierigkeit sehe ich im Übergang von der Theorie zur Praxis und von der Praxis zur Theorie. Eine andere mit dieser verbundene Schwierigkeit liegt meines Erachtens in der Sprache, deren abstrahierende statische Begrifflichkeit in der Gefahr ist, das Sprechen zu vergessen – das heißt: die Beziehung, in der sie Kommunikation sein will, den Anderen und seinen Kontext und auch den eigenen Kontext, von dem sie auszugehen und zu dem sie hinzugehen sich vorgenommen hat. Um diesem Vergessen vorzubeugen, könnte es hilfreich sein, den Begriff des Anderen oder der Anderen seltener zu gebrauchen – nämlich nur dann, wenn es sich um einen in seiner besonderen Bedeutung durch das Ganze des Denkens ausgewiesenen Begriff handelt, und/oder nur dann, wenn dank vorhergehender »dichter Beschreibung und Beobachtung aus der Nähe« (SCHREITER) identifizierbar ist, wer die Anderen konkret sind.

Buchbesprechungen

Gramlich, Richard: *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*, Kohlhammer / Stuttgart-Berlin-Köln 1992; 320 S. — **Halm, Heinz:** *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution* (Beck'sche Reihe 1047) Beck / München 1994; 194 S. — **Khoury, Adel Theodor:** *Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch* (Herder Taschenbuch 1719) Herder / Freiburg-Basel-Wien 1990; 126 S. — **Ders.:** *Was ist los in der islamischen Welt? Die Konflikte verstehen*, Herder / Freiburg-Basel-Wien 1991; 155 S. — **Ders.:** *Der Islam kommt uns näher. Worauf müssen wir uns einstellen?*, Herder / Freiburg-Basel-Wien 1992; 157 S. — **Michaud, Roland et Sabrina:** *Derviches du Hind et du Sind*. Préface par Jacques Lacarrière. Introduction par Annemarie Schimmel, Phébus / Paris 1991; 165 S. — **Nagel, Tilman:** *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, Beck / München 1994; 313 S. — **Rudolph, Ekkehard:** *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion* (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 137) Klaus Schwarz / Berlin 1991; 217 S. — **Shahid, Wasef Abdelrahman R. / Koningsveld, Pieter S. van (Hg.):** *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kok Pharos Publishing House / Kampen 1991; VIII u. 254 S. — **Schimmel, Annemarie:** *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*, The University of North Carolina Press / Chapel Hill-London 1992; XXI u. 532 S. — **Tibi, Bassam:** *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. Erweiterte Ausgabe. Mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft) Suhrkamp / Frankfurt/M. 1991; 314 S. — **Zirker, Hans:** *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Patmos / Düsseldorf 1993; 367 S.

Der Boom an Büchern über den Islam hält ungebrochen an. Der Islam als Religion fasziniert ebenso sehr wie seine Kultur und die politischen Herausforderungen, die viele in ihm sehen, sowie die Fragen nach Dialog und islamischer Spiritualität. Mit jeder Krise im Vorderen Orient, so scheint es, wird eine erneute Publikationswelle ausgelöst, so daß nur noch mit Sammelbesprechungen darauf reagiert werden kann, will man nicht ohnehin zu spät kommen. So wird verständlich, daß die Lebensgeschichte des Propheten Mohammed nach wie vor spannend ist, will man doch wissen, weshalb sein Erbe noch immer Millionen Menschen in der Welt bewegt. Diesem Interesse dient KHOURYS Buch: *Wer war Muhammad?*, in dem die Etappen seines Lebens, seine Haltung zu den Nicht-Muslimen, seine Auseinandersetzung mit den Juden und Christen, seine Beziehungen zu den Juden und Christen und seine Wirkung auf die Muslime, vornehmlich auf der Basis von Koran und Hadith, nachgezeichnet werden, so daß das Buch eine solide Erstinformation für Interessierte bietet. Sehr viel praxisorientierter ist vom selben Autor das Buch: *Der Islam kommt uns näher*. Hier wird eine Einführung in die wichtigsten Richtungen und Organisationen der islamischen Welt und in den Islam als religiös-politische Größe geboten und immer wieder seine Fähigkeit zum Dialog unterstrichen. Dennoch wird vor falscher oder zu rascher Verbrüderung gewarnt. Besonders bezeichnend hierfür ist die Zusammenstellung der klassischen wie der modernen Aussagen muslimischer Autoren zum Problem von Mischehen zwischen Muslimen und Christen. Die tragende message des Buches ist diese: »Wir, Christen und Muslime, dürfen nicht mehr gegeneinander sein und Gegner bleiben. ... Wir müssen miteinander wirken und Partner sein« (155). Ganz auf dieser Linie liegt auch das Buch: *Was ist los in der islamischen Welt?*, das die Toleranzfähigkeit des Islam betont und zeigt, daß manches von dem, was man dem Islam zuschreibt bzw. vorwirft, nicht mit der traditionellen Lehre des Islam übereinstimmt und den Muslimen, nicht aber dem Islam angelastet werden muß (vgl. dazu 11).

Von ganz anderer Ausrichtung getragen sind die Bücher von HALM und NAGEL. Sie sind beide der Versuch, anhand einer historisch-kritischen Quellenanalyse zu zeigen, welche Paradigmenwechsel die schiitische Religion (HALM) und die islamisch-sunnitische Theologie im Laufe der Geschichte durchlaufen hat. Sie widerlegen somit anhand von Fakten das allen dogmatisch orientierten Gelehrten so vertraute Bild von der ewig unwandelbaren Botschaft. Aufgrund dieses Ansatzes sind diese Bücher ohne Parallele in der islamischen Gelehrtenliteratur und folglich nicht nur für europäische Leser, sondern eigentlich genauso sehr auch für Muslime, die sich für den historischen Werdegang ihrer Religion interessieren, zur Lektüre anzuempfehlen.

Im Unterschied zu diesem streng historischen Ansatz versucht ZIRKER auf der Basis bester Kenntnisse der Quellen wie der Sekundärliteratur die theologisch und gesellschaftlich relevanten Aussagen des Koran und der islamischen Tradition herauszuarbeiten und dabei ständig die darin liegenden Herausforderungen für die christliche Theologie sowie die europäische Tradition zu formulieren. Sein Buch ist ein gelungenes Exemplum interkulturellen Lernens, bei dem klar wird, daß der Islam wirklich eine Herausforderung darstellt und man sich den Dialog nicht zu leicht vorstellen soll, daß er aber – sofern er unter diesen Voraussetzungen geführt wird – für beide Seiten zur wahren Bereicherung wird.

RUDOLPH führt eindrucksvoll vor Augen, wie allmählich die westliche Beschäftigung mit dem Orient und dem Islam von seiten der Betroffenen kritisiert und in zunehmendem Maße im Zusammenhang von Macht und Wissen gesehen wird. Mit Bezug auf zeitgenössische arabische Autoren kann er zeigen, daß die Bewertung islamwissenschaftlicher Forschung durch Muslime nicht einheitlich ist, daß sie aber einen großen Einfluß auf die öffentliche Meinung in der arabischen Welt hat und die Kritikpunkte (Offenbarung und Koran, der Prophet Muhammad, Sunna und Hadith, Recht und Gesetzgebung, Glaubenslehre, der gegenwärtige Islam) nennt, die im Verhältnis von Europäern und Arabern ein zentrale Rolle spielen. Das Buch ist demnach als ein Leitfaden für alle an einer echten Begegnung Interessierten anzusehen, indem hier gewissermaßen lehrbuchartig all die Klischees und neuralgischen Punkte vorgestellt werden, denen jede Begegnung mit Menschen aus der islamischen Welt ausgesetzt ist.

Rein entwicklungspolitisch im Sinne des Untertitels versteht BASSAM TIBI – wie schon in der ersten Auflage – die Problematik des heutigen Islam und sieht aller fundamentalistischen Tendenzen zum Trotz den Ausweg nur in einer Modernisierung im westlichen Sinne, wie DOROTHEE BÖLKE: *Drei Mann in einem Boot*. Der islamische Fundamentalismus bei Peter Scholl-Latour, Gerhard Konzelmann und Bassam Tibi, in: VERENA KLEMM / KARIN HÖRNER (Hg.): *Das Schwert des »Experten«*. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild, Palmyra / Heidelberg 1993; 200–228, treffend gezeigt hat.

Der Integrationsmöglichkeit von Muslimen und Hindus in Westeuropa ist der Band von SHAHID u. VAN KONINGSVELD gewidmet, in dem namhafte Spezialisten mit Detailinformationen aufwarten, die lediglich noch *Pendants* in dem etwas älteren Buch: *The New Islamic Presence in Western Europe* ed. by THOMAS GERHOLM and YNGVE GEORG LITHMAN, Mansell / London 1988, bzw. dem jüngeren von JØRGEN NIELSEN: *Muslims in Western Europe*, University Press / Edinburgh 1992, haben. Alle drei Bücher sind als Informationsquelle für eine seriöse Auseinandersetzung mit der Thematik dringend notwendig und dürfen daher bei keiner Behandlung der Problematik fehlen.

Einen ganz anderen Islam als den dogmatischen oder den politischen präsentiert GRAMLICH, indem er Texte aus der islamischen Mystik aus zehn Jahrhunderten aus dem Arabischen und Persischen übersetzt und damit eine große Zahl neuer Texte dem deutschen Lesepublikum zugänglich macht, die den Reichtum der Gedanken und die Fülle der Geschichten und literarischen Bilder widerspiegeln. Die Absicht, allein die Texte sprechen zu lassen, wird so konsequent durchgeführt, daß außer den Todesdaten nichts über die Autoren und ihre geistesgeschichtliche Einordnung mitgeteilt wird, weshalb die Lektüre der Textsammlung zur besseren Bestimmung des Sitzes im Leben dieser Texte von anderen Büchern, die dies leisten, flankiert sein sollte. Ein wunderbares Florilegium persisch-sprachiger Texte zu Themen aus der Geschichte, Literatur und

Legendenwelt wie zu Themen der Natur und des (kulturellen) Lebens bietet das Buch: A Two-Colored Brocade von ANNEMARIE SCHIMMEL, das wesentlich umfangreicher ist als der auf Deutsch erschienene Vorläuferband: Stern und Blume (Harrassowitz / Wiesbaden 1984). Schließlich sei noch auf ein Buch verwiesen, das als reiner Bildband zur Meditation, unterstützt von jeweils wenigen kommentierenden Versen, einlädt und zeigen will, daß es – wie es von MICHAUD einprägsam vorgeführt wird – bis heute trotz vieler Scharlatane echte Mystiker gibt und daß man ihnen begegnen und durch sie hindurch eine Begegnung mit dem Heiligen erfahren kann.

Hannover

Peter Antes

Beinert, Wolfgang (Hg.): »Katholischer« Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Pustet / Regensburg 1991; 176 S. – **Jäggi, Christian J. / Krieger, David J. : Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart**, Orell Füssli / Zürich–Wiesbaden 1991; 239 S. – **Kienzler, Klaus (Hg.): Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?** (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 136) Patmos / Düsseldorf 1990; 124 S. – **Hermann Kochanek (Hg.): Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen**, Herder / Freiburg–Basel–Wien 1991; 280 S. – **Pförtner, Stephan: Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale** (Herder-Spektrum 4031) Herder / Freiburg–Basel–Wien 1991; 222 S. – **Rudolf Schermann (Hg.): Wider den Fundamentalismus. Kein Zurück hinter das II. Vatikanische Konzil**, Edition Tau / Würzburg 1990; 148 S. – **Werbick, Jürgen (Hg.): Offenbarungsansprüche und die fundamentalistische Versuchung** (Quaestiones disputatae 129) Herder / Freiburg–Basel–Wien 1991; 245 S.

Die Zusammenstellung einiger für die Thematik relevanter Bücher – viele andere aus diesem Zeitraum wären noch hinzuzufügen – macht deutlich, daß das Thema »Fundamentalismus« spätestens seit 1989 »in der Luft liegt« und die Buchproduktion als Modethema stark beeinflusst. Es fällt dabei auf, daß diese Veröffentlichungen in zweierlei Richtungen gehen: Einerseits wird das Thema als Globalproblem der Religionen überhaupt angegangen, wofür neben den Büchern von JÄGGI / KRIEGER und KIENZLER das flächendeckende Gesamtwerk: *Fundamentalisms observed*, ed. by MARTIN E. MARTY / R. SCOTT APPLEBY, University of Chicago Press / Chicago–London 1991, genannt werden muß; andererseits konzentrieren sich viele andere, d.h. all die übrigen oben genannten Werke auf das Christentum selbst bzw. noch spezieller auf bestimmte Strömungen innerhalb der katholischen Kirche, die nach Ansicht der Autoren den Neuaufbruch durch das II. Vatikanische Konzil wieder zurückzunehmen und durch eine vorkonziliare Kirche fundamentalistischer Ausrichtung ersetzen zu wollen scheinen. Nur das Buch von Pförtner fällt insofern etwas aus dem Rahmen, als es neben dem religiösen Fundamentalismus zusätzlich noch den Fundamentalismus im politischen Bereich mitbedenkt. Die Frage liegt nahe, was bei all diesen Bewegungen und Strömungen das eigentlich »Fundamentalistische« ist. Sieht man die Literatur daraufhin durch, so wird deutlich: »In der Literatur dominieren vor allem zwei Klischees hinsichtlich des Fundamentalismus. Die einen reduzieren ihn auf seine theologischen und mythischen Elemente und behaupten, er sei eine »Rückkehr ins Mittelalter«. Die anderen betonen seine Sozialisationsfunktion und sehen ihn aufgrund seiner gesetzesethischen Regulierung der Lebensführung und seiner asketischen, »puritanischen« Haltung als eine modernisierende Kraft« (MARTIN RIESEBRODT: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, 249). Beide Deutungen gehen recht willkürlich mit den Phänomenen um und übersehen nach RIESEBRODT dies: Der Fundamentalismus stellt »ein retardierendes Moment gegen den generellen Trend zur Entpatriarchalisierung und Versachlichung von Sozialbeziehungen dar, einen alternativen Entwurf, der die technische Seite westlicher Moderne mit je nach Kultur recht unterschiedlich »modernisierten« Versionen patriarchalischer Organisations-

formen und Sozialmoral verbindet« (ebd.). Trifft dies zu, so ist sein Sitz im Leben der Protest gegen bestimmte politisch-soziale Verhältnisse, der als eine besondere Ausrichtung der religiösen Orientierung formuliert wird und von daher seine Legitimation begründet, wie es sehr eindrucksvoll in den Einzelbeiträgen des Buches: *Les politiques de Dieu, sous la direction de GILLES KEPEL*, Paris 1993, ausgeführt wird.

Die interessante Frage, die sich angesichts der Vielzahl der Publikationen zu diesem Thema stellt, ist folglich die: Weshalb beginnt Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre eine Distanzierung von den bisher vorherrschenden oder als vorherrschend angesehenen Trends? Bedeutet diese Trendwende das Eingeständnis des Scheiterns der Modernisierung mit Blick auf den Islam und die Sorge, alle Religionen könnten nun in diesen Sog geraten und müßten deshalb auf ihre potentielle Bedrohung bezüglich der Anliegen der Moderne und des modernen Staates hin untersucht werden? Und wenn dem so ist, darf dann das Christentum selbst aus diesem Sog ausgeklammert werden oder lassen sich nicht gerade auch in ihm diese Faktoren der Trendwende nachweisen? Es scheint, daß neben den (bisweilen auch gewaltsamen) Formen des Protestes vor allem die Einstellung der Beobachter und Engagierten in Europa und Nordamerika zur Entwicklung der Welt und der Religionen eine andere geworden ist, so daß die Diskussion über den Fundamentalismus unter mentalitätsgeschichtlichen und wahrnehmungspsychologischen Aspekten neu aufgegriffen und weitergeführt werden mußte.

Hannover

Peter Antes

Werbick, Jürgen: *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos Verlag / Düsseldorf 1992; 174 S.

Wer die »Zeichen der Zeit« erforscht und »im Licht des Evangeliums« zu deuten sucht (vgl. GS 4), wird an der Frage, die WERBICK im vorliegenden Buch stellt, nicht ohne weiteres vorbeikommen. Zerrissen zwischen postmoderner Beliebtheit und neuen Fundamentalismen gehört der »Zusammenbruch fast aller Wert- und Orientierungssysteme, der bisher so selbstverständlichen Prioritäten und Verlässlichkeiten« (7) unbestreitbar zur geistigen Signatur der Gegenwart, deren tiefgreifende Fragwürdigkeit das Christentum und die Bedingungen christlicher Identität nicht unberührt lassen können. Es gilt daher, in den krisenhaften Entwicklungen, denen christliche (und kirchliche) Identitätsbildung und -sicherung derzeit ausgesetzt sind, die Herausforderung zu einer ehrlichen »Unterscheidung der Geister« anzunehmen.

WERBICK stellt sich dieser Notwendigkeit, indem er zunächst den bedingenden und prägenden Faktoren der gegenwärtigen Krise nachgeht: Im ersten Kapitel skizziert er die Folgen der aufklärerischen Religionskritik und ihrer (pädagogisch-emanzipatorischen) Reduktion von Religion auf Vernunft sowie die Errungenschaften der historischen Kritik als Auslöser der Identitätskrise des Christentums. Vor diesem Hintergrund liest sich die von den Verkündern des »New Age« verfochtene »Abrechnung mit der »kartesischen« Vernunft« (22) als Zensurierung der Traditionsbestände, welche die Zulassung zum »neuen Zeitalter« regelt (vgl. 24). Angesichts solcher Diktate, die das Christentum in die Schein-Alternative von »Wahrheit« oder »Wirkung« treiben, erscheint die Klärung des »eigentlich Christlichen« besonders dringlich. Eine christliche »Wahrheit, mit der sich leben läßt« (31), die in der konkret erfahrungshaften Bewährung dem Dilemma von Identität und Effektivität entgeht, muß sich aber auf dem postmodernen »Markt der Möglichkeiten« einer harten Konkurrenz stellen: Die neue Konjunktur von – christlichen und außerchristlichen, religiösen und politischen – Fundamentalismen liest sich (auch) als Syndrom der Überforderung durch diesen Pluralismus.

Den hier angedeuteten Alternativen von Identitätssicherung im Christentum geht WERBICK im zweiten Kapitel nach, indem er fragt: »Sind die Fundamente des Christlichen in diesem Sinne (des nicht wankenden unveränderlichen und deshalb verlässlichen Felsens, M.H.-St.) Fundament – Inbegriff der Identität des Christlichen? Oder hat man die Rede vom Fundament als Metapher zu nehmen, die das ›Wie‹ des Fundamentseins von der (offenen) Geschichte des Verlässlichseins Gottes bestimmt sein läßt?« (34).

Unter Bezugnahme auf verschiedene fundamentalistische christliche Gruppen skizziert WERBICK deren im geschlossenen System der »Fundamentals« (Fundamentaldogmen) gesichertes Wertmodell, das insbesondere auf die Feststellung des exklusiv und ein für allemal unterscheidend Christlichen abgestellt ist und folgerichtig nicht nur alle historischen und literaturwissenschaftlichen Fragen an die Heilige Schrift, sondern auch die u.U. kritische Erfahrung der konkreten Menschen ausblenden muß (vgl. 40–44). Kern dieser Identitätssicherung – und folglich auch jeder ernsthaften Auseinandersetzung damit – ist das zugrundeliegende instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis (44–49), das den Stil der Tradierung des Glaubens entscheidend prägt.

Diesem letztlich nur um den hohen Preis eines Rückzugs ins religiöse Getto lebbaren Modell christlicher Identitätssicherung stellt WERBICK sein geschichts- und weltoffenes Modell des »Weges« gegenüber (55–76). Ausgehend von einem christologisch zugespitzten relationalen Offenbarungsverständnis stellt es weniger die Frage nach dem exklusiv Christlichen als jene nach der »Glaubensgewißheit im Sinne des Fasziniertseins von den Verheißungen seines Weges«, des »Weges in Person«, Jesus Christus (73). Ein solches »dynamisches« Verständnis des Christlichen bedarf, um sich seines identitätsgewährenden Charakters zu vergewissern, der Konfrontation bzw. Korrelation mit den »vielen Wegen« der Religionen. Im Rückgriff auf die vom Konzil gewagte vorsichtige Anerkennung religiöser Wahrheit in anderen Religionen diskutiert WERBICK im 3. Kapitel die augenscheinliche Konkurrenz zwischen dem Weg-Modell und der Kategorie der »Selbst-Offenbarung« Gottes in Jesus Christus als alles überbietendem »letzten Wort«. Im Gespräch mit Plädoyers für einen entschiedenen religiösen Pluralismus (Panikkar) einerseits und für eine Rückführung der Unterschiede auf die Übereinstimmung »im Wesentlichen« (Drewermann) entwickelt WERBICK ein Kriterium für die theologische Unterscheidung im interreligiösen Gespräch, das jedoch auch für die innerchristliche Klärung der Identität von Belang sein kann: Die Frage nach den Grenzen der Zustimmung nimmt ihren Ausgang vom entschiedenen »Ja« zur Wahrheit des Weges Jesu. Die Kernfrage theologischer Selbstkritik im interreligiösen Dialog lautet daher: Wann braucht das »Ja« zur Wahrheit des Weges Jesu Christi, um eindeutig zu bleiben, das »Nein« zu anderen Wegen (vgl. 102f)? Die Entschiedenheit im Eigenen darf sich also soweit wie eben ohne Identitätsverlust möglich die »Unentschiedenheit« gegenüber der Ablehnung des Fremden zumuten, insofern dies der »Rationalität des Glaubens« entspricht, der »zusammenbringen hilft, was zusammen gehört«, und unterscheidet, was nicht zusammengebracht oder vermischt werden darf; denn »die Vernunft des Glaubens provoziert dazu, im Widersprüchlichen die heilsame Entsprechung zu suchen und zu finden, aber auch den heilsamen Widerspruch; sie provoziert dazu, dem Zusammengehören auf der Spur zu bleiben, wo das ›dissoziierende‹ Denken längst am Ende ist ...« (107).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zu Struktur und Modellen christlicher Identitätsbildung im Kontext des gesellschaftlichen und religiösen Pluralismus gilt das 4. Kapitel den inhaltlichen Markierungen christlicher Identität in der Auslegung des Glaubens an den trinitarischen Gott als »Letztinstanz« der Wirklichkeit. Im Durchgang durch einige Kernstücke von Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie und Erlösungslehre entfaltet WERBICK dabei sein Modell des Weges als Metapher einer entschiedenen, aber gestaltungsoffenen, projekthaften und christlichen Identität.

Der schmale Band, offensichtlich aus unterschiedlichen Texten für ein breiteres Publikum zusammengestellt (das 4. Kapitel unterscheidet sich in Duktus und Stil deutlich von den anderen Abschnitten), bietet mit der Differenzierung des entscheidend und unterscheidend Christlichen eine klare und für die Identitätsfrage hilfreiche Position, insofern die Verlagerung der Akzente von negativ Abgrenzenden – dem exklusiv Christlichen – hin zur Formulierung des positiv Identität

Gewährenden theologisch ausgearbeitet wird. Dadurch leistet WERBICK einen systematisch theologischen Beitrag zur Ermöglichung eines weltanschaulich offenen und interreligiösen Gesprächs; er zeigt, wie von Seiten des Christentums aus der Kraft der »Rationalität des Glaubens« heraus die Blockaden überwunden werden könnten, die durch allzu viele kategorische »Neins« errichtet worden sind. Im »Zusammenhalten« des Differenten könnte eine neue Klärung von Gemeinsamkeiten, Unvereinbarkeiten und auszuhaltenden Unterschieden unternommen werden. Freilich eröffnet WERBICK damit eine noch weitgehend utopische Perspektive, die als Herausforderung christlicher Theologie und Verkündigung erheblichen »Zündstoff« birgt.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Werbick, Jürgen: *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Herder / Freiburg–Basel–Wien 1994; 440 S.

Mit diesem Werk von WERBICK folgt in relativ kurzer Zeit nach denen von M. Kehl und S. Wiedenhofer ein dritter ekklesiologischer Entwurf. Die Originalität dieses Entwurfes besteht in seinem Ansatz. WERBICK beschreibt ihn im Eingangskapitel. Ausgehend von Gottes Unsichtbarkeit und der Erfordernis, daß er sich dennoch zu erkennen gibt, fragt WERBICK nach dem, was die Kirche in ihrer Unansehnlichkeit dennoch von Gott sichtbar macht. Ein Weg der Erkenntnis scheinen ihm hier die Bilder und Metaphern, in denen sich die Kirche von ihren Anfängen her wiedererkennt. Das erlaubt es WERBICK, biblisch anzusetzen, die Theologie der Väter einzubeziehen, damit einen einerseits empirischen, andererseits die verschiedenen Christentümer verbindenden Ansatzpunkt zu gewinnen, der sich angesichts seiner vielfältigen Verwendung in den unterschiedlichen kirchlichen Situationen der Gegenwart facettenreich erschließt und öffnet. In diesem Sinne behandelt WERBICK die Kirche als Volk Gottes und die Herrschaft Gottes (Kap. 2), als Gottes Volk und Stadt, das Verhältnis von Christenheit, Volkskirche und Kirche des Volkes (Kap. 3), das Volk Gottes unterwegs, die pilgernde Kirche, die Exoduskirche, ihre Reformbedürftigkeit, die Nachfolgegestalt (Kap. 4), die Kirche als Tempel, Haus und Haushalt Gottes mit den Fragen der Institution, der Kirche, der Gemeindeleitung, u.a. mit Ausführungen zur Frauenordination (Kap. 5), die Kirche als keusche Dirne, Braut und Mutter, Arche des Heils (Kap. 6), als Leib Christi (Kap. 7), Gemeinschaft (der Heiligen) und Hierarchie, u.a. mit einem Abschnitt über die Macht in der Kirche (Kap. 7), als Grundsakrament (Kap. 8). Wo Metaphern und Symbole zu Anknüpfungspunkten werden, ist der Schritt zur Sakramentalität und dann zu den Sakramenten nicht fern. Das Werk schließt Ausführungen über die Sakramente in einer Weise ein, daß in gewissem Sinne von einer implizierten Sakramentenlehre gesprochen werden kann. WERBICKS Ansatz verbindet auf glückliche Weise eine historische mit einer systematischen Betrachtungsweise, apologetisch-fundamentaltheologische Züge mit dogmatischen. Dabei verzichtet er weitgehend auf soziologische Konkretionen, die die Arbeit indirekt auf eine vorwiegend europäische Sichtweise festlegen würden. WERBICK kann so damit rechnen, daß sein Werk einen ernstzunehmenden Beitrag für eine Europa übersteigende Kirchenbesinnung darstellt.

Bonn

Hans Waldenfels

Romero, Oscar A.: *Die notwendige Revolution.* Mit einem Porträt Erzbischof Romero von Jon Sobrino (Topos Taschenbücher; Bd. 226) 2. unveränd. Aufl., Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1992; 148 S.

»Es ist eine Stunde der Ehrlichkeit, und die Ehrlichkeit muß man bis zu Extremen führen und oft über andere Gepflogenheiten stellen.« (109) Bis zu welchen Extremen diese Ehrlichkeit geführt werden kann und geführt werden muß, hat derjenige, der diese Worte in einer Predigt am 28. Oktober 1979 gesagt hat, wenige Monate später selbst bezeugt: Erzbischof OSCAR A. ROMERO von San Salvador wurde im März 1980 während eines Gottesdienstes erschossen. Der Matthias Grünwald Verlag hat jetzt in seiner TOPOS-Taschenbuchreihe einige grundlegende Texte ROMEROS als unveränderten Nachdruck eines bereits 1982 erschienen Buches erneut veröffentlicht.

Im ersten Teil werden einige Hirtenschreiben und Predigten ROMEROS abgedruckt. Den ersten Text bilden einige Auszüge aus dem vierten – und zugleich letzten – Hirtenbrief ROMEROS vom 6. August 1979, der »eine offizielle Übergabe des ›Dokuments von Puebla‹ an die Kirche seiner Erzdiözese« (65) darstellt. Im Lichte der theologischen und pastoralen Lehren dieser III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, die wenige Monate vorher stattgefunden hatte, beleuchtet ROMERO im Hirtenbrief die Krise, in der sein Land steckt, die Rolle und Aufgabe der Kirche innerhalb dieser Krise und die Frage der Gewalt in diesen Konflikten. ROMERO wendet die allgemeine und universale Lehre der Kirche, wie sie die versammelten Bischöfe formuliert haben, auf die konkrete historische Situation seines Bistums und seines Landes an. »Was Puebla bezüglich der sozialen Ungerechtigkeit im ganzen Kontinent bestätigt, stellt sich in El Salvador mit sehr tragischen Zügen und sehr dringlichen christlichen Erfordernissen dar: Heute gibt es mehr Menschen, die Situationen größerer Ungerechtigkeiten unterworfen sind.« (68) Aufgabe der Kirche ist es, das »Reich der Sünde« (77), die Verabsolutierung des Reichtums und des Privateigentums anzuklagen. Denn diese erste hat eine zweite Verabsolutierung zur Folge, die der politischen, sozialen und ökonomischen Macht, mit der die eigenen Interessen gesichert werden können. Die Ideologie der nationalen Sicherheit ist nichts anderes als die andere Seite des Götzenkultes des Reichtums (79). Mit Puebla bezeichnet er dies als institutionelle Gewalt, die eindeutig von der Gewalt des gerechten Aufstandes und der legitimen Verteidigung gegen eine Diktatur zu unterscheiden ist.

Die anschließenden fünf Predigten ROMEROS aus dem Zeitraum vom 21. Oktober bis zum 25. November 1979 wenden alle die Ausführungen dieses Hirtenbriefes auf die aktuelle Situation El Salvadors an. Diese Situation ist durch ein bedeutendes Ereignis geprägt: Am 15. Oktober 1979 hatten junge Offiziere der salvadorianischen Armee gegen die herrschende Diktatur geputscht und eine neue Reformregierung eingesetzt. ROMERO rechtfertigt den Staatsstreich als berechtigten Aufstand gegen eine Tyrannei (87f), verurteilt die extreme Rechte, die mit einem Gegenputsch zur Sicherung ihrer Privilegien droht (110; 115), und kritisiert diejenigen gesellschaftlichen Kräfte, die von vornherein annehmen, daß auch von dieser Regierung nichts Gutes kommen kann (111). Gleichzeitig formuliert er im Namen des armen Volkes die Erwartungen an die neue Regierung, die zum Maßstab für ihre Legitimität werden sollen: einen deutlichen Bruch mit der unterdrückerischen und korrupten Vergangenheit, die Aufklärung der Verbrechen und die Durchsetzung gerechterer Verhältnisse (Landreform, gerechte Löhne etc.). In dem Maße, wie Veränderungen ausbleiben und Erwartungen der Armen nicht erfüllt werden, nimmt die Anklage der Ungerechtigkeit zu (117; 121f).

Dieselben Kriterien, mit denen er in seinem Hirtenbrief den Aufstand gegen die Diktatur durch die jungen Offiziere gerechtfertigt hatte, werden nun zur Anklage gegen diese Regierung: »eine der Bedingungen, damit eine legitime Verteidigung vorliegt, lautet: ›Die Aktion der Verteidigung muß der Aktion des ungerechten Aggressors angemessen sein.« (123) Gleichzeitig ist das Recht auf Widerstand auf jene Situationen begrenzt, »wenn alle friedlichen Mittel der Verhandlung aufgebraucht sind« (136). Auch die Aktionen der Sicherheitskräfte unterliegen diesen Prinzipien.

Angesichts der Erfahrungen weicht der Optimismus ROMEROS bezüglich der Reformjunta immer mehr der Einsicht, daß auch dieser Reformversuch gescheitert und die Reformjunta nicht in der Lage ist, die notwendigen strukturellen Veränderungen, die »notwendige Revolution im Ökonomischen und im Politischen« durchzuführen. Wenige Tage später, was hier nicht mehr dokumentiert ist, wird die Reformjunta mit dem Rücktritt seiner vertrauenswürdigsten Mitglieder am Ende sein und die extreme Rechte auch formal wieder die Macht übernehmen. Eines der Opfer der dann folgenden Verfolgung aller oppositionellen Kräfte wird wenige Monate später auch Erzbischof ROMERO sein.

In der Abfolge der Texte wird die enge Beziehung zwischen den allgemeinen (pastoralen) Aussagen des kirchlichen Lehramtes einerseits und der historisch-gesellschaftlichen Situation andererseits sehr deutlich. Die allgemeinen Kriterien müssen sich in der Praxis bewähren, und indem sie sich bewähren, bestätigen sie ihre Gültigkeit und Richtigkeit.

Den Texten ROMEROS in diesem Buch vorangestellt ist eine »erste theologische Analyse seiner Gestalt und seines Werkes« durch den salvadorianischen Theologen JON SOBRINO. SOBRINO zeigt einerseits auf, wie sich im Wirken ROMEROS sein Glaube in seinem bischöflichen Amt Gestalt sucht, wie auch das Amt vom Glauben an den Gott des Reiches, der sich im Neuen in der Geschichte manifestiert, an den Gott der Wahrheit, der in den Armen offenbar wird, getragen ist. Das bischöfliche Amt wurde durch ihn zum Zeugnis des Glaubens, nicht im Sinne des Wachens über die richtigen Glaubensformeln, sondern des gelebten Glaubens bis zur letzten Konsequenz. »Er verwirklichte in seiner Amtsführung eine neue Theologie des Bischofsamtes ... ein konkretes Modell (...), wie heute ein Bischof sein muß, der den Glauben des Evangeliums hat, und einen Beleg dafür, wie bedeutsam es ist, Bischof zu sein, um diesen Glauben für die Befreiung wirksam zu machen.« (38)

Andererseits macht SOBRINO deutlich, daß der Glaube – und damit die Glaubenslehre der Kirche – seine Kraft erst in der konkreten Umsetzung, der Verwirklichung in der historischen Situation erfährt. ROMERO ließ sich in seiner Urteilsfindung durch die wirkliche Geschichte des Landes oder – theologisch gesprochen – die Manifestation des Geistes in der Geschichte leiten (43). Gerade auch in konfliktreichen Entwicklungen gilt, was für die Kirche immer gilt: »sie müsse sich in die Wirklichkeit inkarnieren, wie diese Wirklichkeit ist; die Transzendenz ihres Glaubens müsse sie behaupten, nicht indem sie sich von dieser bestimmten Wirklichkeit entfernt, sondern indem sie tief in sie eindringt, sie beurteilt und von ihr lernt, sie immer mehr vermenschlicht und unablässig das Entmenschende ausmerzt. Das ›Mehr‹, das bei der Vertiefung des Menschenlichen andauernd fordernd entsteht, lenkt die Kirche in Richtung auf die echte Transzendenz Gottes.« (59)

Vorab ist dem Verlag sehr zu danken, daß er diese wichtigen und aufschlußreichen Texte dem deutschsprachigen Leser zu Verfügung stellt und damit wichtige Einsichten in die Anliegen und Absichten der lateinamerikanischen Theologie ermöglicht. Allerdings fehlen an einigen Stellen Erläuterungen, die dem europäischen Leser über die örtliche – und mittlerweile auch zeitliche – Distanz hinweg den historischen Hintergrund bestimmter Aussagen erklären. So fehlt z.B. eine Erläuterung des für das Verständnis der Predigten ROMEROS wichtigen Militärputsches vom 15. Oktober 1979 und seiner Hintergründe. Aber auch Einzelheiten, auf die sich die Predigten beziehen, wie die Konfrontationen in der Kirche »El Rosario« (120; 124), und die Rolle, die ROMERO darin gespielt hat, müßten deutlicher erklärt werden.

So wichtig und dankenswert diese Neuauflage ist, muß aber grundsätzlich gefragt werden, warum es bei einer unveränderten Neuauflage geblieben ist, für die dann auch noch damit geworben wird, daß es die »einzigen auf deutsch zugänglichen Texte Erzbischof ROMEROS« (so die Verlagsankündigung) sind. Seit der Erstveröffentlichung im Jahre 1982 sind in El Salvador alle Predigten und Stellungnahmen Erzbischof ROMEROS in acht Bänden (Mons. Oscar A. Romero, *Su Pensamiento*, Bd. 1–8, San Salvador o. J.) und sein Tagebuch (Monseñor Oscar Arnulfo Romero, *Su Diario del 31 marzo de 1978 al 20 de marzo 1980*, San Salvador 1990) veröffentlicht worden. Dieser wesentlich veränderten Materiallage wird diese Neuauflage nicht mehr gerecht. Hinzu kommt die grundsätzliche Bedeutung, die das Wirken und der Tod ROMEROS für die lateinamerikanische

Kirche bekommen hat. Bischof P. Casaldáliga aus Brasilien hat einmal gesagt: »Die Geschichte der Kirche Lateinamerikas ist in zwei Teile geteilt: vor Monseñor Romero und nach Monseñor Romero.« Entsprechend seinem eigenen Anspruch sollte man das von SOBRINO entworfene Porträt ROMEROS als eine »erste theologische Analyse seiner Gestalt und seines Werkes« annehmen (7). SOBRINO selbst aber hat zwischenzeitlich einen neuen Zugang zur Theologie des Martyriums erarbeitet, die vor allen Dingen auf den Erfahrungen der salvadorianischen Kirche und Erzbischof ROMEROS beruht (vgl. JON SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador 1991, bes. 423–453). Wie wichtig – und relevant – diese weitergehende theologische Reflexion ist, zeigt sich z.B. darin, welchen Stellenwert das Martyrium in den Vorbereitungspapieren für die im Oktober 1992 stattfindende IV. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats bekommen hat. Und hier zeigt sich auch schnell wieder die innerkirchliche Konfliktlinie, an der auch schon ROMERO gekämpft hat: Die wichtigste Veränderung, die »die Zensoren des Vatikan« vor Veröffentlichung des Arbeitsdokumentes für Santo Domingo vornahmen, war die Streichung des Märtyrertitels für Erzbischof ROMERO und die sechs im Jahre 1989 in El Salvador ermordeten Jesuiten. »Für Rom waren sie vielmehr Opfer politischer Gewalt« (*Noticias Aliadas*, Vol. 29, No. 26 vom 9.7.1992). Hier entfaltet sich die ganze Wahrheit der Ankündigung ROMEROS: »Wenn sie mich töten, werde ich im Volk von El Salvador wieder auferstehen«. (60) Diese »weiteren Folgen« seines Wirkens finden in diesem Bändchen leider keinen Niederschlag.

Münster

Ludger Weckel

Straubinger, Erika: *Zwischen Unterdrückung und Befreiung. Zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche Perus: Geschichtlicher Rückblick und Gegenwartsanalyse* (Schriften zur Praktischen Theologie 20) Peter Lang Verlag / Frankfurt a.M.–Bern–New York–Paris 1992; 2 Bd., XXIII u. 844 S.

Die vorliegende Dissertation ist das Ergebnis mehrjähriger Forschungsarbeit, die einen zweijährigen Aufenthalt der Vf. in Peru beinhaltet. Sie »aus befreiungstheologischer Perspektive mit der Situation der Frauen in Gesellschaft und Katholischer Kirche Perus« (1) zu beschäftigen, setzt voraus, sich ihrer Unterdrückungs- und Befreiungsgeschichte zu vergewissern. Im ersten Teil ihrer dreiteiligen Untersuchung versucht STRAUBINGER, Stellung und Rolle der Frau in Peru in der historischen Entwicklung zu rekonstruieren – ein Vorhaben, daß sich angesichts des gegenwärtigen Forschungsstandes vor allem im Hinblick auf die präkolumbianischen Epochen als schwierig erweist. Umso bemerkenswerter die Ausführungen, in denen es der Vf. unter Auswertung bislang nicht berücksichtigter Quellen gelingt, aus der Perspektive der herrschenden androzentrischen Geschichtsschreibung auszurechnen: etwa, indem sie für die bislang als vorherrschend patriarchal interpretierte präkolumbianische Andenwelt die auf einem komplizierten Verwandtschaftssystem beruhende Koexistenz matriarchaler und patriarchaler Elemente nachweist (vgl. 24–38), die Beteiligung indianischer Frauen bei den Widerstandskämpfen gegen die spanische Eroberung und Kolonialherrschaft herausarbeitet (vgl. 70ff; 171ff) oder die Rolle der *Encomenderas*, Minen- und Manufakturbesitzerinnen (vgl. 85ff) beschreibt. Letztere zeigen nach Ansicht STRAUBINGERS genauso wie zeitgenössische Lebenszeugnisse indianischer Frauen sehr deutlich, daß die These von einer klassen- und rassentranszendierenden schweesterlichen Solidarität auf der Basis sozialer Kontakte (z.B. Dienstmädchen-Hausherrin) und der gemeinsamen Erfahrung geschlechtsspezifischer Unterdrückung im Kontext der *machistischen* Kultur für die Frauen des kolonialen Perus nicht haltbar ist. Die Analyse der Situation von Frauen in verschiedenen Lebenszusammenhängen bestätigt die Abhängigkeit von ihrem jeweiligen Klassen- und Rassenkontext auch für die Zeit der Republik. Veränderungen ergaben sich mit der Unabhängigkeit und den sich wandelnden politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen vor allem für die Frauen in den Städten – STRAUBINGER nennt »den kulturellen Aufbruch der Frauen aus dem Bürgertum, der den Grundstein legte für die

peruanische Frauenbewegung« sowie »die Präsenz der Frauen in der ersten Phase der peruanischen Arbeiterbewegung« (194) – kaum jedoch für die indianischen Frauen im Andenhochland. Daß sich in der Zeit der Republik auch das androzentrische Frauenbild der Kirche trotz ihres Engagements als Anwältin der Arbeiterinnen kaum verändert hat, zeigt eindrucksvoll die Analyse einer einflußreichen Kirchenzeitschrift für die pastorale Arbeit in den zwanziger Jahren (vgl. 211–217). Mit einem Blick auf die zwischen 1930 und 1950 zu verzeichnenden kirchlichen Aufbrüche (Projekt der »Neuen Christenheit«) und die Entwicklung in der peruanischen Frauenbewegung von einem bürgerlichen zu einem sozialistischen Feminismus (apristische Frauenbewegung) schließt die detailreiche Darstellung, die durch die Einordnung in die kirchenhistorischen und soziopolitischen Entwicklungen in Peru ein umfassendes Bild vermittelt.

Die Teile II und III thematisieren die Lebenswirklichkeit von Frauen im gegenwärtigen Peru; im Mittelpunkt stehen die Bewohnerinnen städtischer Armenviertel als diejenigen, die »unter der doppelten Unterdrückung durch Sexismus und Armut leiden« (11) sich aber gleichzeitig zunehmend als Trägerinnen eines umfassenden Befreiungsprozesses begreifen. Daß sich die Vf. in ihrer Feldforschung in sechs *pueblos jóvenes* von Lima methodisch an qualitativen Ansätzen der empirischen Sozialforschung orientiert, trägt wesentlich zur Authentizität der Ergebnisse bei und beugt einem Mißbrauch der Befragten als »Forschungsobjekte« ebenso vor wie einer Übertragung eigener (westlicher) Maßstäbe. STRAUBINGERS Versuch einer soziologischen und sozialpsychologischen Analyse bestehender Unterdrückungsstrukturen (Teil II) berücksichtigt drei miteinander verflochtene Ebenen der Lebenswirklichkeit der Frauen in den *pueblos jóvenes*: die objektiven Existenzbedingungen (Klassenzugehörigkeit), die konkret-zwischenmenschlichen Beziehungen (Geschlechterbeziehung) und die subjektive Dimension. Auf der Grundlage sozio-demographischer Daten, v.a. aber anhand der persönlichen Lebenszeugnisse der Betroffenen, die die Vf. immer wieder zu Wort kommen läßt, werden die klassen- und geschlechtsspezifischen Unterdrückungsmechanismen sichtbar gemacht und auf ihre Rückwirkung auf die Identitätsentwicklung der Frauen hin untersucht – ausgehend von der Hypothese, daß die von den Frauen zum Ausdruck gebrachten Identitäts- und Selbstwertprobleme kein »zufälliges Resultat des individuellen Lebensweges« sind, sondern in den kollektiven Sozialisationserfahrungen der Frauen unter den Bedingungen des kapitalistischen Patriarchats gründen (311). STRAUBINGER möchte die von ihr analysierten Unterdrückungsstrukturen verstanden wissen als »Steine auf dem Weg einer wichtigeren und entscheidenderen Grundlinie, die der Situation der Ausbeutung und Unterdrückung entspringt: des Willens einer Veränderung dieser entwürdigenden Situation und damit des revolutionären oder befreienden Potentials« (382). Greifbar wird dieses Potential im Engagement der Frauen in den Basisorganisationen und kirchlichen Basisgemeinden, in der vorliegenden Untersuchung beschrieben am Beispiel der *pueblos jóvenes* El Agustino und Villa El Salvador (Teil III). Für die Vf. muß dieser Aufbruch der Frauen im Kontext der Erneuerung der lateinamerikanischen Kirche auf eine Kirche der Armen hin gesehen werden, wenngleich die Frage nach Stellung und Rolle der Frau – noch in Medellín kaum berührt – erst in Puebla bewußt behandelt wurde. Ihre mit Bezug auf Paulo Freires Konzept der *Konzientisation* formulierte These, »daß in Peru wie in anderen Ländern Lateinamerikas die Emanzipation der Frau und ihre Schritte zur Befreiung von den kirchlichen Basisgemeinden mit befruchtet und vorangetrieben werden« (380), verifiziert sich an den Aussagen der in Basisgemeinden engagierten Frauen.

Verwiesen sei auf das abschließende Resümee, das den Ertrag der Arbeit in ausgezeichneter Weise zusammenfaßt.

Wer sich bislang mit der historischen und gegenwärtigen Lebenswirklichkeit von Frauen in Peru beschäftigen wollte, war zumeist auf schwer erhältliche Literatur aus Lateinamerika angewiesen. Mit der Dissertation STRAUBINGERS liegt jetzt eine umfassende und kenntnisreiche Studie vor, die v.a. im historischen Teil eine Fülle von Material auch im deutschsprachigen Raum zugänglich macht.

Müller-Fahrenholz, Geiko (Hg.): *Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas*, Verlag Friedrich Pustet / Regensburg 1992; 176 S.

Das Gedenken an den Anfang der Christianisierung Lateinamerikas, jenes »bedeutendste Kapitel der Kirchengeschichte« (Puebla), das mit den Ereignissen des Jahres 1492 begann, löst infolge der vielfachen Verquickung von Kolonisation und Evangelisation entgegengesetzte Emotionen aus. Sinnvoll ist ein solches Gedenken nur dann, wenn es – wie Johannes Paul II. empfiehlt – »in der Demut der Wahrheit« begangen wird. Als Dienst an dieser Wahrheit ist die gemeinsame Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie in Tutzing im Juni 1991 sehr zu begrüßen. Die Referenten, alle anerkannte Experten aus Deutschland und Lateinamerika, haben hier einige der wichtigsten Aspekte der Frage behandelt und gezeigt, daß neben Fehlern, die den Kirchen Trauer und eine bessere Vorbereitung auf die Zukunft abverlangen, auch Erfolge zu verzeichnen sind, für die Gott zu danken ist. Bei jeder Art des Begehens sei der Blick vornehmlich nach vorne zu richten. Das vorliegende Buch macht diese Beiträge zugänglich.

Eingeleitet wird die Thematik mit einer Analyse der Ereignisse, ihrer Beweggründe und Ergebnisse und somit ihrer Bedeutung für Europa und die Länder, die heute als Lateinamerika (LA) bezeichnet werden. Stellvertretend für Europa »ist Spanien, das als arm galt, zum reichsten aller Länder geworden«. Die Europäer – die Spanier und Portugiesen wie die englischen Puritaner im nördlichen Teil Amerikas – handeln in der neuen Welt aus der Überzeugung heraus, daß sie dorthin zum Herrschen gekommen sind. Amerika wird zur »colonia« (Beuteland), und man gewöhnt sich mit der Zeit an den Gedanken, das Elend von Millionen Menschen sei dort »eine Art Naturgesetz«, mit dem auch im heutigen Kontext zu leben sei. Für die internationale Wirtschaft ist Lateinamerika inzwischen uninteressant geworden, weil unergiebig. Was geblieben ist, sind seine Schulden (12). MÜLLER-FAHRENHOLZ, evangelischer Professor in Costa Rica, befaßt sich in einem zweiten Schritt mit der Frage, wie die Völker Amerikas heute zum 500-Jahr-Gedenken stehen. Für die »Entdeckten« ist die Erinnerung an dieses halbe Jahrtausend Eroberung, Versklavung und Verelendung mit tiefem Leid verbunden. Das Bewußtsein darüber ist allgemein unter den Opfern gewachsen. Sie lehnten deshalb jede Art Jubelfeier ab und setzten sich zur Wehr gegen die Fortsetzung des Neukolonialismus in Wirtschaft, Politik und Führung der Kirchen. Gefragt ist, und zwar nicht nur von Gesellschaft und Kirche LAs, ein Eingeständnis historischer Schuld, Bitte um Vergebung und die Bemühung um Ausgleich historischer Ungerechtigkeiten. Auch die Europäer dürften sich nicht mit diesen 500 Jahren beschäftigen, ohne tiefe Trauer zu empfinden. Las Casas mußte nicht überall dafür herhalten, wie »gut« die Evangelisierung vonstatten ging.

Gerade mit dieser Schlüsselfigur setzt sich MICHAEL SIEVERNICH kritisch auseinander. Der Umwandlungsprozeß des Bartolomé de las Casas vom Eroberer zum Verteidiger der Indianer zeugt von den Erwartungen eines damaligen Kolonisten in der neuen Welt, zugleich aber auch vom abstoßenden Ablauf der Kolonisation, der jeden »normalen« Christen hätte betroffen machen sollen. Wie kann ein Volk, das sich christlich nennt, der Welt solch ein schlechtes Beispiel geben? Hätte diese Frage eines heutigen Bischofs denn nicht schon damals ihre innere »christliche« Logik zeigen müssen? Sein unermüdlicher Kampf ein halbes Jahrhundert lang, oft allein gegen alle, macht deutlich, wie sehr die materiellen Vorteile des Unternehmens alle anderen Werte zurückgedrängt haben. Es bedurfte wahrhaftig eines starken Glaubens, um hier die Rangordnung einzuhalten. An solchen gläubigen Christen hat es zwar in der Geschichte LAs nicht gefehlt, sie stellten aber und stellen weiterhin die Minderheit dar. Ihr Minderheitscharakter stellt sich immer wieder dann besonders stark heraus, wenn Gold und Machtinteressen mit ins Spiel kommen.

Ein Vorbild für die Evangelisierung, wie sie die Kirche heute versteht, ist Las Casas insofern, als für ihn die einzige Art der Mission diejenige ist, die eine auf Gründen beruhende Einsicht vermittelt, nicht gewaltsam, sondern »durch Einladung und sanfte Bewegung des Willens« (51). Wenn Las Casas oft in Lateinamerika als Vorreiter der Theologie der Befreiung bezeichnet wird, dann aufgrund seines Verständnisses der Evangelisierung. Ohne eine systematische Sozialanalyse vorzunehmen, ist der Indio für ihn der »armgemachte« Andere (44). Las Casas spricht von

»pekkaminösen Strukturen, von denen alle befreit werden müssen, die Nutznießer und die Opfer« (50), und macht den Erfolg der Evangelisierung von fünf wesentlichen Bedingungen abhängig: Verzicht auf Herrschaft; Verzicht auf Reichtümer; Milde, Güte und Demut; Liebe; beispielhafte Worte und Taten.

Mit der gegenwärtigen Situation LAs befassen sich aus verschiedener Perspektive drei Autoren: HANS-JÜRGEN PRIEN beschreibt die sozio-politischen und sozio-ökonomischen Trends der jüngsten Zeit und die jeweilige Rolle der USA und nimmt die Haltung der katholischen Kirche und des Protestantismus im Entwicklungskonflikt, d.h. in diesem gesamten Fragenkomplex, unter die Lupe. Katholiken und Protestanten stehen gleichermaßen vor der Versuchung, ein Vorverständnis von Evangelisierung zu übernehmen, nach dem diese als radikal geschieden von Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung betrachtet wird, die in den säkularen Bereich gehören sollen. Dieses Mißverständnis prägt bereits konservative Gruppen von Katholiken und die evangelikalen Protestanten. Was die katholische Kirche im einzelnen betrifft, so ist die Einstellung von Land zu Land verschieden. Allgemein hat aber die unerbittliche Reaktion von Militärs, Regierungen, Großgrundbesitzern usw. der letzten Jahre die Amtskirche so eingeschüchtert, daß sie nicht mehr eindeutig für Basisgemeinden, Freiheit und soziale Gerechtigkeit eintritt. Ausnahmen hierzu sind Chile, Brasilien, Guatemala, El Salvador, aber auch Sektoren der Kirche in den übrigen Ländern. Unübersehbar ist allgemein eine »Besetzungspolitik des Vatikans«, die sich vor allem in der Ernennung neuer Bischöfe und der Haltung gegenüber den Ordensleuten niederschlägt.

Tiefe Gespaltenheit herrscht ebenfalls im Protestantismus. Das eine Lager, unter der Dachorganisation CLAI, versammelt den kleineren Teil, der sich aus den meisten Einwandererkirchen europäischen Ursprungs und einigen angelsächsischen Missionskirchen, deren Ethik allerdings puritanisch geprägt ist, zusammensetzt. Die Haltung dieses Lagers könnte sich mit jener der katholischen Bischöfe in Medellín Ende der 60er Jahre vergleichen. Das zweite Lager versammelt unter CONELA und dem maßgeblichen Einfluß neopfingstlicher Organisationen den stärksten Teil, den evangelikal geprägten Protestantismus. Das angestrebte Ziel ist offensichtlich – wie beim Opus Dei im Katholizismus (83) – die Herrschaft über alle Gesellschaftsbereiche, um ihnen das eigene Verständnis von Christentum aufzuprägen. Für PRIEN sind kontinentale Zusammenschlüsse evangelischer Kirchen nur dann sinnvoll, wenn sich die Kirchengemeinden mit der Masse der Bevölkerung und deren Problemen ohne Missionsabsichten identifizieren.

Der Beitrag des Argentiniers PABLO SUDAR ist eine Sicht der Wirklichkeit LAs aus theologisch-pastoraler Perspektive. Für ihn liegt die eigentliche Antwort auf die Anforderungen der Evangelisierung in der Entwicklung der Theologie der Befreiung (ThB). Zwar bleibt die Legitimierung der verschiedenen Richtungen eine offene Frage, allen ist es aber gemeinsam, daß sie zum erstenmal die theologische Basis der Evangelisierung, wie sie die dortige Kirche für notwendig hält, in den Kategorien des theologischen Denkens zu formulieren versuchen. Jede auf ihre Weise möchte im gegebenen Kontext zur Synthese von Glauben und Kultur beitragen. SUDAR unterscheidet drei Hauptrichtungen der ThB. Die erste entspricht der Position der Bewegung »Christen für den Sozialismus« (Mittelpunkt Chile Anfang der 60er Jahre); die zweite und in Europa weit bekannteste, ist vertreten durch Gutiérrez, die Brüder Boff, Sobrino u.a.; die dritte vereine nach SUDAR die meisten Theologen (meist Argentinier) und habe im Puebla-Dokument ihr historisches Profil gewonnen. Sie unterscheide sich von der zweiten im wesentlichen dadurch, daß sie die Realität LAs nicht mit Hilfe der marxistischen Gesellschaftsanalyse, sondern »auf der Basis der Geschichte und der Kultur der lateinamerikanischen Völker« interpretiere. Man bezeichnet diese Strömung als »Theologie der Volkspastoral« oder »Theologie des Volkes«.

Bei der Charakterisierung der zweiten Richtung würde der Leser erwarten, daß sich SUDAR grundsätzlich gegen die Anwendbarkeit der marxistischen Analyse und des Begriffs »Klasse« in bezug auf LA ausspräche (eine wohl bekannte Position) und daß er deshalb die zweite Richtung als unvertretbar ablehne. Man erfährt aber zur Überraschung, daß jene Analyse und jener Begriff im gegebenen Kontext »zwar richtig sind«, man könne sie aber nicht als die ausschließliche Methode anwenden (109). Dieses Urteil wird aber der Einstellung der Theologen der zweiten Richtung nicht

gerecht. Darüber haben sich nicht nur oft diese Theologen selbst, sondern auch andere wie etwa Kardinal Lorscheider vor den Generaloberen in Rom deutlich ausgesprochen (La Documentation Catholique, 24.5.87, 558ff). In dem Fall erübrigen sich die rhetorischen Fragen SUDARS wie etwa: »Ist es dann möglich, den Marxismus von einer atheistischen Anschauung des Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte zu trennen?« Man gewinnt den Eindruck, SUDAR ginge es hier darum, bei einem grundsätzlichen Bekenntnis zur Gültigkeit und Notwendigkeit der ThB den Platz für die dritte Richtung um jeden Preis aufzuräumen. In diesen Raum stellt er dann die Elemente der ThB als diejenigen, die dem Anliegen einer »neuen Evangelisierung« am besten Rechnung tragen.

Eine Darstellung der kirchlichen Arbeit in der Praxis ist der Beitrag des evangelischen Pastors MILTON SCHWANTES. Als einer der ziehenden Männer in der Ökumene in Brasilien und Mitarbeiter von Carlos Mesters in der praktischen Bibelarbeit setzt er diese beiden Themenbereiche in den Mittelpunkt. Das eigentlich und einzig Neue im Christentum LAs ist das Aufkommen der Armen mit ihrem zum Teil bereits erfolgreichen Streben nach Anerkennung in der Gesellschaft. Dies bedingt das gesamte Wirken der Kirchen. Dieses kennzeichnet sich heute dadurch, daß es dabei immer mehr ökumenisch zugeht. Damit meint SCHWANTES, daß die Ökumene in LA heute nicht mehr von rein theoretischen Standpunkten abhängt; ihr Hauptkriterium ist die praktische Haltung der Christen gegenüber Unterdrückung und Ungerechtigkeit, Verarmung und Marginalisierung, unter denen die meisten Lateinamerikaner leiden müssen. Solidarität oder Gleichgültigkeit dieser Situation gegenüber sind die Gründe für Gemeinsamkeit oder Spaltungen über konfessionelle Unterschiede hinaus. Auf Treue oder Untreue zur Sendung Jesu wird nach dem Kriterium der Nähe zum Volk geschlossen. Eine solche Ökumene ist neu, wirkt sich fruchtbar auf die Evangelisierung aus und kann Bewegung in die Ökumene auf Weltebene einbringen.

Vor diesem Hintergrund erscheinen zwei weitere Grundzüge der heutigen Pastoralarbeit als selbstverständlich: der Aufbau der Kirche ausgehend von den Kleingemeinden, ein Gebiet, auf dem LA ein gewisses Urheberrecht vorweisen kann, und die zentrale Rolle der Bibel bei der Evangelisierung. Katechese und Theologie werden in dem Maße angenommen wie sie sich auf die Bibel stützen. Das neue Verhältnis zur Bibel gilt nicht nur für die Katholiken, sondern auch für Protestanten als eine Neuheit, und wie SCHWANTES auch bei anderen Gelegenheiten betont, hat selbst der Protestantismus auf diesem Gebiet von der Entwicklung der Basisgemeinden im Katholizismus profitiert. Die Aufwertung der Bibel, aus der die Basisgemeinden entstanden sind und von der sie leben, bringt also viel Freude, ist aber zugleich der Anlaß für neue Spannungen und Probleme, wie die Erfahrung der letzten Jahre gezeigt hat.

Die letzten beiden Beiträge sind eine Art wissenschaftstheoretische Einrahmung des Ganzen. Für WOLFHART PANNENBERG sind die aus den 500 Jahren Geschichte LAs gewonnenen Lehren wohl auf die christliche Mission im allgemeinen anzuwenden. Die Rede von der Inkulturation ist zwar untrennbar von Theorie und Praxis der Mission, ihre Prozesse sind aber ambivalent.

Inkulturation kann unter Umständen auch zur Verfälschung des Evangeliums führen. Um dieser Gefahr nicht zu erliegen, muß Inkulturation so verstanden werden, daß christliche Botschaft und christlicher Glaube im Lebenszusammenhang der Kulturen heimisch werden und nicht als Fremdkörper empfunden werden. Dies ist offensichtlich im Prozeß der Evangelisierung von Europa aus in der Vergangenheit nicht gelungen.

Inkulturation des Evangeliums bedeutet Offenheit zum Pluralismus, so die abschließende Botschaft von HANS WALDENFELS. Gerade die Geschichte LAs, die alte und die jüngste, zeigt, wie die Einheit des Glaubens angesichts des Ringens einer Teilkirche um eigene christliche Gestalt zum Problem werden kann. WALDENFELS befaßt sich deshalb ausführlich mit der theologischen Begründung der Einheit des christlichen Glaubens. Ohne eine ausgeglichene Position in dieser Frage wird die Zukunft der Evangelisation in LA alles andere als erfolgreich sein. Ob es sich um einen einzelnen Menschen oder um eine Strömung in der Kirche handelt, »wer grundsätzlich sich und sein Denken mit der Orthodoxie identifiziert, wird unfähig sein, mit dem Anderen gemeinsam Schritte in die Zukunft zu tun.«

Im Hinblick auf die »Wahrheit« um die 500 Jahre Geschichte des Christentums in LA und auf der Suche nach Orientierung für die neue Evangelisierung dieses Subkontinents, bei der vieles für die Zukunft des Christentums insgesamt und der katholischen Kirche insbesondere auf dem Spiel steht, sollte dieser Sammelband nicht übersehen werden. Die Sachkenntnis der Verfasser, hinreichend dokumentiert, gewährleistet die Sachlichkeit der Diskussion und verhindert, daß diese auf eine Modeerscheinung des »Jubeljahres« 1992 beschränkt bleibt.

Stuttgart

Florencio Galindo

Sundermeier, Theo (Hg.): *Den Fremden wahrnehmen: Bausteine für eine Xenologie* (Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 5) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn / Gütersloh 1992; 231 S.

»Xenologie« war bei dem Kameruner Philosophen und Politologen M. Duala M'bedy, der den Ausdruck 1977 prägte, eine Wissenschaft, nämlich »vom Fremden«, und eine Krankheit zugleich: die Faszination der europäischen Wissenschaft von den bald dämonisierten, bald verklärten nichteuropäischen Völkern, bei welchen sie vergeblich den in der eigenen Kultur verlorenen Grund und Sinn der Humanität wiederzufinden hoffte. Diese andere Seite wird im vorliegenden Band, obwohl zwei Autoren an Duala M'bedy erinnern (25 und 186f), nicht thematisiert: um eine neue interdisziplinäre »Lehre vom Fremden« geht es (7f); nicht darum, was etwa durch sie verdrängt werden könnte, sondern eher um Mutmaßungen, warum der oder das Fremde bisher in Ethnologie, systematischer Theologie und Kirche vernachlässigt und versäumt wurde. Zwölf konzentrierte Beiträge wollen auf unterschiedlichen Wegen »den Fremden wahrnehmen« und so Bausteine für eine Xenologie sein. Sie gehen überwiegend auf ein im April 1991 in Sankt Augustin abgehaltenes Symposium zurück, ordnen dessen Referate aber nach einem neuen assoziativen Prinzip mit »Annäherungen« und »Brücken« am Anfang, »Erhellungen«, »Erfahrungen« und »Perspektiven« am Ende. Der nachdenklichen Lektüre, die nicht alles nur nebeneinander stehen lassen will, sondern dem Zentrifugalen entgegen nach Zusammenhang und möglichem Gespräch sucht, legt sich eine andere, einfachere Gruppierung der Texte nahe.

Die Hälfte, nämlich sechs Referate, beziehen sich auf fremde Kulturen. Unter der missionswissenschaftlichen Fragestellung der Inkulturation handeln G. ONYEKE von der Maske in Nigeria (112–118) und H. RZEPKOWSKY von der nur teilweise gelungenen, aber in der Missionslehre aufschlußreich diskutierten *Ars Sacra Pekinensis* (119–162). Von der nichteuropäischen Wahrnehmung des Fremden handeln Th. AHRENS in Ozeanien im 19. Jahrhundert (30–44) und, besonders eindrucklich, der Mediziner Th. LUX bei einem Beniner Krankenpfleger, der seinen Patienten und sich selber erklärt, was Malaria »eigentlich« ist (76–95). R. FRIEDLI vergleicht okzidentale und afrikanische Therapien, ohne den ersteren ihr Recht zu bestreiten (67–75). Th. BARGATZKY schließlich geht mit einem bestimmten Verdacht der Nichtbehandlung der »kulturellen Fremdheit« in der Ethnologie bis heute nach: Sie zu thematisieren brächte die Person des Ethnologen stärker in den Blick, als es dieser Disziplin gemeinhin lieb ist (13–29).

Drei sich gegenseitig gut ergänzende Beiträge sind religionsgeschichtlich. U. BERNER fragt, was die römische Kultur an fremder Religion aufnehmen und was sie – wie das Christentum – als »superstitio« abstoßen, ja verfolgen mußte: Tolerant war sie für andere Kultäußerungen, nicht aber für eine andere »Daseinshaltung« (45–60). K. BERGER zeichnet Linien der Fremdheit im Neuen Testament nach und findet ein bleibendes Nebeneinander von Selbstabgrenzung und »Aufhebung jeglicher Fremdheit durch Gott selbst« (205–211). Th. SUNDERMEIER ordnet allgemein die Einstellungen der Religionen zu den Fremden: am einen Ende die notwendig begrenzenden Stammesreligionen einschließlich des alten Israel, am anderen der Buddhismus, der weder das Fremde noch den Fremden mehr kennt; dazwischen und darüber ist die christliche Antwort der

radikal entgrenzenden Feindes- und Fremdenliebe, die aber alsbald, nämlich schon im Neuen Testament, sich durch institutionelle Fehlentwicklung wieder mit neuer Abgrenzung verband (186–201).

Die verbleibenden drei Aufsätze führen in die nahe deutsche Gegenwart. H. WROGEMANN findet den Fremden in J. Moltmanns Systematik nicht grundsätzlich genug beachtet; um dieses zu ermöglichen, müßte Moltmann die absconditas Dei neu bedenken (212–223). R. VOLT analysiert und beklagt, wie die Kirche »das« Fremde und Neue in der Kunst nicht erträgt, beziehungsweise: alsbald integrierend verharmlost. M. MILDENBERGER schließlich bringt die »Fremdenangst in Deutschland« ein: ihre neuen erschreckenden Erscheinungen und ihre problematischen alten Deutemuster. Die Kirche und ihre Experten finden sich beidem gegenüber »ziemlich hilflos« (165–185). Doch MILDENBERGER bleibt einsam im Symposium. Kein anderer Beitrag antwortet ihm.

Wesentliche Fragen, tiefere Doppeldeutigkeiten oder Widersprüche zum Leitthema bleiben offen in dem Band, machen die Einzelbeiträge aber gerade darum lesenswert. Soll es wirklich um »den« und »die« Fremden gehen, oder unverfänglicher um »das« Fremde? Soll Selbstverstehen zum Fremdverstehen hinzukommen, oder würde es nur ablenken von ihm? Und grundsätzlich: Gibt es den Fremden nur je für uns, oder gibt es ihn an sich? Soll Fremdheit interkulturell und hierzulande überwunden, oder soll sie, im Gegenteil, radikal und absolut gemacht werden, so, daß niemand mehr sich ihrer Erfahrung entziehen kann? Letzteres ist, wie es scheint, das Programm, die mehrheitliche Tendenz, der aber einige leise widersprechen. Mit gutem Grund vielleicht. Interkulturelle Erfahrung und deutscher Mutterwitz könnten sich neuerlich treffen in dem – keineswegs nur trivialen – Satz, der auf einem Transparent bei der Berliner Demonstration gegen Fremdenfeindlichkeit am 9. November 1992 zu lesen war: »Der Fremde ist nur in der Fremde fremd.«

Berlin

Heinrich Balz

Sundermeier, Theo: *Aus einer Quelle schöpfen wir. Von Afrikanern lernen*, Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn / Gütersloh 1992; 189 S.

Die Herausforderung einer Vergleichenden Pastoral (theologie) bleibt bestehen. 1976 schrieb der Pastoraltheologe Prof. Adolf Exeler in seinem Vorwort zu einer Veröffentlichung von Fritz Lobinger (Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika): »Bis heute fehlt noch immer das, was ich ... eine ›Vergleichende Praktische Theologie‹ nenne: jenes Forschungsfeld, das die Erfahrungen der verschiedenen Kirchen ... miteinander vergleicht und dadurch für die Praxis der einzelnen Kirchen fruchtbar macht.« Mit der nun vorliegenden Veröffentlichung tritt ein protestantischer Missionswissenschaftler in die Diskussion ein. Seine Arbeit ist dreigeteilt: »Lernen von afrikanischen Religionen«, »Lernen von afrikanischen Gemeinden« und »Lernen von afrikanischer Theologie«. Diese Abschnitte sind reich gefüllt mit (teilweise schon früher veröffentlichten) Vorträgen und Vorlesungen, die vor allem aus der persönlichen Erfahrung des Autors mit Theologen, Studenten und Gemeinden in Namibia und Südafrika stammen. Grunddimension ist das afrikanische Konzept des Lebens als Partizipation der Menschen untereinander, mit den Ahnen, mit Gott und mit der gesamten Umwelt. Darin wurzelt die Spiritualität der Friedenssuche, d.h. das Streben nach einem harmonischen Zusammen-Leben. Aus dieser Quelle schöpfen die Bewältigung von Leid und Unterdrückung, die »naturreligiöse Frömmigkeit«, die Riten, die Kunst und schließlich auch die Afrikanische Theologie, die schwarze Theologie und der Befreiungskampf.

In seinem Beitrag »Die zehn Gebote der Partnerschaft« (113 ff) fordert der Autor: »Zur Partnerschaft gehört ein gewisses Maß an Gemeinsamkeiten an Rechten und Pflichten. Partner sind gleichberechtigt.« Und er kommt deshalb zu dem Schluß: »Echte Partnerschaft kann es zwischen Kirchen und Gemeinden bei uns und in Übersee nicht geben ... Partnerschaft zwischen ungleichen Partnern gibt es nicht.« Hinzu kommt noch: »... echte Lernbereitschaft ist bei uns in der Kirche nur

verbal vorhanden.« »Partnerschaftliche Kommunikation ist ganzheitliche Kommunikation. Man kann nicht das Spirituelle von dem kulturellen und gesellschaftlichen Hintergrund trennen.« »Wir kennen nicht das einfachste Einmaleins einer Xenologie, besitzen keine Hermeneutik des Fremden.« Einen Ansatz zu einem langzeitlichen Partnerschaftskonzept sieht der Autor darin, »... daß es in der Partnerschaft nicht um die Interaktion zur effektiven Durchführung von Mission und Gemeindeaufbau geht, sondern um eine neue Zuordnung zur gemeinsamen Herkunft.« In diesem Prozeß lassen sich schon einige Schritte erkennen. Zunächst geht es darum, »sich auf das Fremde einzulassen« (die Aufsätze, die im ersten Teil des Buches abgedruckt sind, spiegeln diesen Schritt wider: z.B. »Auch das Trauern dient dem Leben«). Nur auf der Basis konvivialer Partnerschaft kann der theologische Austausch auf verschiedenen Ebenen beginnen, der schließlich zum gemeinsamen Handeln führt. Muß aus diesen Überlegungen gefolgert werden, daß die bisherigen Schritte in Richtung Vergleichender Pastoral (theologie) auf ihren Ansatz hin neu überprüft werden sollten?

Aachen

Hermann Janssen

Sundermeier, Theo: *Wenn Fremdes vertraut wird. Predigten im Gespräch mit anderen Religionen und Kulturen* (Erlanger Taschenbücher 109) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1994; 204 S.

Wichtige Beiträge zur Religionstheologie kommen oft unscheinbar daher. Das gilt sicher für das kleine Büchlein mit gesammelten Predigten des Professors für Missionswissenschaft an der Universität Heidelberg, die in den Jahren 1977–93 in verschiedenen Gemeinden gehalten wurden. Die akademische Theologie der Religionen ist noch lange nicht bei den Gläubigen angekommen, und der Autor übt sich in zwanzig kleinen Meisterstücken, den interreligiösen Dialog »vor Ort«, im Raum des multikulturellen Zusammenlebens der Menschen, anzusiedeln und bei großem Respekt vor fremden Glaubensweisen die eigene Wahrheit unverkürzt zu verkündigen. Ein solcher Dienst der Vermittlung ist notwendig, um diese junge theologische Disziplin in den Gemeinden zu verankern.

In Analogie zu K. Barths Predigtlehre als »Zeugnis« wird auch die Mission als Bezeugung des Glaubens definiert, und von daher macht es »keinen Unterschied, ob man vor Christen oder Nichtchristen predigt, denn das Wort sucht sich seinen »Anknüpfungspunkt« stets selber« (8). Im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft führt das faszinierende Ereignis der Inkulturation der christlichen Botschaft in den jungen Kirchen als »Fortsetzungsgeschichte des Evangeliums« das inkarnatorische Geschehen weiter und enthüllt das Welthandeln Gottes (vgl. die Studie »Religionen, Religiosität und christlicher Glaube« der VELKD, 1991). Wahrzunehmen, wie Gott durch die Religionen handelt (13), eröffnet ganz neue hermeneutische Perspektiven, die nicht von abendländischer Sicht geprägt sind. Bei einer solchen Lektüre »von unten« aus der Perspektive der Armen wird auch die befreiende Sprengkraft des Evangeliums in ungewohnter Weise deutlich. Auf dem Fundament des Gedenkens der »heiligen Heiden« (Danielou) und der »Immanuel-Theologie« (Takizawa) erhebt sich als Grundmelodie vieler Predigten das »Lobe den Herrn, den mächtigen König der Ehren« (17, 30) sowie der Satz aus der Predigt des Petrus »Nun sind wir alle hier gegenwärtig vor Gott« (Apg 10,33). Die beiden Sätze »Gott wohnt und spricht in den Slums« und »Er ist mit den Menschen in ihrer und trotz ihrer Religion« (160f) ziehen sich als Leitmotiv durch alle Predigten, weil sie die Solidarisierung Gottes mit der Welt (die »zweite Inkarnation«, 160) zum Ausdruck bringen. Immer wieder liest der Autor unsere widersprüchliche Zeit im Licht des Pfingstgeschehens, wo der Geist selbst die Universalität der Gottesgegenwart bezeugt.

Sicher wären einige Unschärfen zu notieren (etwa die unkritische Überhöhung der Friedfertigkeit des Buddhismus, 85); diese vermögen aber nicht das Grundanliegen der Predigten zu verdunkeln, die Identität des Christentums angesichts einer Hilflosigkeit der Gläubigen gegenüber dem

verwirrenden Religionenpluralismus zu klären (dazu eine faszinierende Predigt, 82ff). Diese besteht in einem radikalen »Perspektivenwechsel« (111, 199), die Welt mit den Augen der Schwachen, Benachteiligten und des geopfert Lammes zu sehen, des »*deus semper minor*«.

Freiburg

Michael Fuß

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. habil. Gerhard Kruip, Katholische Akademie für Jugendfragen, Ludwig-Wolker-Str. 10, 51519 Odenthal;

Dr. Hadwig Müller, Graf-Engelbert-Str. 19, 44791 Bochum;

Prof. Dr. Hans Waldenfels, Fundamentaltheologisches Seminar, Regina Pacis Weg 1 A, 53111 Bonn;

Univ.-Doz. Dr. Paul Weiß, Machstr. 10/5, A-1020 Wien.

EDITORIAL

Mission und Nationalsozialismus

Um eine differenzierte Aufarbeitung der Christentumsgeschichte haben Generationen von Historikern gerungen und dazu zahllose Werke beigetragen, von denen wir bis heute zehren. Nicht zuletzt aus der Feder von Missionswissenschaftlern, die ihre Energien so sehr auf das Arbeitsfeld Geschichte konzentrierten, daß gelegentlich der Eindruck entstehen konnte, Missionswissenschaft sei Missionsgeschichte, sind wertvolle Beiträge hervorgegangen, die eine breite wissenschaftliche Anerkennung gefunden haben. Trotz dieser anerkannten und anzuerkennenden Leistungen gibt es allerdings auch Bereiche der Geschichte, die schwer zugänglich und zu erschließen sind. Zu ihnen zählt der delikate Komplex »Mission und Nationalsozialismus«.

Es gibt viele Gründe, welche eine gründliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema »Mission und Nationalsozialismus« erschweren. Dazu gehört etwa die Schwierigkeit, an die erforderlichen Quellen heranzukommen, welche für eine solche Auseinandersetzung unabdingbar sind. Doch auch der »Persönlichkeitsschutz«, ein gewiß ehrenhaftes Motiv, wenn es nicht vorschnell und leichtfertig als »Alibi« benutzt wird, kann eine Aufklärung der erwähnten Geschichte erschweren und verzögern. Nichtsdestotrotz bedarf das Problem einer gründlichen und soliden Aufarbeitung. Es bildet nicht nur einen Teil unserer Christentumsgeschichte, sondern auch der eigenen theologischen Wissenschaftsgeschichte. Theologie, darin eingeschlossen Missionswissenschaft, tut deshalb gut daran, sich dieses Stücks der jüngeren Geschichte mit besonderer Sorgfalt anzunehmen und dabei sich zeigende dunkle Seiten unserer Vergangenheit nicht zu verheimlichen oder zu verdrängen. Abgesehen davon, daß diese Vergangenheit zur eigenen Identität gehört und daher auch einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung bedarf, sollte die Beschäftigung mit dieser Geschichte nicht Dilettanten überlassen bleiben, weil deren Interesse mehr einer »chronique scandaleuse« gilt als daß es von der Liebe zur Wahrheit geleitet wird. Darüber hinaus bringt es auch Missionswissenschaft in den unnötigen Verdacht, sie stelle sich nicht der eigenen Vergangenheit. Spätestens dann aber, wenn sie nach dieser ihrer Vergangenheit gefragt wird, ist sie eine Antwort schuldig.

Das IIMF ist darum dem Verfasser des in diesem Heft veröffentlichten Aufsatzes »Zwischen Vision und Sendung. Zur Vorstellung der ›deutschen‹ Kirche bei Joseph Schmidlin« sehr dankbar, daß er sich eines bisher gemiedenen (oder bewußt verschwiegenen?) Aspektes in der Biographie des Begründers der katholischen Missionswissenschaft angenommen hat. Die Fertigstellung des Beitrages, der ursprünglich für das vergangene Jahr anläßlich des 50. Jahrestages der Beendigung der Nazi Herrschaft vorgesehen war, verzögerte sich wegen der langwierigen Recherchen. Dafür erscheint er jetzt mit bisher so nicht zugänglichen Dokumenten im Anhang. Es bleibt zu hoffen, daß diese Arbeit und auch der Stil, mit dem der Verfasser dieses dunkle Kapitel unserer Geschichte behandelt, weitere Arbeiten inspiriert.

ZWISCHEN VISION UND SENDUNG – ZUR VORSTELLUNG DER »DEUTSCHEN KIRCHE« BEI JOSEPH SCHMIDLIN

von Horst Rzepkowski

In Joseph Schmidlins Entwurf seiner Grabinschrift finden sich – von ihm selbst wieder gestrichen – die Worte Papst Pius XI. (1857–[1922]–1939): »Habet multas rixas (Pius XI.)«. Es wird daran etwas von der Unbegreiflichkeit seines Lebens und Werkes sichtbar, aber auch von der Schwierigkeit seiner Umwelt, mit ihm umzugehen und ihn einzuordnen.¹ Wenn unmittelbar nach seinem Tode und dem Kriege seine Schüler Thomas Ohm (1892–1962), Johannes Beckmann (1901–1971) und Laurenz Kilger (1890–1964) mit Hochachtung von der Leistung und dem wissenschaftlichen Werk sprechen, so unterschlagen sie aber nicht die Widersprüche und Brüche, die Dunkelheit und Unerklärlichkeiten seiner Person.² Dabei verweisen sie gleichzeitig darauf, daß eine eingehende Würdigung seines Lebenswerkes späteren und ruhigeren Zeiten vorbehalten sei.³ Der Hinweis auf Urteil und Darstellung von Joseph Schmidlin im »Lexikon für Theologie und Kirche« genügt bis heute vielen als erklärende Begründung.⁴ Die Unsicherheit im Umgang mit seiner Persönlichkeit, in der Deutung der Fakten seines Lebens ist auch fünfzig Jahre nach seinem gewaltsamen Tode im Konzentrationslager Schirmeck/Elsaß am 10.01.1944 nicht gewichen.⁵ Eines dieser Fakten ist sein Bild und seine Vision von einer deutschen Kirche. In seinen Briefen und den wenigen erhaltenen Notizen spricht er von einer deutschen Kirche, der Verdeutschung der Kirche, nicht etwa vereinzelt, sondern in ganzen Aussage-Reihen. Manchmal

¹ Original mit Tinte handschriftlich, datiert: Straßburg 16. Aug. 1941; vgl. dazu K. MÜLLER, *Josef Schmidlin (1876–1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, Nettetal 1989, 335f; ein Teil der Dokumente zu Joseph Schmidlin sind durch die Familie A. Barthelmé, des Neffen von J. Schmidlin, an Karl Müller übergeben worden, soweit keine weitere Angaben zu den einzelnen Dokumenten gemacht werden, befinden sie sich in diesem Fundus.

² J. BECKMANN, »Universitätsprofessor Dr. Josef Schmidlin«, in: *Bethlehem* 49 (1944) 442–445; ders., »Universitätsprofessor Dr. Josef Schmidlin«, in: *Schweizerische Kirchenzeitung* 112 (1944) 234–236; L. KILGER, »Der Begründer der Katholischen Missionswissenschaft (Prof. Dr. Jos. Schmidlin)«, in: *Neue Züricher Nachrichten. Beilage Christliche Kultur*, 17.3.1944; T. OHM, »Joseph Schmidlin«, in: *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1947/48, 3–11.

³ J. BECKMANN, »Von der alten zur neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft«, in: *NZM* 1 (1945) 3–11, hier 6, Anm. 6.

⁴ E. HEGEL, »Schmidlin, Joseph«, in: *LThK* Bd. 9, 1964², 433; die neueste Darstellung von J. Dörmann bietet ein überhöhtes Bild von Schmidlin, sowohl seiner theoretischen theologischen Vorstellungen wie auch seines Kampfes gegen den »nationalsozialistischen Ungeist«, die verkürzte Beschreibung der letzten Lebensjahre entspricht nicht den Tatsachen: »Sch. wurde verhaftet, kam ins Staatsgefängnis, dann ins Irrenhaus und schließlich ins Konzentrationslager Schirmeck (Elsaß)«. Auch andere Angaben bedürfen der Korrektur bzw. der näheren Präzisierung: J. DÖRMANN, »Schmidlin, Joseph«, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 9, Herzberg 1995, Sp. 436–443.

⁵ H. RZEPKOWSKI, »Zum 50. Todestag von Professor Dr. Josef Schmidlin. Begründer der katholischen Missionswissenschaft«, in: *Verbum svd* 35 (1994) 147–170; K. MÜLLER, *Josef Schmidlin*, 325–336.

gewinnt man fast den Eindruck einer Anbiederung und Suche nach der Zusammenarbeit mit dem Nazi-Regime. So schreibt er in seinem dritten Brief im Jahre 1940 an Joseph Goebbels (1897–1945) zur Widerlegung der Gründe, die für die Verweigerung der Druckerlaubnis für die missionswissenschaftliche Zeitschrift angegeben wurden: »... als Nebengrund wurde meine Gegnerschaft zum Nationalsozialismus erwähnt, dem ich doch zwar nicht parteiseitig, wohl aber praktisch und auch weltanschaulich sehr nahe stehe (um nicht zu sagen angehöre).«⁶

Im August des gleichen Jahres wendet er sich an die Reichsschrifttumskammer und bittet, ihr beitreten zu dürfen, da er so eine günstige Entscheidung für seine Zeitschrift erhofft. Er sei gerne dazu bereit und stelle hiermit den Antrag. Er fährt fort, »daß er [der Antrag] im beschleunigten Verfahren bewilligt wird, zumal meine nationale (auch der nationalsozialistischen Weltanschauung mehr freundlich als feindlich gegenüberstehende) Gesinnung und Einstellung nach allen bisherigen Proben außer allen Zweifel gestellt ist. Was meine bis in unvordenkliche Zeiten hinauf zweifelloso arische Abstammung angeht, habe ich den Nachweis dafür nicht nur durch Beibehaltung meiner Professur und bei Erklärung unserer ZM zum politischen Organ (wenngleich ich damals gegen diesen politischen Charakter Einspruch erhob) gebracht.«⁷ Fast ein Jahr später hebt er in einem Brief wegen der Einreiseerlaubnis für das Elsaß »An das Büro des Chefs der elsäss. Zivilverwaltung in Karlsruhe« hervor: »... aber auch darauf [weise ich hin], daß ich mich inzwischen nicht nur mit dem Nationalsozialismus versöhnt habe, sondern fünfmal in Berlin war, um vorab am Kirchenministerium eine kirchenpolitische Verständigung herbeizuführen, was dort sehr wohlwollend aufgenommen wurde, wenn es auch nichts Konkretes und Positives bis jetzt gezeitigt hat.«⁸ Diese Aussagen wollen wiederum nicht in das Bild des Begründers der katholischen Missionswissenschaft und des erbitterten Gegners des Nationalsozialismus passen. Sie stehen im Gegensatz zu dem von ihm selbst unzählige Male beanspruchten Titel »Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft«, wie er ebenfalls von Karl Müller als Buchtitel aufgenommen wird.⁹ Schmidlin führt dieses geradezu als Legitimierung für seine neuen Ideen an. So schreibt er an Goebbels: »Als anerkannter Papsthistoriker (Verfasser der vier Bände Papstgeschichte der neuesten Zeit) wie als Begründer und Hauptfachmann der Missionswissenschaft glaube ich in der Lage zu sein, diese These dem H.[errn] Reichskanzler zu erläutern und zu beweisen.«¹⁰

Es ist auch nicht stimmig mit dem, was Th. Ohm vermerkt: »Schmidlin gehörte nicht zu den klugen, wendigen und vorsichtigen Leuten und machte aus seiner Abneigung gegen Hitler keinen Hehl. Ja, er scheute sich nicht, das Vorgehen der Gestapo gegen sich selbst zu provozieren und sein Leben aufs Spiel zu setzen.«¹¹

⁶ Rottenmünster (bei Rottweil), 14. Okt. 1940, Exzellenz und Herr Minister!, vgl. Anhang.

⁷ Breisach (Baden), 2. August 1940, An die Reichsschrifttumskammer (H.[errn] Bischoff) in Berlin, maschinenschriftliche Durchschrift (= MD).

⁸ Breisach (Baden), 24. Juni 1941, MD.

⁹ So etwa seine Grabinschrift, vgl. K. MÜLLER, *Josef Schmidlin*, 336; so Schmidlin selbst in fast allen Briefen an die Regierungsstellen in Berlin.

¹⁰ Brief vom 7. Juli 1940; vgl. auch Brief vom 17.8.40.

¹¹ T. OHM, *Josef Schmidlin*, 9.

1. Der Sachverhalt

Joseph Schmidlin hat sich wiederholt zur Verdeutschung der Kirche, der Aussöhnung der Kirche mit dem Nationalsozialismus geäußert, seine Ideen dazu niedergeschrieben und verbreitet.

Es ist aus den Unterlagen klar, daß er eine beachtliche Zahl von Eingaben und Briefen an höchste Regierungsstellen in Berlin gerichtet hat, die zumeist drei bzw. vier unterschiedliche Komplexe miteinander verknüpften. Inhaltlich und auch im gedanklichen Ablauf wiederholen sich die Brieftexte.

Es geht um die Eindeutschung von Elsaß-Lothringen, seine eigenen Opfer und sein Eintreten sowie das der Familie Schmidlin für das Deutschtum und, als entscheidenden Punkt, die Genehmigung zur Drucklegung seiner wiederbelebten Missionswissenschaftlichen Zeitschrift. Die Wiederbelebung der Zeitschrift und die Drucklegung seiner Beiträge sind eine Vorstufe und gleichsam die wissenschaftliche Vorarbeit für die Versöhnung des Nationalsozialismus mit der Kirche. Gleichsam als Klammer für dieses Anliegen dient die Idee einer deutschen Kirche, die frei von Rom ist, dennoch aber in Anerkennung des Primates verharret.

In einem Brief nach Berlin beschreibt er in Kurzform sein Anliegen und den wissenschaftlichen Weg dorthin: »Ich werde aber nun bestimmt nächste Woche, wahrscheinlich am Mittwoch [14.5.], bei Ihnen vorsprechen und die Regelung der kirchlichen Frage auf der Basis einer deutschen Kirche (aber durchaus katholisch und dogmatisch korrekt unter Wahrung des Primats). Immerhin wird es wohl zu einem heißen Kampf mit Rom wegen Beschneidung seiner widerrechtlich beanspruchten Anmassungen und Auswüchse kommen, aber ich hoffe die Kurie durch meine überlegenen und zwingenden theologischen und historischen Gründe aufs Knie zwingen zu können. Zwar warnen mich sowohl die klerikalen Kreise als auch die Ärzte von Rottenmünster davor mit der Begründung, Sie wollten mich doch nur mißbrauchen. Aber die von mir vorgeschlagene Lösung wird sowohl die nationalen und nationalsozialistischen Ziele als auch die berechtigten kirchlichen und selbst kurialen Ansprüche befriedigen.

Ich möchte aber unser Programm zunächst auf wissenschaftlichem und literarischem Wege vertreten und durchsetzen, vor allem durch meine größtenteils vollendete Monographie über germanischen oder romanischen Katholizismus, worin ich nicht nur in der deutschsprachigen Liturgie, sondern auch in den sittlichen und Frömmigkeitsidealen eine Verdeutschung unserer Kirche verlange und schlagend begründen kann.«¹²

Bei seinem Berlin-Besuch im Juli 1940 hatte er mit dem Dezernenten Spann vom Propagandaministerium eine Unterredung wegen der Erlaubnis für die Wiederherausgabe der Zeitschrift. Dabei legte er seine Ideen zur deutschen Kirche ebenfalls vor. Er versuchte einige Tage später, am Samstag, den 20. Juli, nochmals, Herrn Spann zu treffen, was nicht gelang. So schreibt er nach seiner Rückkehr aus Freiburg einen Brief, worin er seine Vorgehensweise schildert und die Rolle der Missionszeitschrift dabei umschreibt: »Was mich vor allem zu Ihnen hindrängte, war Ihre Bemerkung oder Ihr Eindruck, wir wollten Sie (d.h. Regierung und Partei) zum Kampf mit Rom treiben. Das ist so wenig der Fall,

¹² Breisach (Baden), den 11. Mai 1941 — Sehr geehrter Herr Ministerialdirigent!, MD.

daß wir nicht nur dogmatisch durchaus auf dem Boden des römischen Primats stehen, sondern auch in dieser internen kirchlichen Frage alleine kämpfen wollen, d.h. ohne Ihre Hilfe, die uns nur kompromittieren könnte. Was wir tun und erstreben, ist außer der Notifikation an Sie eine wohlwollende Neutralität für unsere Bestrebungen, vor allem aber die Möglichkeit auch für Sie zu schaffen, Ihre Ziele voll und ganz erreichen zu können, ohne in Konflikt mit der Kirche zu geraten. Vor allem ist es unser dringender Wunsch, daß Sie uns wenigstens die Waffen nicht aus der Hand schlagen und zum zweiten Mal unsere Zeitschrift durch Verweigerung der Genehmigung totschiessen, weil wir sie wenigstens indirekt zur Durchführung dieses Kampfes zugleich im kirchlichen und nationalen Interesse brauchen.«¹³

Nach eigenen Aussagen hat Schmidlin wenigstens drei Briefe an den damaligen Reichskanzler Adolf Hitler (1889–1945) gerichtet, und zwar den ersten schon 1933.¹⁴ Er spricht in Briefen wiederholt von »meine[n] Briefe[n] an Hitler und den Papst [Pius XI.]«. ¹⁵ Näherhin äußert er sich in einem seiner Briefe an den Staatsminister Otto Meißner (1880–1953) dazu, wenn er schreibt: »Ich habe mich in diesem Prozeß [7. April 1937, Volksgerichtshof Frankenthal] auch auf meine 3 ersten Briefe an Hitler berufen, vor allem darauf, daß ich im ersten freimütig schrieb (1933), daß zwar manches Gute und Ideale an seiner Bewegung sei, aber mir so viele Scheußlichkeiten und Gewalttaten begegneten, daß ich es in die ganze Welt hinausschreien möchte und mir die Scham ins Antlitz steigt, daß unser Volk so tief sinken kann, sich derart knebeln und prostituieren zu lassen, wie ich auch im zweiten Brief (1934) ihm erklärte, daß diese Gewaltmethoden es fertiggebracht hätten, Deutschland für mich aus meinem heißgeliebten Vaterland zu einem qualvollen Exil und mich selbst aus einem glühenden Patrioten zu einem grimmigen Feind, zwar nicht des Staates und der Regierung, wohl aber eines solchen ›Systems‹ umzuwandeln. Zugleich hatte ich freilich im letzten Absatz des ersten Briefes Hitler gefragt, ob er nicht zur Begründung einer deutschen Kirche und zu ihrer Befreiung von der römischen Knechtschaft beitragen wolle, im zweiten Brief dies allerdings mit der Begründung zurückgenommen, daß es von der Voraussetzung ausgegangen sei, er stehe noch auf katholischem Boden, was ich jetzt entschieden in Abrede stellen müsse«. ¹⁶ Wenn er hier sogar von seinen ersten drei Briefen

¹³ Herrn Dezernent Spann, Propaganda-Ministerium, Berlin, Jägerstr. 5; Freiburg, 23. Juli 1940, MD; in den Geschäftsverteilungsplänen des Reichsministeriums für Volksaufklärung und Propaganda von 1937 und 1942 wird ein Mitarbeiter namens Spann (ohne Vornamen) in der Presseabteilung aufgeführt.

¹⁴ Vgl. Anhang, erster Brief an Goebbels.

¹⁵ Rottenmünster (Nervenheilanstalt) 4. IV. 40, an Frau Riese; daß es sich bei den Briefen an den Papst um Papst Pius XI. handelt, geht aus einem Brief, »Hochwürdigster Herr P. General!« [Ledochowski] – Gütenbach (Erholungsheim) 1. Mai 1940, hervor: »Endlich muß er (E. Pacelli bzw. Papst Pius XII.) wohl meine beiden Briefe von 1934/35 an Pius XI. mit der darin enthaltenen scharfen Kritik auf sich bezw. seine Kirchenpolitik bezogen haben, zumal ich im 2. seinen Intimus Kaas als Verräter bezeichnete«, MD; Ludwig Kaas (1881–1952), 1918 Prof. für Kirchenrecht in Trier, 1906 Priester, 1919 Mitglied der Weimarer Nationalversammlung, 1920–1933 Mitglied des Deutschen Reichstages und Preußischen Staatsrates, 1928–1933 Vorsitzender der Deutschen Zentrums Partei, nahm wesentlichen Anteil am Abschluß des Konkordates von 1933, seit 1933 in Rom.

¹⁶ Brief vom 23. Juli 1940, Freiburg i.Br. an Minister Otto Meißner (1880–1953), 1920–1945 Chef der Präsidentskanzlei, seit 1923 als Staatssekretär, seit 1937 als Staatsminister, MD. Der Brief an O. Meißner ist größtenteils bei K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 361–364, abgedruckt, hier 362f; von den beiden weiteren Briefen an Meißner ist von dem ersten Brief eine Gedächtnisnachricht von Schmidlin erhalten, undatiert, Original; der dritte: Breisach (Baden), 8. August 1940, MD.

an Hitler spricht, so geht aber die inhaltliche Wiedergabe nicht über die zwei bei J. Goebbels erwähnten Briefe hinaus.

Am 4. August 1940 wurde, nach dem Krieg gegen Frankreich, der Postverkehr zum Elsaß wieder eröffnet. Am gleichen Tage schreibt Joseph Schmidlin seinen Geschwistern einen Brief. Darin berichtet er von zwei ausführlichen Briefen an Minister O. Meißner, der sich als Elsässer und Vertrauter von Adolf Hitler für die Mißstände im Elsaß interessieren müsse. Außerdem habe er mündlich »gegenüber seinem Adjutanten in Berlin gegen den Unfug und Mißbrauch protestiert, der gegenwärtig im Elsaß mit dem Deutschtum getrieben wird«. Auch habe er über andere Fragen (betont aber die allgemein kirchliche) an sechs Ministerien oder Behörden mit Erfolg verhandelt. »Zwar ist mir von keiner Seite eine definitive Antwort schriftlich zugegangen, aber ich hoffe doch zuversichtlich, daß in Anbetracht der von mir ausgeführten, zwingend dargelegten Tatsachen und einer zweifellosen Überlegenheit im Wirken meine Berliner Reise (die 3.) doch nicht ganz erfolglos war und vielleicht einen totalen Wendepunkt zugleich kirchenpolitisch darstellt, zumal der Kirchenminister große Stücke auf mich hält und täglich in meiner Papstgeschichte liest.«¹⁷

Geht es in den Briefen an den Reichspropagandaminister Joseph Goebbels zunächst um die Genehmigung des Druckes der Missionszeitschrift, so wirbt er auch hier für sein Modell einer deutschen Kirche. Er hat seine Ideen beim Propagandaministerium und Kirchenministerium bekannt gemacht. Und in diesen Briefen und seinen persönlichen Vorsprachen hat er immer darauf verwiesen, daß er in verschiedenen Artikeln und Büchern seine Ideen wissenschaftlich vorlegen wolle. Dafür bedürfe es aber der Genehmigung zum Druck.

An seinen Bruder August vermerkt er auf einer Ansichtskarte: »R. traf ich gestern nicht, habe aber meinen Brief an das Prop[aganda]-Min[isterium] diktiert und erwarte R. heute.«¹⁸ Einige Monate zuvor teilte er auf einer Postkarte ebenfalls seinem Bruder August mit: »Ich halte an meiner Absicht fest, ausführlich an das Kirchenministerium zu schreiben und übernächste Woche nach B[erlin] zu fahren, will aber vorher noch das Ordinariat konsultieren.«¹⁹ Schon ein Jahr davor vermerkt er an seinen Bruder, daß er nach Berlin fahre, »vorab zur Verhandlung der kirchlichen Frage mit dem Kirchenministerium«.²⁰

Daß durchaus Kontakte nach Berlin bestanden, geht eindeutig aus den vorhandenen Briefen hervor. So berichtet er von zwei Briefen des Reichspropagandaministeriums an den Verleger Ernst Reinhardt in München, in denen die Missionswissenschaftliche Zeitschrift endgültig abgelehnt wird.²¹ Einen Brief an die Reichsschrifttumskammer beginnt er: »In

¹⁷ Meine Lieben!, Breisach (Baden), 4. August 1940, MD.

¹⁸ Dr.[ei-Ähren] 8.9.42, Ansichtskarte, handschriftlich mit Bleistift, Original. »R.« wohl: Joseph Rossé (1892–1951), seit 1926 einer der Führer des Heimatbundes und Hauptschriftleiter des »Elsässer Kuriers«, 1928 mit J. Schmidlin u. a. im sog. Kolmarer Autonomistenprozeß verurteilt, 1932 in der französischen Kammer, gleichzeitig politischer Direktor der Presse des Alsatia-Verlages in Kolmar, dann Generaldirektor des Alsatia-Verlages, 1947 wegen »Kollaboration« zu 15 Jahren Zwangsarbeit verurteilt, in der Haft verstorben; zum Kolmarer Prozeß vgl. K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 244–247.

¹⁹ Postkarte, handschriftlich mit Tinte, Marient[h]al, 20.2.42; Original.

²⁰ Bruder August, Rottenmünster (bei Rottweil) 6.3.41, MD.

²¹ Rottenmünster (bei Rottweil) 31.X.40 an Verleger Reinhardt in München, MD; solche Kontakte belegt auch ein Brief von Schmidlin an Rombach vom 15.10.1940 über das endgültige Aus der Zeitschrift, wo mehrere Briefe aus

Erwiderung Ihrer Nachfrage vom 17. erlaube ich mir folgendes mitzuteilen«. Auch wird in diesem Brief an die Reichsschrifttumskammer ein Aktenzeichen aus Berlin (II D 1-02442 mi) angeführt.²² Es ist von Telegrammen aus Berlin die Rede. So heißt es: »Aus Ihrem Telegramm, für das ich verbindlichst danke, habe ich zu meiner Freude entnommen, daß Sie zu dieser Aussprache bereit sind und meinen Ideen Interesse entgegenbringen.«²³ Für solche Kontakte spricht auch ein erhaltener Briefumschlag von Ministerialrat Felix Theegarten aus dem Kirchenministerium, den dieser unter privatem Absender an Schmidlin geschrieben hat.²⁴ Auf der Vorderseite des Umschlags findet sich von Schmidlin die Bemerkung »Kann leider den Inhalt nicht finden!«. Er dürfte aber identisch sein mit der Inhaltsangabe in dem Brief an seinen Bruder August, wohin er auch den Brief sandte. Er schreibt: »Inzwischen hatte mir aber Ministerialrat Theegarten (faktischer Kirchenminister) geschrieben, das Propagandaministerium habe trotz seiner dringenden Befürwortung beide Missionsschriften abgelehnt (schon zum 3. Mal, d.h. von der Nuntiatur her mit Hilfe ihrer zwei Steyler Vertrauensmänner Grentrup und Ge[h]rmann zum 3. Mal beschlossen). Wie freundlich und dankbar er andererseits meine kirchenpolitischen Ratschläge entgegennimmt, kannst Du dem Brief entnehmen, den ich ausnahmsweise mit der Bitte um Rücksendung beifüge, damit Du Dich durch den Augenschein überzeugst, daß auch meine(r) Berliner Reise für die viel wichtigere Verständigung wahrhaft nicht »aussichtslos« und somit der größten Opfer wert war.«²⁵

Berlin belegt sind, teilweise abgedruckt bei K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 316, Anm. 65; so auch in einem anderen Brief Schmidlins nach Berlin: »An das Propagandaministerium (Ministerialkanzlei Dr. Greiner) Berlin.

Verbindlichsten Dank für Ihr eben eingetroffenes Schreiben vom 9. Okt., dem ich freilich nicht entnehmen kann, ob Sie das meinige vom 20. Sept. schon erhalten haben. Schon darum sende ich Ihnen den vorher schon abgefangenen obrigen Brief zunächst mit der Anfrage, ob eine Berufung an den H[errn] Minister wegen der Genehmigung unserer Zeitschrift noch Zweck und Aussicht auf Erfolg hat. Vor allem aber möchte ich nun erst recht fragen, ob und wie ich die gesetzten und noch zu setzenden Beiträge in Buchform herausbringen kann. Gleichzeitig wende ich mich einerseits an Rombach, der sie setzt, um ihm Ihre Entscheidung mitzuteilen, andererseits an den Verleger Ernst Reinhardt in München, um ihm den Verlag der »missionswissenschaftlichen Beiträge« anzubieten. Im Voraus bestens dankend mit deutschem Gruß (MD, ohne Anrede, Datum)«; Erich Greiner (* 1877), bis 1933 Ministerialrat im Reichsfinanzministerium, ab 1933 Leiter der Verwaltung, später Referent im Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda, Bundesarchiv, Abt. Potsdam III 3 – 678/96; vgl. auch zu Berlin-Kontakten: G.B. Tragella, Rottenmünster (bei Rottweil), 8.1.41: »Carissime, Dopo aver ricevuto oggi inaspettatmente il rapporto demandato del P. Carlos Garcia Goldavar [García Goldáraz] sulla vita missionaria nella Spagna negli ultimi anni per le mie »Missionswissenschaftl. Beiträge« e dall'altra parte da Berlino una lettera che mi fa sperare che saranno approvato finalmente nella forma di libro ... Bastono nel resto 4–5 pagine scritte (come dal P. Goldavar [Goldáraz]). mà il più presto possibile, perchè i Beiträge dovrebbero uscire in questo mese die gennajo (altrimenti MW [Missionswissenschaft] e RW [Religionswissenschaft] di M[ünster] uscirà prima nel 1. fascicolo)«, maschinenschriftliches Original, PIME Roma Archivio Generale, Titolo 100, Cartella 277, No 656; C. Gracia Goldáraz (1904–1964), SJ 1921, Priester 1933; Veröffentlichungen: »La razón de ser de la Iglesia Misionera«, in: *Siglo de las Misiones* 31 (1944) 189–195, 267–275; »Un principe de Fez jesuita: Seid Muhammad Attasi en religion P. Baltasar Diego de Loyola de Mendes (1631–1667). Estudio sobre su ascendencia regia«, in: *Comillas* 2 (1942) 487–541.

²² Rottenmünster (bei Rottweil), 22. XII. 40, MD.

²³ Sehr geehrter Herr Ministerialdirigent; Breisach (Baden), 11. Mai 1941!, MD.

²⁴ Briefumschlag, Original, 30.11.42; (Abs.): Theegarten, Berlin, Leipziger Strasse 3; Felix Theegarten (*1883), Ministerialdirektor im Reichsministerium für kirchliche Angelegenheiten, Bundesarchiv, Abt. Potsdam III 3 – 678/96.

²⁵ Bruder August, maschinenschriftliches Original, Marient[h]al (Priesterhaus), 6. Dez. 1942; seit 28.2.1941 bestand ein Verbot für folgende Themenbereiche in katholischen kirchlichen Zeitschriften und Zeitungen: Kolonialfragen, künftige Kolonialpolitik, Rassenprobleme, Einsatz der Mission; vgl. K.A. ALTMEYER, *Katholische Presse unter der NS-Diktatur. Die katholische Zeitungen und Zeitschriften Deutschlands in den Jahren 1933 bis 1945*, Berlin 1952, 188.

Ähnlich schiebt er in einem Brief an den Dominikanerprovinzial Laurentius Siemer (1888–[1932–1946]–1956) die Schuld für das Verbot der Zeitschrift und auch der Buchveröffentlichung Theodor Grentrup (1878–1967) und Eduard Gehrmann zu:²⁶ »Dies wie auch die Feststellung, daß inzwischen durch Vermittlung des Ausw. Amts nur die SVD [Societas Verbi Divini] und nicht die übrigen Missionsgesellschaften rehabilitiert wurden, führt mich auch auf die Spur sowohl der Hauptbeteiligten an der Berliner Missionsberatung als auch der Hauptschuldigen am Untergang unserer ZM wie der MW [Missionswissenschaft]: Rom bzw. die Nuntiatur durch die Hand ihrer beiden Steyler Spießgesellen Ge[h]rmann und vorab Grentrup, der sich ja in Berlin als Hauptmissionsfachmann ausgibt, während er nur von Missionsrecht etwas versteht und auch dafür in den Präliminarien hängengeblieben ist. Auf diese Kreise ist sowohl der Generalboykott der Missionsgenossenschaften gegen die ZM als auch die Sabotierung der von mir 1940 geplanten Erneuerung der ZM vermittelt von Gutachten bei der Reichsschrifttumskammer, vielleicht auch die Nichtgenehmigung der als Ersatz in Buchform gedachten Missionswissenschaftlichen Beiträge seitens des Propagandaministeriums 1942 zurückzuführen.«²⁷ Es ist bekannt, daß man Briefe Schmidlins abgefangen, vernichtet oder an ihn zurückgegeben hat. So vermerkt er in einem Brief an den Bischof von Rottenburg, es könne sein, daß der Brief von der Zensur zurückgehalten werde.²⁸ An den Erzabt von St. Ottilien berichtet er, daß er der Gewalt gewichen sei und sich habe rasieren lassen, da man drohte, seine Post nicht mehr zu befördern. »Der Oberarzt sagte mir, er habe die Originale in den Papierkorb geworfen (Unverschämtheit).«²⁹ In einem Brief an die Dresdner Bank lautet ein entsprechender Satz: »Dieser Brief ist mir von der Direktion zur Abänderung zurückgegeben und in der neuen Fassung erst vom 31. datiert worden.«³⁰ In einem Brief an die Reichsschrifttumskammer,

²⁶ 1888–1960, SVD 1910, Priester 1915, 1922–1924 Leiter der Päpstlichen Hilfsaktion in Rußland, 1925–1945 Privatsekretär der Nuntien Eugenio Pacelli, 1925–1929 Nuntius bei der preußischen Regierung, und Cesare Orsenigo (1873–1946), ab 1930 Apost. Nuntius in Deutschland (1931–1934 auch bei der preußischen Regierung).

²⁷ Sehr geehrter Herr P. Provinzial!, Westwinkel bei Herborn (Westf.), 5. März 1943, maschinenschriftliches Original im Archiv Dominikaner-Provinz Teutonia, Personalakte P. Laurentius Siemer; wahrscheinlich meint Schmidlin mit der Rehabilitierung der SVD den Vorgang, den Fritz Bornemann (1905–1993) in seiner Selbstdarstellung folgendermaßen beschreibt: »Herbst 1941 entschloss sich die Leitung der Fu-Jen, in Bälde eine Section für deutsche Sprache zu eröffnen, für die Berliner Regierung eine Quasi-Bedingung, um weiterhin die Genehmigung für die Überweisung deutscher Missionsgelder nach Peking zu erteilen, Gelder, die für die Universität fast lebensnotwendig waren. Der Rektor bat Bony, für die deutsche Section eine Art Programm auszuarbeiten, das durch die Botschaft dem Auswärtigen Amt in Berlin zugeleitet werden sollte. Im November 1941 lag es gedruckt vor (27 Seiten).« »Bony [Bornemann], Eine Selbstdarstellung«, in: F. BORNEMANN (Hg.), *In Memoriam Confratrum*, Romae 1978, 157–430, hier 193f; in den Anmerkungen fügt er hinzu: Sommer 1942 wurde in Berlin die Devisenausfuhr gegeben, 364; die Gedenkschrift: *Die Sektion für deutsche Sprache und Literatur an der Fu-Jen-Universität in Peking. Ein Programm*, Peking 1942, 27 S.; Th. Grentrup las an der Hochschule für Politik über Kirche und soziale Fragen, am Orientalischen Seminar in Berlin, einem Institut mit Hochschulcharakter neben der Universität, seit 1929 über katholisches Missionswesen. Es bestand schon ein Lehrstuhl über protestantisches Missionswesen, den Julius Richter (1862–1940) innehatte; die erste Stellung wurde ihm 1933, unmittelbar nach der Machtergreifung, genommen; die zweite 1938; die Bemerkung zum Missionsrecht bezieht sich wohl darauf, daß Grentrup, aus welchen Umständen heraus auch immer, nur den ersten Band des Missionsrechtes veröffentlichte: *Ius Missionarium*, Tomus I, Steyl 1925.

²⁸ Rottenmünster (bei Rottweil), 2. Okt. 1940; MD.

²⁹ Rottenmünster (bei Rottweil), 2. Okt. 1940; MD; Adressat ist: Erzabt Chrysostomus Schmid (1883–1962), 1912–1922 Lektor und Rektor der Philosophischen Hochschule, 1922 nach Korea, dort Prior, 1930 Abt-Koadjutor in St. Ottilien, 1931–1957 Erzabt von St. Ottilien, 1957–1962 Hausgeistlicher.

³⁰ Rottenmünster (bei Rottweil), 25. Okt. 1940; an die Dresdner Bank in Freiburg, Original.

der schon mehrfach zitiert wurde, wird angemerkt: »Ich lege auch mein Schreiben vom 15. an Ihren H. Geschäftsführer Bischoff bei, nachdem es von den Ärzten wegen seines teilweise persönlichen Charakters zurückgehalten wurde.«³¹ Er berichtet, daß man Briefe von ihm nicht abgeschickt habe, zurückgehalten oder zerrissen und einfach in den Papierkorb geworfen habe.³² An den Direktor der Bibliothek in Freiburg schreibt er: »... für unsere MZ, wegen deren Genehmigung ich immer noch mit dem Propagandaministerium verhandle oder vielmehr nicht korrespondieren darf, da die Ärzte immer noch den seit acht Tagen geschriebenen Brief aus mir völlig unverständlichen Gründen nicht abgeschickt und so die Zeitschrift förmlich sabotieren.«³³ Dennoch ist belegt, daß Kontakte vorhanden waren, nicht zuletzt durch die wiederholten Berlinbesuche bei den verschiedenen Ministerien. Ein lebendiges Bild eines solchen Berlinbesuches bietet der Text einer Ansichtskarte an seinen Bruder August: »L[jeber] Br[uder] Bin einen Tag früher in B[erlin] eingetroffen, um noch zum Ausw[ärtigen] Amt zu gehen, habe aber dort weder den Minister getroffen, noch den Fachreferenten vor die Flinte bekommen, auch beim Prop[aganda]-Min[isterium] nichts erreicht, umso mehr bei Unterrichts-Min[isterium]. Morgen treffe ich M.R.[Ministerialrat] Theeg[arten] vom Kirchenministerium und hoffe voller Erfolg. Auch das ist schon ein Erfolg, daß ich noch lebe in Freiheit.« Am Ende des Kartentextes fügt er mit dem Datum »17.X.« bei: »Jedenfalls lebe ich.«³⁴

Es ist für diesen Zusammenhang nebensächlich, ob die Briefe abgeschickt wurden und ihr Ziel erreicht haben. Sie sind Bild und Ausdruck der Gedankenwelt Schmidlins. Er lebte in dieser Welt und ließ sich durch diese Vorstellungen leiten. In seiner gesamten Korrespondenz kommt er auf sein Anliegen zu sprechen.

Er spricht das Anliegen auch in den Briefen an die Heeresleitung an, obgleich seine freiwillige Meldung als Seelsorger für die französischen Kriegsgefangenen diese Thematik nicht bedingt. In ziemlicher Ausführlichkeit stellt er seine Position in einem Brief an Friedrich Heiler (1892–1967) dar.³⁵ Obgleich er in den Briefen an Giovanni Battista Tragella (1885–1968) zurückhaltender ist mit Mitteilungen über seine Vorstellungen zu einer deutschen Kirche, berichtet er von seinem Bemühen um einen »politisch-kirchlichen Frieden«. Auch würden die römischen Kreise wohl nicht erbaut sein von seinem Vorhaben.³⁶ Selbst in Briefen an das Ordinariat in Freiburg spricht er das Thema an. So

³¹ Rottenmünster (bei Rottweil), 22. XII. 40; Karl Heinrich Bischoff (*1900), Bundesarchiv, Abt. Potsdam III 3 – 678/96.

³² Handschriftliche Notiz mit Bleistift auf den Durchschlag eines Briefes an den Subregens, Rottenmünster (bei Rottweil) 20. XI. 40.

³³ Sehr geehrter Herr Direktor, mit Bleistift beigelegt, Rottenmünster, 28.9.40., MD.

³⁴ B[erlin] 15.X.42, mit Kopierstift, Ansichtskarte, Original.

³⁵ Vgl. die Briefe im Anhang.

³⁶ »Sono ritornato agli studi storici nel senso germanico, per non dire antiromano, mantenendo tuttavia il primato dogmatico senza gli aggiunti tuttavia. In questa direzione lavoro anche per una pace politico-ecclesiastico. Sono convinto che anche per questo i Romani non saranno edificati e riconoscenti, mà qui seminat ventum metit turbinem. Lei meglio di tutti potrà capire psicologicamente questo adagio, perchè conosce i maltrattamenti specialmente sul campo missiologico«, an: Carissimo amico [Tragella], Marienthal (Priesterhaus), 12.VI.42 (Alsazia), maschinenschriftliches Original, PIME Roma Archivio Generale, Documenti, Titolo 100, Cartella 277, No 661; zu Tragella vgl.: R. SIMONATA, »L'Apporto Missiologico di P. Tragella. L'apport du Père Tragella«, in: M. SPINDLER / J. GADILLE (Hg.), *Sciences de la Mission et Formation Missionnaire au Xxe Siecle. Scineze delle Missione et Formazione Missionaria Xxe*

schreibt er an den Generalvikar Adolf Rösch: »Ich wäre Ihnen oder dem H. Erzbischof oder Mgr. Reinhard dankbar, wenn Sie mir die Schrift genauer angeben könnten, gegen die der letztjährige gemeinsame Hirtenbrief von Fulda polemisiert hat (daß man zwischen Rom und dem deutschen Volke wählen müsse), da ich in meiner Verständigungs- und Reformschrift (Germanischer und romanischer Katholizismus) darauf hinweisen muß. Aber erschrecken Sie ja nicht: sie wird trotz Ihrer Bedenken ebenso treu katholisch und kirchlich wie aufrichtig deutsch, soll übrigens vor Kriegsende und vielleicht überhaupt nicht erscheinen, sondern hat im Sommer dem Studium des Kirchenministeriums vorgelegen und wird hoffentlich zur Basis eines Modus vivendi nach dem Kriege werden, ob das nun die Römer oder ihre Handlanger auf den deutschen Bischofsstühlen haben wollen oder nicht!«³⁷

Wie sehr er von seinen Ideen getragen und bestimmt war, aber auf welch eine brüchige Eisdecke er sich begab, wird aus einem anderen Brief sichtbar, wenn es dort heißt: »Was aus meiner Zukunft wird, hängt noch von sehr vielen zweifelhaften Faktoren ab, vorab ob ich in Berlin mit meinen kirchlichen Reformideen mich durchsetze, was mehr als problematisch erscheint, da man dort offenbar keine Versöhnung oder Verständigung mit der Kirche (auch mit einer deutschen nach meinen Vorschlägen), sondern deren Vernichtung um jeden Preis will, wozu ich aber meine Hand nicht hergeben werde. Andererseits überschütten mich die überkirchlichen, klerikalen und bischöflichen Kreise mit Vorwürfen, daß ich überhaupt mit Kirchenfeinden unterhandle und angeblich Deutschland von Rom losreißen will. Immerhin lasse ich mich in dieser Zwickmühle nicht irremachen oder von meinem wissenschaftlich absolut gesicherten Boden abbringen, um so weniger als mir ja die deutschen Bischöfe einschließlich desjenigen von Freiburg nicht das Geringste zu sagen haben und das Ordinariat sogar Deine vorgebliche Skandalgeschichte mit meinen vielfach verzerrten Plänen zu verquicken sucht (ich habe ihm aber ordentlich dafür heimgeleuchtet).«³⁸

S., Actes de la XIIe session du CREDIC, Verone (Aout/Agosto 1991), Lyon-Bologna 1992, 221–233; P. GHEDDO, »Ricordo di P. Giovanni Battista Tragella. Souvenir du Père Tragella«, in: Ebd., 235–241.

³⁷ Sehr geehrter Herr Generalvikar!, Marien[t]hal (Priesterhaus), 30. Dez. 1942, Original, Erzb. Archiv in Freiburg; gemeint ist das »Hirtenwort des deutschen Episkopats«, Fulda, 26. Juni 1941, in: L. VOLK (Hg.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, Bd. 5: 1940–1942, Mainz 1983, 462–469. An der fraglichen Stelle heißt es: »Es geht um Sein oder Nichtsein des Christentums und der Kirche in Deutschland. Kürzlich ist in Hunderttausenden von Exemplaren ein Buch [es hatte eine Auflage von 600.000] verbreitet worden, das die Behauptung aufstellt, wir Deutschen hätten heute zwischen Christus und dem deutschen Volke zu wählen«; vgl. »Denkschrift des deutschen Episkopats an die Reichsregierung vom 12. Juli 1941«, in: Ebd., 475–479, hier 479 fast wörtlich; das gemeinte Buch (des stellvertretenden Gauleiters und Leiters des Hauptschulungsamtes der NSDAP und der Deutschen Arbeitsfront [DAF]) FRIEDRICH SCHMIDT, *Das Reich als Aufgabe*, Berlin 1940, 80 S.; zur Diskussion und Geschichte des Hirtenbriefes vgl. K. REPGEN, »Die deutschen Bischöfe und der Zweite Weltkrieg«, in: *Historisches Jahrbuch* 115 (1995) 411–451, hier 430; daß es um Sein oder Nichtsein der Kirche gehe, diese Formulierung taucht bereits im Januar 1939 auf, vgl. Brief (16.1.1939) von Bischof August Graf von Galen (1878–1946) an Bischof Adolf Bertram (1859–1945), Fundort und Zitat: Ebd., 428; kurze inhaltliche Charakterisierung der Broschüre durch das Ordinariat Freiburg in: »An die Pfarrämter vom 29. September 1941«, abgedruckt in: L. VOLK, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945*, II: 1935–1945, Mainz 1978, 820; nachgewiesen in: Bundesarchiv, Abt. Potsdam, Außenstelle Berlin-Zehlendorf (ehemals Berlin Document Center) unter NS-Drucksachen; zu F. Schmidt ebd.: Bestand 21 Lehr- und Forschungsgemeinschaft »Das Ahnenerbe«, Akten zum Nordland-Verlag, Nr. 742–754, Nr. 743, betr. Personal.

³⁸ Breisach (Baden), 17. Juni 1941, L[iebe] M[ädi] (Viktoria Sollak-v.Appell, zur Auflösung vgl. K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin* 217, Anm. 3), MD.

Er hat seine Vorstellungen auch mit anderen diskutiert und sie ihnen vorgelegt. Es wurden Gegenstimmen und Warnungen laut.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß im Laufe der Jahre seine Vorstellungen ausgeprägter und radikaler werden. So sind die Hinweise auf Martin Luther (1483–1546) in dem Brief an den Dominikanerprovinzial Laurentius Siemer³⁹ mehr als nur geistreiche Spielerei. Er beginnt das Schreiben: »Erst heute komme ich dazu, von meiner ›Wartburg‹ aus, in der ich als ›Ritter Jörg‹ den Kurfürsten gefunden zu haben glaube, der mich gegen die Reichsacht und vielleicht auch die Bannbulle schützt, Ihren freundlichen Brief vom 22. Februar, für den ich verbindlichst danke, wenigstens teilweise zu beantworten.« Daß es hier nicht nur um ein Bild und eine geschichtliche Anspielung geht, wird aus dem weiteren Verlauf des Briefes klar. Gegen Ende kommt Schmidlin auf seine Aufgabe zu sprechen und schreibt dazu: »Auch in meinem vielverrufenen Verständigungs- und Reformprogramm will ich durchaus nicht den Schaden der Kurie und vorab der Kirche, sondern nur ihr höchstes Wohl, da ich sie wie der heilende Arzt von ihren überwuchernden Auswüchsen befreien und gesunden möchte (wie kann es darum wundern, wenn der Kranke unter Schmerzen der Amputation schreit und seinen Wohltäter verflucht?)«⁴⁰ Diese Einschätzung des Textes Schmidlins wird durch die Antwort von L. Siemer noch verstärkt, der ein deutliches Warnsignal setzt: »Sie vergleichen sich mit Martin Luther. Ich denke, daß Sie das tertium comparationis nur in der Tatsache sehen, daß Sie einen Kurfürsten gefunden zu haben glauben. Jedenfalls dürfen Sie nicht zu sehr in dem ›Mysterium der deutschen Wildheit‹ (Göbbels [Goebbels]) sich verlieren.« Im gleichen Brief ein wenig später: »Sie haben ganz recht: aus Ihrem Brief kann man ersehen, daß der ›alte Kämpfer‹ in Ihnen wieder erwacht ist. Hoffentlich werden die Schläge dieses alten Kämpfers nicht so hart, daß alles kaputt geschlagen wird. Sie selbst sprechen von einer ›Amputation‹. Ein Arzt amputiert immer mit größter Sorgfalt und unter möglichster Schonung des Kranken. Sie wollen anscheinend reichlich rücksichtsloser amputieren. Das darf ein Arzt nicht.«⁴¹

2. Die Reformschriften

Will man eine zeitliche Abfolge in die Vorstellungen Schmidlins bringen, so muß man wohl mit der Schrift »Noch weiter aus dem Turm heraus!« beginnen,⁴² wie es Schmidlin selber vorschlägt. Hier könne man seine Haltung zum Nationalsozialismus ablesen: »Wenn

³⁹ 1888–1956, 1932–1946 Provinzial der deutschen Dominikaner-Provinz.

⁴⁰ Sehr geehrter Herr P. Provinzial, vgl. Anm. 27.

⁴¹ L. Siemer an Schmidlin, 7. März 1943, MD, Köln.

⁴² J. SCHMIDLIN, *Noch weiter aus dem Turm heraus! Kirchenpolitische Gegenwartsprobleme von einem Geistlichen*, Essen 1919; Schmidlin greift mit seinem Titel die Überschrift des folgenden Beitrages auf: J. BACHEM, »Wir müssen aus dem Turm heraus!«, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 137 (1906, 1. Teilband) 376–386, »Nochmals: Wir müssen aus dem Turm heraus!«, in: Ebd., 503–513. Bei Julius Bachem (1845–1918) steht eine politische Forderung in dieser Schrift im Vordergrund, als Vertreter der »Kölner Richtung« der Zentrumspartei möchte er der Partei einen überkonfessionellen Charakter geben; seit 1869 Mitarbeiter, später mit Hermann Cardanus (1847–1925) Chefredakteur der »Kölnischen Zeitung« 1876–1891 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses (Zentrum), Gründungsmitglied der Görres-Gesellschaft, Herausgeber der 2.–4. Auflage des »Staatslexikons«.

Sie meine Stellungnahme zu den aktuellen kirchlichen und nationalsozialistischen Problemen schon längst vor der Machtergreifung kennenlernen wollen, rate ich Ihnen, sich einerseits die bald nach dem Kriege (wohl 1920) bei Baedeker in Essen erschienene Broschüre ›Noch weiter aus dem Turm heraus‹ (worin der Versuch einer Synthese oder Versöhnung des christlichen und sozialistischen Standpunktes unternommen wurde, wie ihn später Hitler zwischen dem Nationalen und Sozialistischen durchgeführt hat und ich ihn jetzt zwischen der christlichen und nationalsozialistischen Weltanschauung anstrebe), andererseits meine beiden ebenfalls anonymen Artikel in der ›Rheinisch-Westfälischen Zeitung‹ über die wahre Gestalt Erzbergers (ebenfalls 1920) und über den wahren Sinn der katholischen Aktion (um 1924) zu beschaffen, die mir seinerzeit Graf Schwerin aufgenommen hat, der m.W. nachher in das Propagandaministerium kam. Ich wollte dem letzteren Artikel noch einen solchen über den Geistlichen Erzberger Kollegen Schreiber, als Sumpfpflanze im Zentrumsarten im Zeitpunkt seiner größten Macht (um 1930) folgen lassen, habe aber davon aus Gründen der Kollegialität abgesehen.«⁴³

Als erster hat Karl Müller diese Schrift in ihrer Bedeutung für das Werk Schmidlins erkannt. Er bringt sie auch indirekt mit dem Bemühen Schmidlins um die Verdeutschung der Kirche zusammen.⁴⁴ Es finden sich in der Schrift eine ganze Reihe von Forderungen, die dann später in den Reformschriften immer wieder angesprochen werden: Das Eintreten für die Wahl der Bischöfe und Pfarrer durch die Christgläubigen, um so das »selbstherrliche und absolutistische Gebaren« zu brechen. Denn das Christentum stelle in seiner innersten Idee die höchste Form der Demokratie dar, wo »alle vor Gott und dem Gewissen gleich erachtet und behandelt« werden. Die Kirche müsse zu »einer wahren Volkskirche werde(n), die entsprechend der nach unten drängenden Entwicklung voll und ganz auch jenen gerecht wird, die bisher kirchlich gemessen zu den Proletariern und Enterbten gehörten, auf denen aber in Zukunft ein viel entscheidenderes Gewicht auch nach der religiösen Seite liegen wird!«⁴⁵

Wichtiger sind in diesem Brief zwei Hinweise auf Artikel in der Zeitschrift für Missionswissenschaft. Im Jahre 1935 erschien der Artikel »Heidenmission und Neuheidentum«,⁴⁶ dem schon 1934 der regimekritische Beitrag »Totalitätsanspruch Gottes oder des Staates?« vorausgegangen war. Dieser stellte im Grunde eine zusammenfassende und referierende Wiedergabe zweier evangelischer Artikel dar.⁴⁷ Vielfach wird in diesem

⁴³ Spann, Propaganda-Ministerium, Berlin, Freiburg, 23. Juli 1940, MD; Georg Schreiber (1882–1963), 1905 Priester, Professor für Kirchenrecht in Regensburg, seit 1917 Ordinarius für Kirchengeschichte in Münster, 1920–1933 Reichstagsabgeordneter des Zentrums, 1935 zwangsemittiert, 1945/46 Rektor der Universität Münster, 1951 emeritiert; Matthias Erzberger (*1875, 1921 ermordet), 1903–1918 MdR (Zentrum), erreichte als solcher die Verbesserung der deutschen Kolonialverwaltung. Von ihm ging die erste und eigentliche Anregung zur Gründung des »Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen« aus; vgl. dazu J. GLAZIK, »Das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen 1911–1961«, in: DERS. (HG.), *50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961. Festschrift*, Münster i.W. 1961, 67–78, 67; K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 75. Rheinisch-Westfälische Zeitung, Tageszeitung, gegründet 1738 als »Neueste Essendische Nachrichten von Staats- und Gelehrten Sachen« in Essen, seit 1883 »Rheinisch-Westfälische Zeitung«, 1943 eingestellt.

⁴⁴ K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 209f.

⁴⁵ J. SCHMIDLIN, *Noch weiter aus dem Turm heraus*, 27 bzw. 30.

⁴⁶ ZMR 25 (1935) 1–9.

⁴⁷ Der Beitrag in: ZMR 24 (1934) 66–68; die beiden Artikel bei: S. KNAK, »Der Totalitätsanspruch Gottes an die Völker«, in: *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* 11 (1933) 401–421, und: E. FISCHLE, »Der Totalitätsanspruch Gottes

Artikel der Beginn der öffentlichen Auseinandersetzung Schmidlins mit dem Nationalsozialismus gesehen.⁴⁸ Jacob Baumgartner meint dazu: »In einer äußerst heiklen Lage veröffentlichte er [Schmidlin] den kühnen Artikel gegen das »Neuheidentum«, eine unverhüllte Kampfansage an die damalige Staatsideologie.«⁴⁹

Ähnlich wurden die beiden Artikel auch zum Zeitpunkt ihres Erscheinens eingeschätzt, wie aus dem Protokoll der Sitzung des Vorstandes der wissenschaftlichen Kommission in Münster am 21.6.1934 deutlich wird. Unter Punkt zwei wird aufgeführt, daß Schmidlin über schwerste Differenzen mit dem Verlag der ZM (Aschendorff) berichtet. Der habe Einspruch wegen vier von ihm eingereichter kleinerer Beiträge für das zweite Heft 1934 erhoben. Diese behandelten etwas heikle Themen wie Mission und Rasse, Germanentum und Christentum, Judenmission.⁵⁰ Auffallend ist allerdings, daß der Beitrag über »Mission und Rasse«, obgleich im Protokoll klar angegeben, sich nicht in der ZM findet. Er dürfte bei Friedrich Heiler in der Zeitschrift »Eine heilige Kirche« erschienen sein. In der Würdigung von Thomas Ohm wird im Zusammenhang mit dem Beitrag über das »Neuheidentum« auch auf eine zweite Komponente aufmerksam gemacht: »So erschien in der ZM ein großer Aufsatz gegen das neue Heidentum, in dem Schmidlin auf der einen Seite das neue deutsche Heidentum offen anprangerte, auf der anderen aber das Berechtigte an den Postulaten der deutschen Religion anerkannte.«⁵¹ Ähnlich spricht sich Schmidlin in seinem Beitrag »Mission und Rasse« aus, worin er allerdings auch schon darauf aufmerksam macht, daß der Mission eine Brücken- und Versöhnungsfunktion in dieser Auseinandersetzung zukomme. Und er faßt den Artikel selber zusammen: »Endlich von Schmidlin über Mission und Rasse, nach kurzem Eingehen auf die missionsfeindliche Einstellung des

an die Völker (Abschiedspredigt vor der Wiederausreise nach China)«, in: *EMM* 78 (1934) 1–6; Ernst Wilhelm Fischle (1897–1969), seit 1915 bzw. 1919 Basler Mission, 1925–1931 China, 1933–1940 abermals China, 1949 Übernahme in den Kirchendienst, Veröffentlichungen: »Der Westen und das Leiden Chinas. Bemerkungen zu Gedats Buch »Ein Christ erlebt die Probleme der Welt«, in: *EMM* 80 (1936) 133–138; »Vom Sichtbarwerden der Kirche Christi als Frucht der Missionsarbeit in China«, in: *EMZ* 2 (1941) 340–346; *Die kommenden Volkskirchen*, 1928, 45 S. (unveröffentlichtes MS), Basler Mission (Archiv Basel), Brüderverzeichnis BV 2178.

⁴⁸ So etwa K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 272; aber der Beitrag von SIEGFRIED KNAK (1875–1955, 1921–1949 Direktor der Berliner Mission) läßt auch die Deutung zu, daß hier ein Weg zur Synthese zwischen Christentum und Nationalsozialismus gesucht wird, die in der Mission und dem Gedanken des Volkes und Volkstums die Brücke sieht, und hier auch der Ansatz von J. Schmidlin vorgelegt wird, wie er ihn immer wieder für die Versöhnung der Kirche und des NS über den Missionsgedanken andeutet: »Der Führer hat seine innere Autorität als Mund, Herz und Hand des Volkes. Weil das Volkstum nicht anders geschützt, am Leben erhalten, seiner geschichtlichen Sendung zugeführt werden kann, darum hat der Führergedanke sein Recht. Führer und Gefolgschaft bedingen einander. Darum wurde Hitler der Führer, weil es ihm gelang, eine Gefolgschaft, und zwar mehr und mehr die Gefolgschaft des ganzen Volkes, zu gewinnen. Darum kann und muß die Kirche auf diesen Hitlerstaat mit einem grundsätzlichen vollen Ja antworten. Denn das Wort Volkstum hat auch für die Kirche einen tieferen Inhalt als bisher bekommen. Das Wort bezeichnete ein heiliges Gut, das Gott als der Herr der Völker und der Lenker der Geschichte in unser Herz als Gabe und Aufgabe zugleich gelegt hat. Und hier setzt der erste Dienst ein, den die Mission der Kirche für die Lösung der Gegenwartsprobleme darbietet. In der Mission hat sich der Wert des Volkstums den Mission treibenden Kräften draußen und daheim unter Gottes sichtlicher Führung aufgedrängt.« S. KNAK, *Der Totalitätsanspruch Gottes an die Völker*, 407.

⁴⁹ J. BAUMGARTNER, »Das Ringen um den Fortbestand einer Missionszeitschrift. Zum 100. Geburtstag von Prof. Joseph Schmidlin«, in: *ZMR* 60 (1976) 110–124, hier 111.

⁵⁰ Protokollbuch I, 136. Der vierte Artikel findet sich allerdings im ersten Heft unter dem Titel »Totalitätsanspruch Gottes oder des Staates?«, *ZMR* 24 (1934) 66–68.

⁵¹ T. OHM, *Josef Schmidlin*, 9.

Rassenfanatismus über die rassische Universalität, Anpassung und Versöhnung der christlichen Mission mit einem Aufruf dazu.«⁵²

In dem soeben zitierten Brief an Spann berichtet Schmidlin zu dem Aufsatz über das Neuheidentum, daß »ein Kollege von mir im Auftrag des Bischofs von Münster eine ganze Seite über die positiven Elemente des Neuheidentums durch Aschendorf[f] streichen ließ«.⁵³ Die Tatsache selber wird wahrscheinlich, wenn man im Protokollbuch von der Sitzung vom 5. Feb. 1936 der wissenschaftlichen Kommission des Instituts liest: »Die anwesenden Kommissionsmitglieder (Hauptsprecher Steffes) betonten einmütig, daß eine absolute u. gewissenhaft durchgeführte Vorzensur (richtiger: »verantwortl. Schriftleitung«, wie in Köln beschlossen) unerlässlich sei, jetzt noch mehr als früher, da der Aschendorffsche Verlag häufig sich an der Zensur beteiligt u. viel Schlimmes verhütet habe, was in der neuen Druckerei in Freiburg wohl ausgeschlossen sei. Die kirchliche Zensur genügt nicht. Es müsse unbedingt alles u. jedes vermieden werden, was Rom oder Berlin oder die Geldgeber (Institutsmitglieder, speziell auch die Orden) irritieren könne.«⁵⁴

In dem Brief an Spann berichtet Schmidlin auch über die Streichung seines Aufsatzes über die positiven Forderungen des Nationalsozialismus in der letzten Nummer der ZM des Jahrgangs 1937 durch die Gefängnisleitung in Freiburg. Die Nummer macht allerdings den Eindruck eines redaktionellen Kehraus – nicht nur wegen des geschrumpften Formats, sondern auch dadurch, daß der Inhalt fast ausschließlich von Schmidlin bestritten wird. Dies obwohl der Verleger und Drucker Heinrich Rombach (1897–1970) in seiner Anfrage an Otto Maas (1884–1944) wegen der Übernahme der Redaktion schreibt: »Die Sache hat natürlich ausserordentliche Eile, denn es steht ja noch vom Jahrgang 1937 das 4. Heft aus, das wir natürlich möglichst bald herausbringen möchten. Material ist für dieses Heft reichlich vorhanden.«⁵⁵ Da Otto Maas ablehnte, aber auch der Vorsitzende Alois Fürst von und zu Löwenstein⁵⁶ nicht auf den Vorschlag einging, die neue Zeitschrift MR (des Institutes in Münster) mit der alten ZM (von Schmidlin in Breisach) zu vereinen, wie Rombach ebenfalls vorschlug, kam es zu der Zeichnung von Hermann Beuerle, Freiburg, für die vierte Nummer der ZM 1937.⁵⁷

⁵² J. SCHMIDLIN, »Kleinere Besprechungen (deutsches Missionsschrifttum)«, in: ZM 27 (1937) 77–84, hier 83; der Aufsatz in: *Eine Heilige Kirche* 18 (1936) 255–258.

⁵³ Vgl. Anm. 43.

⁵⁴ Protokollbuch I, 170f; Johann Peter Steffes (1883–1955), Professor in Frankfurt, Göttingen und Nijmegen, seit 1927 Professor für Vergleichende Religionswissenschaft in Münster, seit 1927 Mitarbeiter der ZMR, seit 1928 Mitherausgeber. Zu seinen missionswissenschaftlichen Veröffentlichungen vgl. A. ANTWEILER, »Präl. Professor Dr. Dr. Johannes Peter Steffes (1883–1955)«, in: J. GLAZIK (Hg.), *50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961*, 55–57.

⁵⁵ H. Rombach an Otto Maas, Freiburg, 28.10.37, Original IIMWF – Aktensammlung 2; vgl. zu Rombach: *Heinrich Rombach. Zu seinem 60. Geburtstag von Freunden und Mitarbeitern gewidmet*, Freiburg i.Br. o.J.; E. HODEIGE, (Hg.), *Tätigkeit im rechten Sinne. Festschrift für Heinrich Rombach zum 70. Geburtstag*, Freiburg i.Br. 1967; 1986. *50 Jahre Rombach (Das Medien- und Informationshaus Rombach GmbH)*, Freiburg i.Br. [1986].

⁵⁶ 1871–1952, 1911–1948: Erster Vorsitzender des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Vgl. auch: A. FRIESE, »Alois Fürst zu Löwenstein-Wertheim-Rosenberg. Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholikentage, 1871 bis 1952«, in: *Lebensläufe in Franken*, Bd. 6, Würzburg 1960, 365–381.

⁵⁷ H. Rombach an Fürst Alois zu Löwenstein, Freiburg 30.8.1937 und H. Rombach an Otto Maas, Freiburg, 7.12.37, beide Briefe Original IIMWF-Aktensammlung 2. Hermann Beuerle (1884–1963), Buchdruckerlehre, Redakteur u.a. bei der »Freiburger Tagespost« und beim neuen »Verlag H. Rombach & Co. KG«, vgl. A. MÜLLER, »Laudatio«, in: E. HODEIGE (Hg.), *Tätigkeit im rechten Sinne*, 11–28, hier 22f.

Ob Schmidlin wirklich ernsthaft nach Mitzeichnern sucht, wie er vorgibt, ist zweifelhaft, da ihm nicht nur der Verlag, der durch den Präsidenten der Reichspressekammer (13.10.1937) an Rombach übergang, sondern auch die verantwortliche Schriftleitung entzogen worden war.⁵⁸ Es wird auch deutlich, daß Rombach ebenfalls Interesse an der Wiederbelebung bzw. Fortführung der ZM hatte: »Zwar ist, durch inzwischen auch von der Reichspressekammer genehmigten Vertrag, das Verlagsrecht der Z.M. (von Urheberrecht ist darin nicht die Rede) an uns übergegangen. Ausdrücklich steht im Vertrag der Satz: »Die Abtretung ist unbeschränkt und unwiderruflich.« Dennoch möchten wir jetzt, wo die Abtretung an uns immerhin unter einem gewissen Zwang erfolgt ist, die gegebene Situation nicht etwa eigennützig ausnützen.

Wir haben die Absicht, den Versuch, die Z.M. zu halten, vorerst nicht aufzugeben. Wir bitten, unseren Entschluß nicht etwa als Eigensinn oder gar Böswilligkeit auszulegen.«⁵⁹ Für das gleiche Jahr (1937) ist auch die »Reformschrift über die fünf Wunden unserer heiligen Kirche« anzusetzen, die Schmidlin einer Reihe von Zeitschriften anbot, die den Beitrag aber ablehnten, da er ihnen zu radikal erscheint. Er sandte ihn an Friedrich Heiler, der ebenfalls ablehnte. Darüber berichtet Schmidlin in einem Brief an Heiler: »Mit meinem beigelegten Aufsatz habe ich ebenso wenig Glück wie mit meiner Reformschrift über die fünf Wunden unserer heiligen Kirche, die ich Ihnen vor ca. drei Jahren anbot, ohne daß Sie sie aufzunehmen wagten, weil Ihnen meine Forderungen zu radikal erschienen.«⁶⁰ Der Aufsatz gemahnt durch sein Thema an die berühmte Schrift von Antonio Conte di Rosmini-Serbati (1797–1855) »Le cinque piaghe Chiesa« (1848), mit der Schmidlin als Historiker und Autor der neueren Papstgeschichte natürlich vertraut war. Die von Rosmini aufgezeigten »fünf Wunden der Kirche« waren einmal der tiefe Graben zwischen dem Klerus und den Christgläubigen, der durch die Verwendung der lateinischen Sprache bei der Feier der Liturgie entstanden ist, weiterhin die ungenügende Ausbildung des Klerus, die große Abhängigkeit des Episkopats vom Adel, die Ausschaltung des niederen Klerus und der Gläubigen bei Ernennung der Bischöfe und die Kontrolle der Kirchengüter durch die staatliche Macht; durchaus Gedanken, die bei Schmidlin wiederkehren.⁶¹

Im Juni 1940 bot Schmidlin verschiedenen Zeitschriften – darunter »Die Heilige Kirche« – ohne Erfolg eine Glosse zu Gustav Mensching (1901–1978) und Hermann Mulert (1879–1950) an. Schließlich wandte er sich an Joseph Eberle (1884–1947) von »Schönere Zukunft«: »Beiliegend sende ich Ihnen das mühsame Ergebnis meines Studiums der zwei Sammelwerke, die so viel Staub aufgewirbelt haben, von denen Sie aber m. W. noch nichts brachten, wahrscheinlich weil der Inhalt Ihnen zu delikats erschien. Ich legte es zu Rottenmünster nieder, wohin ich wegen meiner erneuten »Turbulenz« gekommen war, um mich dem Zugriff einer gewissen Organisation zu entziehen. Nachdem ich die Quintessenz auf dem im 2. Buch beigelegten Zettel niedergeschrieben und für die Verfasser dem Verlag eingeschickt hatte, indem ich mich bereit erklärte, ihnen auch mein ausführliches Referat

⁵⁸ Vgl. Briefe von H. Rombach vom 30.8.1937 an Fürst Alois zu Löwenstein und vom 28.10.37 und 7.12.1937 an Otto Maas; zur Haltung Schmidlins, K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 313f; J. BAUMGARTNER, »Das Ringen um den Fortbestand einer Missionszeitschrift. Zum 100. Geburtstag von Prof. Joseph Schmidlin«, in: *ZMR* 60 (1976) 110–124.

⁵⁹ An Otto Maas 7.12.1937; vgl. hingegen K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 313.

⁶⁰ Achdorf (Post Donaueschingen), 28. Juni 1940, MD.

⁶¹ Eine kritische Ausgabe des Werkes mit Einleitung von C. Riva, Brescia 1966.

zu senden, wenn sie mir vorher versichern, daß ich es zurückerhalte, habe ich es hier (wo ich bis auf Weiteres weile statt in Breisach und Gütenbach, die mir beide durch die Verhältnisse verschlossen worden sind) umgearbeitet, um es ursprünglich dem Hochland und nur im Fall seiner Ablehnung Ihnen zu schicken, während ich jetzt den umgekehrten Weg beschreiten will, zuerst bei Ihnen mein Glück zu versuchen und Sie zu bitten, falls Sie es nicht nehmen wollen, mir sofort das Ms. zurückzuschicken, damit ich es doch dem Hochland anbieten kann.⁶²

Bei den beiden Büchern handelt es sich um Aufsatzsammlungen von katholischen Priestern und Laien, die von den beiden protestantischen Professoren veröffentlicht wurden. Die Bücher sprechen sich stark für eine Reform der Kirche im deutschen und nationalen Sinne aus.⁶³ Sie wurden Schmidlin von Wilhelm Wilbrand mit der Bitte um eine Stellungnahme zugesandt, wie sich aus der erste Reaktion Schmidlins ergibt. Diese war zunächst zurückhaltend. Wilbrand hatte im Jahre 1919 mit seinem Buch »Kritische Erörterungen über den Religionsunterricht an höheren Schulen« im katholischen wie evangelischen Lager einen gewaltigen Sturm entfacht.⁶⁴ Kontakte zwischen W. Wilbrand und J. Schmidlin sind aus dem Lebenslauf beider durchaus möglich, ohne daß sich dazu nähere Einzelheiten ermitteln ließen.

Als eine Eigenzeichnung Schmidlins und weil er einen wichtigen Schritt bei der Weiterentwicklung der Vorstellung der deutschen Kirche darstellt, folgt hier der Wortlaut seines ganzen Briefes: »Begleitschreiben für die Verfasser und speziell für den mir befreundeten Dr. Wilbrand, dessen edle Gesinnung und gute Absichten ich persönlich genügend kenne und schätze, dem ich aber eben in seinen Spezialitäten den antidogmatischen Vorwurf nicht ersparen kann, was er hoffentlich um so weniger auf professoralen Stolz zurückführen wird, als er weiß, daß ich wohl der bescheidenste aller Münsterschen Professoren war und unserem gemeinsamen Freund genug gegen seinen Hochmut gepredigt

⁶² Sehr geehrter Herr Doktor! Achdorf (Post Donaueschingen) 11. Juni 40; daß es sich um Joseph Eberle handelt, ergibt sich aus dem Brief an F. Heiler, 28. Juni 40; vgl. Anhang.

⁶³ G. MENSCHING (Hg.), *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Von katholischen Theologen und Laien*, Leipzig 1937; H. MULERT (Hg.), *Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr. Von katholischen Theologen und Laien*, Leipzig 1940; die Bücher gehören zusammen, das zweite Buch stellt eine Weiterführung und Antwort an die Kritiker dar, besonders an die Erwiderung der Theologischen Fakultät in Paderborn: *Reformkatholizismus? Eine Antwort auf das Buch: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Paderborn o.J. [1938], was Schmidlin in einem Brief an die Redaktion von »Theologie und Glaube« für den Verlag kritisch anmerkt: »Abgesehen von Ihrer Broschüre gegen Mensching«, Priestererholungsheim Zuwald (Oberharmersbach 14.8.[40]), MD.

⁶⁴ 1880–1949, 1905 Priester, 1910–1920 Lehrer am Collegium Augustianum, 1921–1925 Studienrat in Emmerich, 1925–1947 Studienrat am Staatlichen Gymnasium in Siegburg; Veröffentlichungen: *Kritische Erörterungen über den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen*, Tübingen 1919; *Im Kampf um meine »Kritischen Erörterungen«*. Grundsätzliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. M. Meinertz, Tübingen 1920; beide Schriften kamen Ende 1920 auf den Index, und dem Autor wurde auf diesem Gebiet Schreibverbot auferlegt; später veröffentlichte er neben geschichtlichen und heimatkundlichen Arbeiten auch einige missionstheologische: »Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand«, in: *MR* 1 (1938) 193–202; »Kritische Bemerkungen zu B. Kromers Abhandlung »Die Urkreise der Sprache««, in: *MR* 3 (1940) 71–74; »Ambrosius von Mailand als Missionsbischof«, in: *MR* 4 (1941) 97–104; »Ambrosius und sein Verhältnis zum Judentum«, in: W. FALKENHAHN (Hg.), *Veritati. Eine Sammlung geistesgeschichtlicher, philosophischer und theologischer Abhandlungen. Als Festgabe für Johannes Hessen zu seinem 60. Geburtstag*, München 1949, 156–161; vgl. K.H. OSSENDORF, »Über 50 Jahre zu früh geboren? Das II. Vatikanische Konzil bestätigte einige Thesen von Dr. Wilhelm Wilbrand«, in: *Heimatblätter des Rhein-Sieg-Kreises. Jahrbuch des Geschichts- und Altertumsvereins für Siegburg und den Rhein-Sieg-Kreis e.V.* 56 (1988) 111–122.

habe, trotz meines erneuten hypomanischen Nervenzusammenbruchs, der mich zunächst bis Freitag hier festhält und vielleicht wieder den ganzen Winter hindurch hier anketten muß.

Wunschgemäß sende ich auf dem eingelegten Beiblatt eine kurze Skizze meiner Eindrücke, die ich vermöge gewissenhaften und aufmerksamsten Studiums (trotz meines halbkranken Zustands) von der 2. Schrift katholischer Theologen und Laien (hrsg. von Mulert 1940) gewonnen habe und vor meinem Gewissen wie vor der göttlichen Allwissenheit verantworten zu können glaube. Ich berechtere Sie, davon auch öffentlich Gebrauch zu machen und sogar meinen Namen dafür anzugeben, da es in meinen Augen Feigheit und Opportunismus bedeutet, wenn man aus Furcht vor etwaiger kirchlicher Maßregelung (denn dies kann das einzige Motiv sein) sich hinter der Anonymität unter dem Deckmantel eines protestantischen Theologen und Verlags verkriecht. Vielleicht darf ich aber um Zurücksendung des Originals oder einer Kopie bitten, da ich wegen des kleinen Formats keinen Durchschlag nehmen konnte. Ebenso bin ich bereit, den Verfassern die acht enggeschriebenen großen Seiten zu übersenden, die ich mit näheren Begründungen sowohl über diese neue Publikation als auch über das frühere Buch von Mensching und die Abwehrschrift über Reformkatholizismus niedergeschrieben habe, wenn Sie mir versichern, daß ich sie bald zurückbekomme (am besten nach dem Pfarrhaus in Achdorf bei Blumberg im Schwarzwald, wohin ich mich nach Unmöglichmachung meiner beiden sonstigen Wohnsitze Breisach und Gütenbach infolge der widrigen Umstände abgesehen von einer Reise nach Münster-Iburg Ende d. M. für den Rest des Sommers zurückzuziehen gedenke). Ich erlaube mir auch hier darauf hinzuweisen, daß ich gerade für jene theologischen Gebiete, die ich am intensivsten teils durch Dktion teils literarisch bearbeitet habe, in der Patristik, Dogmengeschichte, Missionswissenschaft, Kirchengeschichte und Papstgeschichte (die wohl einmal zitiert, aber nicht genügend und bei Mensching überhaupt nicht herangezogen ist, obschon sie viele Materialien hätte bieten können) die empfindlichsten Lücken und die störendste Ignoranz konstatieren mußte.

Indem ich für diese meine freimütigen Äußerungen um Entschuldigung bitte und Sie Ihrerseits um baldige Gegenäußerung ersuche, verbleibe ich in aufrichtiger Christus- und Nächstenliebe Ihr Bruder im Herrn.«⁶⁵

Doch sein Urteil zu den beiden Büchern wandelt sich bald, und in einem Brief nach Berlin ein Jahr später heißt es schon, daß der Beitrag über diese Bücher besonders wichtig sei, »weil darin (vor allem im Beitrag über Glossen zu Mensching und Mulert in missionswissenschaftlicher Hinsicht) unsere Theorie in nuce enthalten und der Kampf programmatisch aufgenommen ist.«⁶⁶

An die Reichsschrifttumskammer hebt er ausdrücklich hervor, daß die Glossen über Mensching und Mulert aus missionswissenschaftlicher Sicht besonders wichtig und dringlich seien, »wobei der Schlußteil zur kirchlichen Gegenwartsfrage im Sinn einer Versöhnung mit dem N.S.« zu sehen ist.⁶⁷ In den Briefen an die verschiedenen Stellen in Berlin handelt Schmidlin auch von einer Monographie, die größtenteils fertiggestellt sei

⁶⁵ Ohne Anrede, Rottenmünster (Nervensanatorium) 4.VI.40, MD.

⁶⁶ An den Ministerialdirigenten, Breisach (Baden), 11. Mai 1941, MD.

⁶⁷ Reichsschrifttumskammer, Rottenmünster (bei Rottweil), 22.XII.40, MD.

und den germanischen oder romanischen Katholizismus zum Thema habe. Es geht nun nicht mehr nur um eine deutschsprachige Liturgie, sondern auch darum, daß in den sittlichen Idealen und in der Frömmigkeit eine Verdeutschung anzustreben sei. Das wolle er durch seine »größtenteils vollendete Monographie über germanischen oder romanischen Katholizismus, worin ich nicht nur in der deutschsprachigen Liturgie, sondern auch in den sittlichen und Frömmigkeitsidealen eine Verdeutschung unserer Kirche verlange und schlagend begründen kann. Aus Ihrem Telegramm, für das ich verbindlichst danke, habe ich zu meiner Freude entnommen, daß Sie zu dieser Aussprache bereit sind und meinen Ideen Interesse entgegenbringen. Ich erwarte und erhoffe von Ihnen zunächst ein ideelles Entgegenkommen und auch Ihr wirksames Eintreten dafür, daß diese meine Arbeit wie die andere (über kirchliche Deformation und katholische Reformation) von der Reichsschrifttumskammer noch zu Kriegszeit genehmigt wird, wohl notgedrungen in einem evangelischen Verlag, da ein katholischer sich nicht dafür hergäbe und ich auch keine kirchliche Druckerlaubnis dafür bekäme.«

Im Postskriptum des Briefes wird der vorgesehene Verlag genannt. Es heißt dort: »Eben erhalte ich von Ernst Reinhardt aus München zum Glück die Nachricht, daß die ersten und grundlegenden Abschnitte meiner Monographie (die dort verlegt worden waren) wiedergefunden sind und mir bald zugehen, so daß ich sie Ihnen unterbreiten kann.«⁶⁸

Gut zwei Monate später fragt er an, ob er das Manuskript der Reformschrift über germanischen und romanischen Katholizismus nochmals einschicken solle. Es wird aus diesem Brief nochmals klar, daß es um eine weitere Reformschrift geht; denn er erbittet im gleichen Zusammenhang die Genehmigung der Reichsschrifttumskammer für die Drucklegung des Jahrbuches »Missionswissenschaftliche Beiträge«, die ja teilweise seine bisherigen Reformschriften enthalten.⁶⁹ In einem Brief an seinen Bruder August vom 16.12.1940 erwähnt Schmidlin diese Schrift ebenfalls als eine selbständige Monographie und verweist noch auf ein zweites begonnenes Werk. Er schreibt: »Nebenbei bemerkt hängt dies eng mit den beiden Werken zusammen (über germanischen und romanischen Katholizismus wie über kirchliche Deformation und katholische Reformation, wo ich die heidnische germanische Moral hoch über die römisch-christliche stelle), wie auch mit der Idee, mit der ich den N.S. mit der Kirche versöhnen will (Verdeutschung der Kirche), mag es auch einen (siegreichen) Kampf auf Leben und Tod mit Rom absetzen (vorab mit dem Römer, der jetzt auf dem Stuhle Petri thront und mich so sehr haßt, daß er mir nicht einmal anstandshalber für die Papstgeschichte dankt,⁷⁰ weil er eben noch mehr als sein Vorgänger von drei H [Hochmut, Herzlosigkeit und Herrschsucht] beherrscht ist). Auf der anderen Seite dürfen wir freilich auch das Wort Schillers (das Du vielleicht auf mich

⁶⁸ Sehr geehrter Herr Ministerialdirigent!, Breisach (Baden), 11. Mai 1941, MD.

⁶⁹ Ministerialdirigent, Breisach, 23. Juli 1941, vgl. Anhang.

⁷⁰ Schmidlin war zutiefst getroffen, weil der Vatikan nicht auf Bd. 3 und 4 seiner Papstgeschichte reagierte, vgl. K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 311. Er wendet sich um Vermittlung an den Generalsuperior der Jesuiten (1. Mai.1940), der schon beim ersten Band der Papstgeschichte vermittelt hatte: Hochwürdigster Herr Prälat!, Breisach (Baden), 13. Juni 1941, MD; in dem schon zitierten Brief an Tragella (vgl. Anm. 21) findet sich der Hinweis: »Se vuole può dirlo anche al Papa che nel resto finalmente m'hà fatto scrivere una lettera di ringraziamento dal [Luigi] Maglione [1877-1944, Segretario di Stato di Sua Santità] per la mia storia dei papi 1 1/2 anni dopo, credo sotto la pressione del Card. Tisserant e del Papa nero.«

beziehst, ich aber von einem andern meine): Weh jenen, die dem Ewigblinden des Lichtes Himmelsfackel leihen, sie strahlt ihm nicht, sie kann nur zünden und äschert Städt' und Länder ein! Schon darum kann ich unmöglich Deine optimistische, ja utopische Hoffnung auf ›bessere Zeiten‹ nicht teilen. Immerhin will ich mir Deine Mahnung zur Beruhigung zu Herzen nehmen, aber auch Du darfst die meinige nicht in den Wind schlagen, da Du diese Aufpeitschung dringend brauchst.«⁷¹

Was er unter »germanischer Moral« versteht, veranschaulicht er an einem konkreten Beispiel. Sein Bruder August suchte Schmidlin davon abzuhalten, daß er gegen die Ärzte in Rottweil rechtlich vorgehe und sich wegen der Heilanstalt an das Reichsministerium des Inneren wende. Das hatte er mehrfach angedroht. Dazu schreibt er dann: »Hier trennen uns radikal weltanschauliche Gründe: ich halte mich hierin an die germanische Moral, die ich ganz gut mit der christlichen zu verbinden weiß, nur daß ich nicht wie unsere Vorfahren zum abergläubischen Gottesurteil oder zum brutalen Zweikampf, sondern zu den gegebenen Rechtsmitteln greife, um dem Recht und der Wahrheit zum Siege zu verhelfen.«⁷²

Unter die Reformschriften ordnet Schmidlin selber den Aufsatz »Die spezifischen Vorzüge der modernen Kirche« ein, wie es der Entwurf für seine Festschrift zeigt. Er hat diesen Beitrag eigens durch den Zusatz »Spitze!« hervorgehoben. In einem Brief an die Redaktion von »Theologie und Glaube« bezeichnet er diesen Beitrag als »meinen Spitzenaufsatz«.⁷³ Neben diesem Aufsatz nennt der Entwurf zur Festschrift noch das Manuskript »Die fünf Wunden unserer heiligen Kirche« und ein weiteres Manuskript »Über die besondern Mängel oder Schattenseiten derselben«. Weiterhin führt er zwei Themenbereiche an, die wohl beide noch auszuarbeiten waren. Bei dem Titel »Liturgische, asketische und pastorale Bewegungen und Kontroversen in jüngster Zeit« wird eigens vermerkt, daß er noch anhand von Spezialliteratur zu erarbeiten sei. Das gilt dann wohl auch für das fünfte Thema »Das katholische Reformprogramm unserer Tage (Postulate)«.⁷⁴

Schmidlin mußte aber selber erkennen, daß er abseits stand; von der Kirche und kirchlichen Stellen beargwöhnt und von staatlicher Seite auch nicht so ernst genommen, wie er es wünschte.

In einem Brieffragment, wohl an eine Regierungsstelle in Berlin, wird gesagt, daß sich seitens der Kirche schärfster Widerstand gegen seine Vorschläge erheben wird, »der aber m.E. sich legen würde, sobald man erkennt, daß Berlin nur so eine friedliche Lösung der kirchlichen Fragen anzunehmen bereit wäre. Sollte dies nicht der Fall sein, dann leiste ich allerdings eine Sisyphusarbeit und laufe dem Trugbild für mich verhängnisvoller Fata Morgana nach. Noch diese Tage erklärte mir der sehr rückständige und romhörige Freiburger Generalvikar Rösch (der in der Aufklärungsproblematik so scharf gegen Merkle schrieb), ich solle meine Finger von der Kirchenpolitik lassen, unter Hinweis darauf, daß ich gesagt hätte, ich wollte nicht römisch-katholisch, sondern deutschkatholisch sein, was

⁷¹ Bruder August, Rottenmünster (bei Rottweil), 16. XII. 40, Original.

⁷² Lieber Bruder [August], Breisach (Baden), 13. Juli 1941, MD.

⁷³ Sehr geehrter Herr Kollege, Breisach (Baden) 30. August 1940, maschinenschriftliches Original, wohl nicht abgeschickt.

⁷⁴ Entwurf zur Festschrift, vgl. Anhang.

ich dahin rektifizierte, daß ich deutsch und katholisch sei, in welche Zwickmühle ich zwischen Szylla und Charybdis käme, wenn auch das Kirchenministerium mich desavouierte, weil diese Herren es als einen unerhörten Eingriff betrachten, wenn ein Theologe und Historiker vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ohne Mandat und Mission kirchlicherseits sich mit diesem Problem befaßt oder gar darüber verhandelt.«⁷⁵

Er gesteht seinem Bruder August, der immer wieder warnt und zur Ruhe und Bedachtsamkeit rät, er habe »Meißner und anderen gegenüber tauben Ohren gepredigt«. Und ein wenig später schreibt er im gleichen Brief: »Auch am Kirchenministerium habe ich zwar freundliche Aufnahme gefunden, aber es hat so erbärmlich gekniffen, daß ich mich vollständig davon zurückgezogen habe und meine eigenen Wege in der Verwirklichung der deutschen Kirche unbeirrt gehen werde, weil ich einsehe, daß es nicht nur nichts zu sagen hat, sondern auch die Vernichtung der Kirche statt einer Versöhnung oder Verständigung mit ihr (auch einer deutschen) will.«⁷⁶

Indirekt geht er auf den Generalvikar ein, wenn er schreibt: »Als ich dann meinem Freund Hilling meine Verständigungspläne und Reformpostulate entwickelte, deren kirchliche Zulässigkeit er wie Reinhard anerkennen mußte, konnte ich mich nicht enthalten, den Kirchenrechtlern den Vorwurf zu machen, daß sie als Buchstabenmenschen und Paragraphenreiter nur das Papier anbeten, ihnen auch jede kritische Wissenschaftlichkeit vorab deshalb abgeht, weil sie immer nur fragen, wie die Bestimmungen faktisch lauten und zu deuten sind, niemals aber, ob es nicht auch anders sein könnte und sollte. Wenn Sie mich deshalb als Ketzer verbrennen wollen (zum Glück leben wir nicht mehr im Mittelalter), so überlasse ich dies Ihrem Geschmack, möchte aber doch raten, vorher die Ansicht Mgr. Reinhardts zu hören, der über meine Kirchlichkeit ganz anders und viel richtiger denkt.«⁷⁷

⁷⁵ Breisach (Baden), 9. Juni 1941 (größtenteils durch eine zweite Briefdurschchrift vom 14. Juni 1941 überschrieben), daher dort unleserlich, MD; Sebastian Merkle (1862–1945), 1887 Priester, 1898 Professor in Würzburg, 1904 Rektor der Universität Würzburg, 1933 emeritiert, Veröffentlichung zum Thema: »Der Einfluß der Säkularisation auf die Entwicklung des deutschen Katholizismus. Vortrag, gehalten zu Berlin im großen Saale des Architektenhauses am 24. November 1905«, in: *Germania* 1905, Nr. 276–279 (1.–5. Dez.); »Zur Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Erwiderung«, in: *Allgemeine Rundschau* Nr. 46, 1908 (14. Nov.) (unter dem Decknamen Historicus); *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Vortrag auf dem Internationalen Kongreß für Historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908*, Berlin 1909; »Sagmüllers »Kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg«, in: *Deutsche Literaturzeitung* 30 (1909) Sp. 1221–1227, 1285–1293, 1614–1615; *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik »kirchlicher« und »unkirchlicher« Geschichtsschreibung*, Berlin 1901; A. Rösch (1869–1962), 1894 Priester, seit 1932 Generalvikar der Erzdiözese Freiburg, seit 1934 Domdekan; gemeinte Veröffentlichung wohl: A. RÖSCH, *Das religiöse Leben in Hohenzollern unter dem Einflusse des Wessenbergianismus. 1800–1850. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Süddeutschland*, Köln 1908.

⁷⁶ Lieber Bruder [August]!, Breisach (Baden), 13. Juli 1941, MD.

⁷⁷ Sehr geehrter und hochwürdigster Herr Generalvikar!, Marienthal (Priesterhaus), 7. November 1942, maschinenschriftliches Original, Erzb. Archiv Freiburg; Nikolaus Hilling (1871–1960), Priester, 1913 Herausgeber des Archivs für katholisches Kirchenrecht, 1918 Professor für katholisches Kirchenrecht Freiburg. Schmidlin kannte ihn schon aus seiner römischen Zeit bei Ludwig v. Pastor (1854–1928). Neben kanonischen veröffentlichte er folgende missionswissenschaftliche Arbeiten: »Die rechtliche Stellung der Propagandakongregation nach der neuen Kurialreform Pius' X.«, in: *ZM* 1 (1911) 147–158; »Gutachten über die Rassenmischehen«, in: *Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschung, Bericht über die dritte ordentliche Mitgliederversammlung zu Metz 1913*, Freiburg i.Br. 1913; »Die neuen Missionsfakultäten der Propagandakongregation vom Jahre 1920«, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 104 (1924) 63–73; Wilhelm Reinhard (1880–1975), Priester 1903, 1919 Direktor des Theologischen Konviktes, 1929 Domkapitular, 1955 Domdekan, hatte viele Jahre das Referat für Ökumene im Ordinariat inne, zeichnete mit als

3. Zur Deutung

Joseph Schmidlins krankhafte Zustände alleine reichen nicht aus, um die ganze Fülle und die langen Zeiträume seiner Arbeiten und Interessen an den Reformen der Kirche zu erklären. Teile der Veröffentlichungen und der Verbreitung seiner Ideen einer deutschen Kirche können ihre Wurzeln in seiner Mitteilungssucht haben. Formulierungen und Aussagen in diesem Bereich lassen sich auch aus der Persönlichkeitsstruktur und dem Charakter Schmidlins verstehen und herleiten. Aber die Länge der Beschäftigung mit dem Thema und die Intensität der literarischen Arbeit bedürfen einer weiteren Erklärung und Rechtfertigung.

Einige Reformschriften Schmidlins sind sicherlich in der Linie der Selbstbesinnung des Katholizismus auf sein eigenes Wesen und sein Verhältnis zur Wissenschaft und Gesellschaft zu sehen, die besonders bei den beiden Theologen Hermann Schell (1850–1906) und Albert Ehrhard (1862–1940) hervortrat. Sie waren Exponenten einer innerkirchlichen Richtung, die unter dem Motto »Wir müssen aus dem Turm heraus« zu einer Befreiung des Katholizismus aus seinem, zum Teil selbstverschuldeten, Ghettodasein aufriefen.⁷⁸

In diese Richtung ist Schmidlin vor allem durch seinen Lehrer Albert Ehrhard gelenkt worden, dem er trotz der Differenzen und Schwierigkeiten unmittelbar nach der Habilitation⁷⁹ verbunden blieb, wie aus einem Brief an seine Geschwister gelegentlich des Todes von Ehrhard hervorgeht: »Inzwischen ist Ehrhard in Bonn doch gestorben und hat auch rühmenden Nachruf erfahren, ob ihm der ewige Richter aber auch so gnädig sein wird? Für mich hat es insofern Bedeutung, als ich den 5. und 6. Bd. seiner Kirchengeschichte (über Amerika und Missionen) für die Buchgemeinde schreiben sollte, es aber nun fraglich erscheint, ob er das Material für den 3. und 4. [Band] hinterlassen hat und wer es eventuell verarbeiten soll.«⁸⁰ Ähnlich lautet auch die Mitteilung am Ende der längeren Besprechung des ersten Bandes der Kirchengeschichte von Ehrhard »Urkirche und Frühkatholizismus«: »Die katholische Kirche in der Neuen Welt und in den Missionsgebieten überläßt Verf. unter Verzicht auf die Bearbeitung ›Aus naheliegenden Gründen‹ einem ›jüngeren Fachgenossen‹ (wozu ich mich der Buchgemeinde bereit erklärt habe).«⁸¹

Zu nennen ist hier das programmatische Werk von A. Ehrhard »Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert«, worin es ihm um den Anschluß der katholischen Kirche an die moderne Kultur und die Wiedergewinnung der führenden Stellung im Geistesleben geht.

Herausgeber der ZM, wechselte aber nicht zur MR nach der Neugründung, vgl. R. SCHLUND, »Reinhard Wilhelm, Dr. theol.«, in: *Necrologium Friburgense 1971–1975. Verzeichnis der in den Jahren 1971 bis 1975 verstorbenen Priester der Erzdiözese Freiburg*, Freiburg 1977, 549–553. Veröffentlichung: *Ist das Abendland auf christlichem Wege? Gedanken zur religiösen und kulturellen Zeitlage*, Freiburg i.Br. 1949.

⁷⁸ Vgl. zum Motto Anm. 42.

⁷⁹ Im Jahre 1906 in Straßburg, wo er der erste Privatdozent der 1903 an der Universität Straßburg errichteten Katholisch-Theologischen Fakultät wurde; vgl. zum Ganzen: E. HEGEL, »Der Lehrstuhl für Missionswissenschaft und missionswissenschaftliche Studieneinrichtungen in der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster«, in: J. GLAZIK (Hg.), *50 Jahre Katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961. Festschrift*, Münster i.W. 1961, 3–21, hier 5; K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 53–55.

⁸⁰ Lieber Bruder und liebe Schwestern!, Rottenmünster (bei Rottweil) 12.X.40, MD; erschienen ist von A. EHRHARD der Bd. 1: *Urkirche und Frühkatholizismus*, Bonn 1935.

⁸¹ »Besprechung zu A. Ehrhard, *Urkirche und Frühkatholizismus*«, in: *ZMR* 27 (1927) 74f, hier 75.

Das Buch sollte den Nachweis erbringen, »daß der Katholizismus nicht ein hinsterbendes Gebilde verklungener Zeiten ist, sondern auch im zwanzigsten Jahrhundert sich als ein lebenskräftiger Kulturfaktor erweisen wird, wie in den neunzehn Jahrhunderten seiner Vergangenheit, wenn die Katholiken die Aufgaben erfüllen, die er an sie stellt.«⁸² Das Buch geht auch davon aus, daß es durchaus möglich ist, den unbestreitbar vorhandenen Konflikt zwischen Katholizismus und der modernen Gedankenwelt zu überwinden. Das moderne Denken muß seine antichristlichen Vorurteile aufgeben, und die Kirche andererseits muß darauf verzichten, das Mittelalter zu absolutieren und als den Gipfelpunkt der Entwicklung des Christentums anzusehen. Dazu kam bei ihm noch die Forderung, im Kult der Nationalsprache einen angemessenen Platz einzuräumen.

In der einsetzenden Diskussion um die Nationalsprache in der Liturgie und vor allem in der Frage nach dem Stellenwert und der Deutung des Deutschtums für die katholische Kirche wird ein Zitat Hermann Schells zum klassischen Fundort: »Der germanische Geist ist es darum aus Liebe zu der Kirche schuldig, daß er seinen Teil dazu beiträgt, das Ideal des Katholizismus in jeder Zeit zu verwirklichen. Er ist dies um so mehr schuldig, weil er viel mehr als der romanische Geist zur innerlichen, vernunftmäßigen und sittlichen Auffassung der Religion angelegt ist, und weil er dazu berufen scheint, ein Gegengewicht gegen die juristisch-formale Richtung des romanischen Nationalgeistes zu bilden.«⁸³ Es sei dahingestellt, ob das Zitat aus H. Schell seine Reformidee richtig heraushebt. Zusammenfassend hat sich Sebastian Merkle in seiner Gedächtnisrede vom 11. Juni 1906 mit dem Reformprogramm von H. Schell auseinandergesetzt. Er führte aus: »Nicht als ob er dem Katholizismus durch Konzessionen und Abstriche das Wohnrecht in der modernen Welt hätte erkaufen oder erschleichen wollen. Ganz im Gegenteil; es galt nach seiner Überzeugung nur, die im Katholizismus ruhenden Kräfte zu wecken und reicher zu entfalten.« Es gelte dabei, streng zwischen den eigentlichen dogmatischen Aussagen und theologischen Schulmeinungen zu unterscheiden. Wörtlich fährt er in seiner Darlegung des Reformansatzes fort: »Die Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem, die Abschließung der kirchlichen Kreise gegen außerkirchliche dürfe nicht zu schroff sein, da sie der Kirche nicht nur den Einfluß auf die Welt mehr und mehr entziehe und die Wiedergewinnung der Entfremdeten unmöglich mache, sondern die Gläubigen selbst einem gewissen Quietismus überantworte, der leicht aus dem sicheren Bewußtsein der Wahrheit entstehe, während es letztere erst zu erwerben gelte, um sie zu besitzen.«⁸⁴ Hier fanden sich Hinweise und Anstöße, die durch Schmidlin aufgegriffen und weiter ausgezeichnet wurden.

Für Joseph Lortz (1887–1975) und sein »Bemühen um eine Synthese von Katholizismus und Nationalsozialismus«⁸⁵ hat Gabriele Lautenschläger als »eines der dunkelsten Kapitel

⁸² »Besprechung zu A. Ehrhard, Urkirche und Frühkatholizismus«, in: *ZMR* 27 (1927) 74f, hier 75.

⁸³ *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Würzburg 1899, 75; bei aller Gleichheit des Anliegens bestanden doch Unterschiede in der Beurteilung der kirchlichen Lage zwischen Ehrhard und Schell, vgl. dazu: K. GANZER, »Albert Ehrhard und Hermann Schell – Gemeinsamkeit und Widerspruch. Eine Stellungnahme Ehrhards zu Schells Denkschrift ›Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts‹ aus dem Jahre 1897«, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 45 (1983) 165–218.

⁸⁴ S. MERKLE, *Auf den Pfaden des Völkerapostels. Gedächtnisrede bei der akademischen Totenfeier für Hermann Schell, gehalten in der Universitätskirche zu Würzburg am 11. Juni 1906*, Mainz 1906, 10f.

⁸⁵ G. LAUTENSCHLÄGER, *Joseph Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers*, Würzburg 1987, 322.

seines Lebens»⁸⁶ nachgewiesen, daß er als Geschichtlicher in seinem Verlangen nach der inneren Einheit der Nation und der Überwindung der Spaltung und des Gegeneinanders der Konfessionen hoffte, daß diese durch den Nationalsozialismus überwunden würden. Für ihn taucht zum ersten Mal seit 1517 »durch den Nationalsozialismus die Möglichkeit auf, daß der konfessionelle Riß wenigstens praktisch überbrückt werde«.⁸⁷ In seinem Ansatz für die Kirchengeschichte, daß die Gnade die Natur voraussetzt und sie nicht zerstört, liegt für ihn auch die Begründung seiner »Solidarität mit der nationalsozialistischen Bewegung«, die also nicht politisch erklärt wird, sondern eine theologische Begründung erfährt.⁸⁸ Eine solche politische Theologie liegt für Lortz vor aller konfessionellen Aufspaltung.

In der dritten und vierten Auflage seiner »Kirchengeschichte« wurde von ihm der Abschnitt »Nationalsozialismus und Kirche« eingefügt, der dann allerdings seit der fünften Auflage (1937) gestrichen wurde.⁸⁹ Er stellt eine grundsätzliche Verwandtschaft zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus fest. Wenn er auch in diesem Zusammenhang die antichristliche »Deutsche Glaubensrichtung« und Alfred Rosenberg (1893–1946) mit seinem »wissenschaftlich anfechtbaren Buche« »Der Mythos des 20. Jahrhunderts« kritisiert, den er aber »um den Sieg des Nationalsozialismus hochverdient« feiert, so sieht er die Deutschen vor die Frage gestellt, »ob in dem durch Adolf Hitler endlich erreichten Aufbruch der Deutschen zu einer Nation das Christentum die Grundlage bleibt ...«.⁹⁰

Ähnlich wie bei J. Lortz ist vielleicht auch bei J. Schmidlin in seiner Grundhaltung als Historiker, in dem Streben nach der Einheit der Deutschen Nation und der Suche nach einer einzigen Grundlage dafür, eine Wurzel für sein Zugehen auf den Nationalsozialismus zu sehen. Natürlich ist dieses ideengeschichtliche Zusammenrücken der beiden Gelehrten nicht ohne eine gewisse Brisanz. Man bedenke, wie heftig und vehement sich Schmidlin gegen die Berufung von Joseph Lortz als seinen Nachfolger für Missionsgeschichte und Missionswissenschaft in Münster wehrte.⁹¹

⁸⁶ DERS., »Neue Forschungsergebnisse zum Thema: Joseph Lortz«, in: R. DECOT / R. VINKE (Hg.), *Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887–1975). Beiträge zur Reformationgeschichte und Ökumene*, Stuttgart 1989, 293–313, hier 294.

⁸⁷ Hier zitiert nach G. LAUTENSCHLÄGER, *Neue Forschungsergebnisse zum Thema: Joseph Lortz*, 299; J. LORTZ, »Um Luther (Zum 450. Geburtstag am 10. November 1933)«, in: *Zeitschrift für den katholischen Religions-Unterricht an Höheren Lehranstalten* 10 (1933) 193–206, hier 200, die Fundortangaben ZKTh wären entsprechend zu korrigieren.

⁸⁸ Vgl. zum ganzen G. LAUTENSCHLÄGER, *Neue Forschungsergebnisse zum Thema: Joseph Lortz*, 300f; DERS., *Joseph Lortz*, 241; der theologische Ansatz eines Interpretationsschemas des NS wurde zunächst von KARL ESCHWEILER (1886–1936, 1910 Priester, 1928 Prof. für systematische Theologie in Braunsberg) vorgelegt: »Politische Theologie«, in: *Religiöse Besinnung. Vierteljahresschrift im Dienste christlicher Vertiefung und ökumenischer Verständigung* 4 (1931/32) 72–88.

⁸⁹ Zur Geschichte vgl. G. LAUTENSCHLÄGER, *Joseph Lortz*, 321–325.

⁹⁰ J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine Sinndeutung der christlichen Vergangenheit in Grundzügen*, Münster 1935/36, 92f., hier zitiert nach: G. LAUTENSCHLÄGER, *Joseph Lortz*, 324.

⁹¹ K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 280; vgl. auch Brief an Bischof Augustus Graf von Galen, abgedruckt ebd., 356f, hier 357; zum Umfeld des Briefes: Ebd., 286; zur Berufungsgeschichte Lortz' als Professor für »allgemeine Kirchengeschichte mit Berücksichtigung der Missionsgeschichte«, vgl. G. LAUTENSCHLÄGER, *Joseph Lortz*, 298–309, 325–328; Hans Barion (1899–1973, Priester, 1931 Lehrauftrag für Kirchenrecht und Patrologie in Braunsberg, 1933 Professor, 1938 München, 1939–1945 Bonn) berichtete als erster an seinen Braunsberger Kollegen Lortz, daß die Berufung nach Münster erfolgen werde, daß die noch bestehenden Schwierigkeiten nicht seine Person betreffen, »sondern wegen der dämlichen Missionswissenschaft« beständen, zitiert nach: Ebd., 304; Lortz hat sich praktisch in Münster nicht um die Missionswissenschaft bzw. Missionsgeschichte gekümmert, vgl. dazu auch einen Brief von Joh. Beckmann: Mein lieber Freund [Georg Höltker, 1895–1976], Freiburg, 6. Jan. 1963, Kopie, Sankt Augustin: »Als ich letzters einen Artikel zum 75. Geburtstag von Prof. Lortz las, hat's mich geradezu in den Fingern gejuckt. Dieser alte

Es wäre müßig, die gesamte breite Diskussion um »Volk« und »Volkstum« in der deutschen Missionswissenschaft zu wiederholen. Die dahinterstehende Idee der Volkschristianisierung fand in der Missionstheologie von Gustav Warneck (1834–1910) ihren klarsten Ausdruck. Er gab der damaligen Missionsanschauung die theologische Begründung. Der Angelpunkt seiner Missionslehre ist im »Missionsbefehl« (Mt 28,19) zu suchen. Dazu schreibt er: »Wie Israel selbst als ein Volksverband existierte, so steht ihm auch die heidnische Welt als eine in *Völkerverbände gegliederte* Menschheit gegenüber. Die Heiden haben die Bezeichnung *ethnā* bekommen, weil sie völkerweise wohnen, und so behält allerdings der Doppelsinn, den das Wort im neuen Testament hat, seine Berechtigung gerade auch für die Auffassung und Ausführung der Missionsaufgabe. Die Einzelpersonen, in welche sich für die missionarische Praxis die *ethnā* auflösen, sind nicht bloß isolierte Exemplare der Menschengattung Heiden, sondern zugleich *Glieder von volklichen Naturverbänden*, welche unter dem Einflusse der verschiedenen Volksarten, Volkssprachen, Volksanschauungen, Volkssitten, Volksordnungen stehen und deren Denken und Handeln durch den äußeren und inneren Zusammenhang mit dem Volke bestimmt wird, welchem sie angehören. Soll die Mission fruchtbare Arbeit thun, soll sie das Christentum im fremden Volke als ein einheimisches Gewächs wirklich einwurzeln, soll sie ihr Ziel: selbständige Kirchen zu begründen, tatsächlich erreichen, so muß sie mit Achtung und Weisheit auf die Völkerunterschiedenheiten eingehen, die als eine geschichtliche, unter Gottes ordnendem Walten gewordene Tatsache (Akt. 17,26) ihr entgegentreten, und ihren Arbeitsbetrieb der Naturart der verschiedenen Völker anpassen.«⁹² Die Mission wendet sich an alle Völker und die einzelnen Völker als Ganzes. Das Ziel der Mission ist stets die Volkschristianisierung.

Die weitere Diskussion machte sich an einzelnen Namen wie Bruno Gutmann (1876–1966) und Christian Keyßer (1877–1961) fest.⁹³ Durch die Studie von Johann Christiaan Hoekendijk (1912–1975) unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg erfuhr dieser

Nazi wird nun geradezu als Heiliger und Prophet der Ökumene gepriesen. So macht »man« Geschichte! Denn keiner hat der Kirche in Deutschland so viel geschadet (in den 30er Jahren) wie er (und vielleicht noch Prälat(!) Schmaus). Aber die Menschen vergessen, und nur die kleinen Mitläufer hat man gehenkt. Ich komme einfach nicht darüber hinweg, daß Lortz als Nachfolger Schmidlins es unter seiner Würde fand, auch nur eine Vorlesung über moderne (seit 16. Jahrh.) Mission zu halten. — Doch Schwamm darüber«; missionswissenschaftliche Veröffentlichungen: »Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des hl. Bonifatius nach seinen Briefen«, in: N. GOETZINGER (Hg.), *Willibrordus Echternacher Festschrift zur XII. Jahrhundertfeier des Todes des heiligen Willibrord*, Luxemburg 1940, 247–283; *Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes*, Wiesbaden 1954; »Bonifatius 672/675–754«, in: H. HEIMPEL / TH. HEUB / B. REIFENBERG (Hg.), *Die großen Deutschen. Deutsche Biographie*, Berlin 1957, Bd. 5, 9–18; einige eigene größere Abschnitte in: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Bd. 1–2, Münster²¹ 1962–1964: »Die Missionierung der nördlichen, östlichen und südöstlichen Randgebiete des Abendlandes«, I, 265–270; »Ausser-europäische Missionierung«, II, 206–216; »Mission und junge Kirche in Übersee« II, 391–401; dennoch bleibt das Urteil des Rezensenten des ersten Bandes zu Recht bestehen: »Lortz hat kein rechtes Verhältnis zur Heidenmission gewonnen ... Der Charakter der alten Kirche als Missionskirche tritt in der Darstellung nicht genügend hervor, die Orientmission sowie die Missionen in Asien im späteren Mittelalter werden nur eben erwähnt ... «: H. WIEDEMANN, in: *ZMR* 48 (1964) 163–164, hier 163.

⁹² G. WARNECK, *Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. dritte Abteilung: Der Betrieb der Sendung, Erste Hälfte*, Gotha²¹ 1902, 250.

⁹³ Eine Darstellung der Diskussion, wenn auch nicht erschöpfend, bei: P.-W. GENNRICH, *Gott und die Völker, Beiträge zur Auffassung von Volk und Volkstum in der Geschichte der Theologie*, Stuttgart 1972, 90 – 103, die Zeichnung von S. KNAK als eine Zusammenfassung der »Erfahrungen der evangelischen Mission in dieser Hinsicht« (95) müßte wohl genauer bestimmt werden, vgl. auch Anm. 48.

missionstheologische Ansatz eine umfassende Darstellung und Kritik. Er brachte die Diskussion zu ihrer radikalsten Zuspitzung.⁹⁴

Joseph Schmidlin beruft sich bei der Volkschristianisierung ausdrücklich auf G. Warneck. So schreibt er in der »Einführung«: »Ich halte diese Kontroverse für einen ziemlich überflüssigen Streit um Worte und möchte am liebsten Warnecks Losung »Einzelbekehrung und Volkschristianisierung« adoptieren: die christliche Mission muß beides zugleich anstreben«⁹⁵ Natürlich sieht er sich auch in dieser missionstheologischen Linie, so daß für ihn »Volk«, »Volkstum« und »Volkschristianisierung« ebenfalls von tragender Bedeutung sind. Er bestimmt die »Volkschristianisierung als Missionsziel«, »vom theologischen und missionarischen Standpunkt aus« besteht die »Notwendigkeit einer Volkschristianisierung«, das »ganze Volkstum« ist zu »christianisieren«, und weiter meint er: »Nur von einer Volkskirche kann die günstige Zurückwirkung des Volkstums auf das heidnische wie neuchristliche Individuum ausgehen, das so stark unter dem sozialen Einfluß seines Milieus steht.«⁹⁶

Es ist offenkundig, daß die Akzentsetzungen für »Volk«, »Volkstum« und »Rasse« in der Missionstheologie und in der nationalsozialistischen Sprachwelt unterschiedliche sind, daß die inhaltliche Füllung der Begriffe verschieden ist. Es gibt aber in der missionstheologischen Diskussion um die Begriffe »Volk«, »Volkstum« und »Volkschristianisierung« Beispiele dafür, daß es so tatsächlich zur Berührung mit dem Nationalsozialismus und seiner Ideologie kam.⁹⁷ Auf jeden Fall liegt hier eine weitere Wurzel für die von Schmidlin gesuchte und angebotene Synthese. Solange aber die umfangreichen Studien zu diesem Thema nicht gefunden sind, die Schmidlin selber immer wieder kurz beschreibt,⁹⁸ wird ein abschließendes Wort zu seinem Bemühen und seiner Vorstellung einer deutschen Kirche nicht möglich sein. Aber dennoch ist klar, daß man diese Ansätze und sein hartnäckiges Bemühen nicht ohne weiteres aus seiner Vita, seiner Charakterskizze und seinem Bild als Wissenschaftler und Theologe streichen kann.

⁹⁴ J. Ch. HOEKENDIJK, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967 [Kerk en Volk in die duitse Zendingwetenschap, Amsterdam 1948]; vgl. H.-W. GENSICHEN, »Kirche und Volk in der Mission«, in: *EMM* 97 (1953) 46–56, jetzt auch: *Mission und Kultur. Gesammelte Aufsätze*, München 1985, 71–81; viele Thesen und Kritikpunkte Hoekendijks brachte schon: L. KNÖPP, *Die Volkskirche auf dem Missionsfelde*, Gießen 1938, der aber der Zeitumstände wegen fast unbeachtet blieb; W. TILGER, *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube*, Göttingen 1966.

⁹⁵ J. SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster i.W. ²1925, 20, vgl. auch 154.

⁹⁶ DERS., *Katholische Missionslehre im Grundriß*, Münster i.W. ²1923, 258f. Er bezieht sich hier ausdrücklich in umfangreichen Verweisen auf G. Warneck.

⁹⁷ Ausgehend von der Bedeutung des Volkes in der Mission wird festgestellt, daß es klar sei, »daß der Nationalsozialismus, der die völkische Frage so entschieden aufwirft, nicht grundsätzlich in einem Gegensatz zur Kirche und Mission stehen muß. Im Gegenteil.« C. KEYßER, »Mission und völkische Frage«, in: *EMM* 77 (1933) 232–243, hier 239. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Nationalsozialismus als ein »Gottesgeschenk« begrüßt wird; in der Einleitung zu den gesammelten Aufsätzen von Gutmann steht, daß man Gutmann immer wieder ein Paktieren mit der »Blut- und Bodentheologie« des Nationalsozialismus vorgeworfen habe, »eine Tragik in seinem Leben, daß er, der aus christlich-sozialer Verantwortung heraus dachte, in diesen Fragen immer wieder misinterpretiert wurde und daß in sein Schrifttum Irrlehren seiner Zeit hineingelesen wurde«, E. JÄSCHKE, »Ein Leben für Afrikaner«, in: DERS. (Hg.), *Afrikaner – Europäer in nächstenschaftlicher Entsprechung. Gesammelte Aufsätze. Anläßlich des 90. Geburtstags von Bruno Gutmann*, Stuttgart 1966, 11–31, hier 16.

⁹⁸ Vgl. Anm. 69, 70, 71.

ANHANG

Es können durchaus nicht alle Dokumente gebracht werden, zumal sich die Gedanken und Vorstellungen wiederholen und oft in den verschiedenen Briefen fast bis in den Wortlaut wieder auftauchen. Die abgedruckten Briefe enthalten neben den Passagen zur Themenstellung auch weitere Hinweise zum Leben und Werk Joseph Schmidlins, nicht zuletzt zur Frage der Wiederbelebung der Missionswissenschaftlichen Zeitschrift. Diese werden bewußt nicht herausgeschnitten. Auch ist es so leichter, einen Eindruck vom geschichtlichen Ablauf zu vermitteln.

1. Drei Briefe an Joseph Goebbels

An Joseph Goebbels (1897–1945, seit 1922 Mitglied der NSDAP, seit 1926 Gauleiter von Berlin, 1928 Mitglied des Reichstages, 1929 Reichspropagandaleiter der NSDAP, 1933 Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda und Präsident der Reichskulturkammer) hat J. Schmidlin die folgenden drei Briefe gerichtet, MD; sie werden erwähnt bei K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 247, 314f.

Rottenmünster⁹⁹ (bei Rottweil), 7. Juli 1940.

Exzellenz und sehr geehrter Herr Minister!

Auf die Pressenachricht vom Einzug Hitlers in Berlin heute nachmittag hin,¹⁰⁰ ausgehend vom letzten Absatz meines Briefes von 1933 an ihn,¹⁰¹ wodurch ich ihn um

⁹⁹ In der Heilanstalt Rottenmünster bei Rottweil hielt sich J. Schmidlin mehrfach auf, wohl auch um sich dem Zugriff der Gestapo (Geheime Staatspolizei) zu entziehen und sich so vor dem Konzentrationslager zu bewahren, wie Schmidlin in Briefen mehrfach andeutet; es waren aber auch wirkliche Erkrankungen der Anlaß, auf diesen Sachverhalt deutet auch eine Vermutung von Bischof Konrad Gröber von Freiburg (1872–[1932]–1948) in einem Brief an Papst Pius XII. im Zusammenhang mit der Euthanasie an Geisteskranken durch das NS-Regime hin: »Ob nicht auch der am 10. Januar 1944 in einer Anstalt des Elsaß verstorbene Universitätsprofessor Dr. Josef Schmidlin, der Missions- und Papsthistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts, in einer elsässischen Anstalt durch Euthanasie gestorben ist?«, Bischof Gröber an Pius XII. 2. Februar 1944, in: L. VOLK (Hg.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*, Bd. 6: 1943–1945, Mainz 1985, 303–321, hier 309; daß die Sicht Schmidlins auch ihre Berechtigung hat, wird durch das Verhalten des Direktors und Chefarztes Dr. Josef Wrede (1898–1978) wahrscheinlich; denn er hat während der Nazi-Zeit Leute in der Heilanstalt untergebracht, um sie »vor dem Schlimmsten« zu bewahren. Auch wurde die Heilstätte als staatsfeindlich bezeichnet. Kopie des Bescheids über die »Säuberung der Verwaltung von nationalsozialistischen Einflüssen« von J. Wrede, vom 22.12.1945, Kopie Sankt Augustin; vgl. auch K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 319f.

¹⁰⁰ Der »triumphale Einzug Hitlers in Berlin, heimkehrend vom Kriegsschauplatz des Westens« (zeitgenössischer Pressebericht) war am Samstag, den 6.7.40, nicht am 7.7.40.

¹⁰¹ Schmidlin spricht wiederholt in Briefen von »meine Briefe an Hitler und den Papst [Pius XI.]«, Rottenmünster (Nervenheilanstalt) 4. IV. 40, an Frau Riese; in dem Brief vom 23. Juli 1940 an Minister Otto Meißner (1880–1953, 1920–1945 Chef der Präsidentskanzlei, seit 1923 als Staatssekretär, seit 1937 als Staatsminister) spricht er sogar von »meine 3 ersten Briefe an Hitler«, es werden aber auch hier inhaltlich nur zwei Briefe (1933 und 1934) von ihm behandelt, MD, der Brief an Minister O. Meißner größtenteils bei K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, abgedruckt, hier

Anbahnung einer deutschen Kirche und deren Befreiung von der römischen Knechtschaft bat (was ich dann im 2. Brief von 1934 mit der Begründung zurücknahm, Hitler stehe nicht mehr auf katholischem Boden, was ich aber jetzt aufrechterhalten muß, weil er ebenso wenig wie Sie aus der katholischen Kirche ausgetreten und deshalb wenigstens äußerlich Katholik geblieben ist), gestatte ich mir, bei Ihnen schriftlich anzufragen, ob ich nicht im Laufe der kommenden Woche nach Berlin fahren soll, um dem H[errn] Reichskanzler meine Idee dahin zu entwickeln, daß ich ihm für die elsässische wie die kirchliche Frage einen Lösungsweg zeige, auf dem er alle seine Ziele restlos erreichen könnte, ohne mit der elsässischen Volksseele oder der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen in Konflikt zu kommen (wenngleich vielleicht unter einem Kampf auf Leben und Tod mit der römischen Kurie), jedenfalls so, daß er alle national gesinnten deutschen Katholiken völlig hinter sich hätte.

Bezüglich meiner elsässischen Heimat, für deren Deutschtum ich nicht nur eine in zwei Auflagen darüber erschienene Monographie (Münster 1928/9) geschrieben habe (von Eugen Meyer in Wien),¹⁰² bei deren Identifizierung mit mir ich wegen Hochverrats angeklagt und wohl erschossen worden wäre. Sondern auch durch meine Verurteilung in Kolmar zu 10 Jahren Zuchthaus und mein dortiges Gefängnis (1930) gleich meinem geistlichen Bruder August¹⁰³ (durch seine unzählige Male aufgeführten geistlichen Schauspiele, wegen deren er vom chauvinistischen Bischof Ruch¹⁰⁴ aufs heftigste verfolgt wurde) unsäglich gelitten und gekämpft habe, wollte ich H. Reichskanzler Hitler bitten, doch möglichst keine Norddeutschen (außer Rheinländer) oder Protestanten, sondern Katholiken und Süddeutsche (womöglich stammesverwandte Alemannen) hinzusetzen und die Parteisache wenigstens nach ihrer antikirchlichen Seite hinter der nationalen zurückzustellen. Nun habe ich aber letzten Sonntag [30.6.] in meinem Wohnsitz Breisach

362; daß es sich bei den Briefen an den Papst um Briefe an Papst Pius XI. handelt, geht aus einem Brief, »Hochwürdigster Herr P. General!« [Wlodimir Ledochowski (1868–[1915]–1942)] – Gütenbach (Erholungsheim) 1. Mai 1940, hervor: »Endlich muß er (E. Pacelli bzw. Papst Pius XII.) wohl meine beiden Briefe von 1934/35 an Pius XI. mit der darin enthaltenen scharfen Kritik auf sich bzw. seine Kirchenpolitik bezogen haben, zumal ich im 2. seinen Intimus [Ludwig] Kaas als Verräter bezeichnete.«

¹⁰² EUGEN MEYER, *Das Deutschtum in Elsaß-Lothringen*, Münster i.W. 1927, 1929², bei K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 245–247.

¹⁰³ August Schmidlin (1878–1943, 1901 Priester) nahm sich der Missionswerke besonders als Bistumssekretär (1903–1920) an, seine Veröffentlichungen zur Mission: »Die Beteiligung des Elsass am Missionswerk«, in: *Straßburger Diözesanblatt* 30 (1911) 464–475, 504–511, 544–556; *Die Missionswerke im Elsass*, Strassburg 1912; *Die Diözesanwerke des Bistums Straßburg in ihrer geschichtlichen Entwicklung und statistischen Zusammenstellung*, Straßburg 1912; *Die Pflege des Missionsgedankens unter der Jugend*, Rixheim 1912; »Das Elsass und sein Missionsprogramm«, in: *Straßburger Diözesanblatt* 32 (1913) 259–276; »Das Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland«, in: *ZM* 3 (1913) 199–212, 284–306; Hg., *Erste elsässische Missionskonferenz*, Strassburg 1913 (darin: »Entwicklung der missionsfördernden Straßburger Oberhirten«); »Diözesan-Missionskonferenz in Colmar«, in: *Straßburger Diözesanblatt* 33 (1914) 309–345; »Zur Zentenarfeier des Vereins der Glaubensverbreitung«, in: *ZM* 12 (1922) 65–76; *Die katholischen Missionen und das Elsass* (mit J. Schmidlin zusammen), Mühlhausen 1924; daneben wurde er als Dichter und Komponist über das Elsaß hinaus bekannt, sein Weihespiel zu Ehren der heiligen Odilia erwähnt J. Schmidlin mehrfach in seinen Briefen. So schreibt er über seinen Bruder August, »der namentlich durch seine zahlreichen geistlichen Dramen (z.B. Odilia), die Hunderte von Malen im Elsaß aufgeführt wurde ...« (An das Oberkommando Abt. II a [Kriegsgef.] in Berlin, Achdorf [Post Donaueschingen], 23. Juni 1940, MD.) Auch veröffentlichte er eine Besprechung des Paulus-Dramas: »Kleinere Besprechungen«, in: *ZMR* 26 (1936) 308–312, hier 321.

¹⁰⁴ Charles Joseph Ruch (1873–1945), 1913 Weihbischof von Nancy, 1918 Bischof von Nancy, 1919 Bischof von Straßburg.

erfahren, daß dieses Wüten der Parteiinstanzen gegen die elsässischen Intellektuellen auf Grund der von Agenten und Denunzianten früher schon aufgestellten Liste bereits in vollem Gange ist (wodurch dieselben Fehler wie in und vor dem Weltkrieg in verschlimmerter Potenz begangen werden), was mich so erschüttert hat, daß ich wegen eines Nervenzusammenbruchs auf meine Berliner Reise (wegen Genehmigung meiner zu erneuernden missionswissenschaftlichen Zeitschrift, die scheinbar der Reichspressekammer während meines Gefängnisses von 1937/38,¹⁰⁵ in Wirklichkeit wegen meines Eintretens für die Rückgabe der deutschen Kolonialmissionen den kurialen Intrigen zum Opfer fiel) verzichten und hierher übersiedeln mußte (zum 2. Mal in kurzer Zeit). Trotzdem gebe ich die Hoffnung nicht auf, daß man diese für das elsässische Deutschtum geradezu katastrophalen Mißgriffe noch paralysieren kann, wenn ich rechtzeitig den H. Reichskanzler warnen darf.

Schwieriger noch erscheint auf den ersten Blick die Vermeidung oder Beseitigung des Bruchs mit der Kirche. Dennoch verzweifle ich auch hierin nicht daran, daß durch eine Reform und Verdeutschung der leider entgegen dem katholischen Dogma und dem Geist des Evangeliums versklavten und romanisierten Kirche (u.a. durch Einführung oder Durchsetzung einer deutschen Liturgie und Kultsprache) eine friedliche und echt katholische Lösung gefunden werden könnte, auf deren Boden wir alle guten Katholiken einigen müßten, wenn auch Rom sich dagegen sträuben oder nur der Gewalt weichen mag. Nun höre ich aber von einer anderen Seite, inzwischen sei eine Wendung dadurch eingetreten, daß der »Führer« (offenbar vom »Duce« dafür im Sinn seines 2. Abkommens mit Pius XI. dafür gewonnen) die katholische Kirche lieber als Werkzeug benützen und mit der Kurie sich dahin vereinbaren wolle, daß er ihrem Absolutismus die Katholiken völlig kirchlich ausliefert, während diese ihm sie politisch ganz überläßt (vermitteltst der unpolitischen »Katholischen Aktion«).¹⁰⁶ Wie ich diesen Modus seitens des Papstes als

¹⁰⁵ Am 7. Juli 1937 mußte Schmidlin eine siebenmonatige Gefängnisstrafe in Freiburg antreten, zu der ihn am 7. April 1937 das Sondergericht in Frankenthal (Pfalz) wegen »staatsgefährlichen Redens und Beschimpfung des Führers« verurteilt hatte und die er bis auf eine dreitägige Haftunterbrechung (28.9.–30.9.) Ende September 1937 voll ableisten mußte, vgl. dazu Abschrift des Briefes Schmidlins an Kilger für Beckmann, abgedruckt in: J. Baumgartner, »Das Ringen um den Fortbestand einer Missionszeitschrift. Zum 100. Geburtstag von Prof. Joseph Schmidlin«, in: *ZMR* 60 (1976) 110–124, hier 114; zu den Einzelheiten vgl. K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 306–308; »Deutsche Briefe« (Nr. 134 vom 16. April 1937) brachte dazu folgenden Bericht: »Theologieprofessor Schmidlin, der bekannte Papsthistoriker u. Begründer der katholischen Missionswissenschaft, ist zu 7 Monaten Gefängnis verurteilt worden, weil er denunziert worden war, im Januar 1936 in der Bahn zwischen Bergzabern und Winden sich mißbilligend über die Verhältnisse im Dritten Reich geäußert zu haben. Vor 10 Jahren, in der Zeit der französischen Besatzung, war Schmidlin wegen eines ähnlichen Vergehens von einem französischen Gericht verurteilt worden. Damals war er zu viel deutsch, jetzt zu wenig«, zitiert nach: H. HÜRTEN (Hg.), *Deutsche Briefe 1934–1938. Ein Blatt der katholischen Emigration*, Bd. II, Mainz 1969, 656; »Deutsche Briefe« erschienen ab dem 5.10.1934 in Luzern und stellten mit dem 15. April 1938 das Erscheinen ein, Hauptträger war Waldemar Gurian (1902–1954), vgl. dazu: H. HÜRTEN, *Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1972.

¹⁰⁶ Benito Mussolini (1883–1945), seit 1922 trug er den Titel »Duce« [dux] als Ausdruck des hierarchischen Führungsprinzips innerhalb der faschistischen Partei, ab 1938 offizieller Titel: Capo del governo e Duce del fascismo; gemeint ist wohl das Abkommen vom 2. September 1931, das viel weitere Zugeständnisse machte als die Lateranverträge. Schmidlin schreibt dazu: »Zwar wurden dadurch die katholischen Organisationen nominell beibehalten und ihr Eigentum zurückerstattet, aber ihre Angliederung an die faschistischen Verbände in allen weltlichen Belangen (politisch, wirtschaftlich und sportlich) zugestanden; man beschränkte sie auf die rein kirchlich-religiöse Sphäre unter strenger bischöflicher Leitung, und dem Klerus wurde jede politische Betätigung verboten«, in: J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, Bd. 4: *Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert Pius XI. (1922–1939)*, München

Verrat an den kirchlichen und religiösen Idealen ansehen müßte, so wäre er m.E. zugleich eine Verle[u]gnung der nationalen und selbst nationalsozialistischen Ziele, da diese keine versklavte und romanisierte Staatskirche postuliert. Als anerkannter Papsthistoriker (Verfasser der vier Bände Papstgeschichte der neuesten Zeit) wie als Begründer und Hauptfachmann der Missionswissenschaft glaube ich in der Lage zu sein, diese These dem H[errn] Reichskanzler zu erläutern und zu beweisen.

Nun habe ich von der falschen Voraussetzung ausgehend, das Militär beabsichtige nach dem Kriege und Sieg eine (natürlich friedliche und legale) Reaktion gegen die Auswüchse einer übermäßigen Parteiherrschaft bzw. von zweifelhaften Elementen derselben, in bester Absicht dem Armeeoberkommando am 24. Juli¹⁰⁷ geschrieben, ich würde einem so hochpatriotischen Werke gern meine Kräfte zur Verfügung stellen. Daß ich dies durchaus im Einklang mit der politischen Verfassung und Führung des Reichs verstand, beweist nicht nur mein Zusatz, ich nähme als selbstverständlich an, »daß es sich dabei nicht um eine Verschwörung, sondern um durchaus legitime Aspirationen mit gesetzlichen Mitteln zum Wohl unseres deutschen Volks und Vaterlands handelt«, sondern auch der folgende Passus, wonach ich sowohl mit Ihnen als auch mit H. Hitler selbst darüber Rücksprache nehmen möchte, um meine Ideen nahezulegen und zu erklären. Da indes dieser Vorschlag mißdeutet werden könnte und zudem von einer schiefen Vorstellung ausging (als sei ein gewisser Gegensatz zwischen Heer und Partei vorhanden), habe ich ihn durch ein Schreiben vom Dienstag an das A.O.K.[OKW = Oberkommando der Wehrmacht] zurückgezogen und gebeten, mir den 2. Brief zurückzusenden oder doch keinen Gebrauch davon zu machen.¹⁰⁸

Inzwischen hat jedoch eben der Aufenthalt des H. Reichskanzlers in der Reichshauptstadt (deren Gauleiter Sie ja sind) die Hoffnung in mir wieder erweckt, in einer offenen Aussprache mit Ihnen und womöglich auch mit H[errn] Hitler könnte ich doch in allen diesen Dingen Verständnis für meine Absichten finden, an deren Ausführung oder Anbahnung ich aber nur treten würde, wenn Sie damit einverstanden wären. Ich wäre Ew. Exzellenz daher sehr dankbar, wenn Sie mir baldigst hierher mitzuteilen die Güte hätten, ob und wann ich zu diesem Zweck nach Berlin fahren könnte. Ich würde dann trotz meines delabrierten Nervenzustands und auch des dringenden Abratens der hiesigen Ärzte (wegen Hypomanie oder gar Manie im höchsten Grade) diese Reise gern unternehmen.

Im Voraus verbindlichst dankend und für meine Kühnheit um Entschuldigung bittend bin ich mit deutschem Gruß Ew. Exzellenz ergebenster¹⁰⁹

1939, 113; es liegt aber näher, hier an die Abkommen von 1938 zu denken, dann würden die von 1931 als die ersten und die von 1938 als die zweiten zählen, in beiden spielte der Jesuit Pietro Tacchi Venturi (1861–1956) bei den Unterhandlungen eine wesentliche Rolle, vgl. A. GIANNINI, »Padre Tacchi in funzione diplomatica«, in: *Doctor Communis* 9 (1956) 227–236; A. MARTINI, *Studi sulla Questione Romana e la Conciliazione*, Roma 1963.

¹⁰⁷ Gemeint ist der 24. Juni, das ergibt sich aus diesem Brief, der am 7. Juli geschrieben ist und aus dem erhaltenen Durchschlag, der als Datum das Fest Johannes des Täufers (24.6.) nennt.

¹⁰⁸ Es ist wohl der 2. Juli 1940 gemeint, weil zwischen dem 24. Juni (Montag) und dem 7. Juli (Sonntag) zwei Dienstage liegen (25.6. und 2.7.), von denen der erste wohl für die Datierung fortfällt.

¹⁰⁹ Es muß nicht unbedingt eine Widersprüchlichkeit im Verhalten Schmidlins zum »deutschen Gruß« gesehen werden; denn mit Ausnahme des Berliner Bischof Konrad Graf von Preysing-Lichtegg-Moos (1880–1950) wurde im Episkopat und bei der Caritas auf die »Heil- Hitler«-Grußformel nicht völlig verzichtet, wenn es um Briefverkehr mit Partei- und Staatsstellen ging, vgl. dazu: G. LEWY, *Die katholische Kirche und das Dritte Reich*, München 1965, 235, Anm. 131;

Priestererholungsheim Zuwald (Oberharmersbach),¹¹⁰ 17.8.40.

Exzellenz und Herr Minister!

Es ist eine wahre Leidensgeschichte, die ich Ew. Exz. zum Verständnis des Folgenden entrollen muß, das tragische Geschick der von mir vor 30 Jahren in Münster begründeten Missionswissenschaft und Fachzeitschrift (MZ). Nach einem unvergleichlichen Siegeszug durch die ganze katholische wie evangelische Welt (zuletzt noch durch eigene Fakultäten an den beiden päpstlichen Universitäten, die uns kopierten, aber mit ihren 40 Kräften und 12 Jahren nicht so viel geleistet haben als ich allein mit meinen Schülern) konzentrierte sich Roms Haß und Verfolgung immer stärker auf uns (vor allem wegen unseres Eintretens für die deutschen Interessen speziell für die Rückerstattung unserer Kolonialmissionen und wegen meiner notwendigen Kritik am unwissenschaftlichen »missiologischen Institut« der Propaganda), bis ein Boykott der deutschen Missionsgesellschaften gegen unsere MZ und die Gründung eines Konkurrenzorgans (MR in Münster) erreicht wurde.¹¹¹ Als der tödliche Schlag gegen uns durch die Entziehung während meines (völlig unverdienten, weil zu Unrecht verhängten) Gefängnisses seitens der Reichspressekammer erfolgte,¹¹² die sich dadurch zur römischen Henkerin und kurialen Schlepperdiensten hergab (natürlich ohne es zu wissen und zu wollen).

Nachdem ich aus meinem melancholischen Marasmus,¹¹³ in den mich die 7 Monate Gefängnis (in Freiburg) infolge der geradezu scheußlichen Behandlung ein volles Jahr hindurch versetzt hatte, zu neuer Lebens- und Arbeitskraft erwacht war, wollte ich zu Beginn dieses Jahres unsere missionswissenschaftliche Zeitschrift (beim Verleger Rombach in Freiburg) erneuern (vorab wegen des völligen Versagens der MR in wissenschaftlicher Hinsicht), freilich nur zweimal im Jahr (statt wie früher viermal), um dadurch der

vgl. auch B. SCHNEIDER (Hg.), *Die Briefe Pius' XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944*, Mainz 1966, 338f, die Diskussion dieser Frage zwischen Papst Pius XII. und den deutschen Kardinälen.

¹¹⁰ Das Priestererholungsheim Zuwald war im Besitz des Erzbistums Freiburg und gehörte zur Pfarrei Oberharmersbach, Dekanat Kinzigtal (7,6 km entfernt) und wurde von sieben Schwestern aus Erlenbad geleitet.

¹¹¹ Zeitschrift für Missionswissenschaft (ZM), Münster 1–17 (1911–1927); Zeitschrift für Missionswissenschaft (ZM), Freiburg i.Br. 26 (1936) – 27 (1939); Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR), Münster 18–25 (1928–1935), 34– (1950–); Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (MR), Münster 1–4 [28–33=] (1938–1941, 1947/48, 1949); Missionswissenschaftliche Zeitschrift (MZ) sollte die wiederbelebte (erneuerte) halbjährlich erscheinende Zeitschrift heißen. Nach dem Scheitern dieses Planes sollte die MZ als Jahrbuch unter dem Titel »Missionswissenschaftliche Beiträge« (MB) herauskommen. Die Bezeichnungen und Kürzel werden von Schmidlin mehrfach verwechselt und auch von Müller nicht immer konsequent durchgehalten; den Sachverhalt vgl. K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 290f, 299f.

¹¹² Schmidlin wurden die Schriftleitung und der Verlag entzogen; der Verlag ging an H. Rombach (Freiburg) durch den Präsidenten der Reichspressekammer (13.10.1937) über; im Zuge der nationalsozialistischen Gleichschaltung, Zusammenfassung und Gliederung der kulturell Schaffenden durch das Reichsgesetz vom 22.9.1933 in der Reichskulturkammer (RKK), deren Präsident J. Goebbels, die Präsidenten der Einzelkammern ernannte: Reichsschrifttumskammer (RSK, Präsident: Max Amann (1891–1957), SS-Obergruppenführer, 1922 Direktor des Zentralverlages der NSDAP, 1933 Präsident der RSK), Reichstheaterkammer, Reichskammer für bildende Künste, bis 1939 auch Reichsrundfunkkammer. Die Mitgliedschaft in der zuständigen Einzelkammer war Grundlage einer Berufsausübung im jeweiligen Kulturbereich.

¹¹³ Marasmus: Zustand körperlicher Entkräftung durch Unterernährung, schwere Krankheit (von griech.: marainein »verzehren«).

Genehmigungsnotwendigkeit zu entgehen (schon Ende Februar hatte ich den größten Teil des Ms. zum 1. Heft ausgearbeitet und eingereicht). Zunächst wurde ich freilich vom Verleger Monate lang hingehalten, bis er endlich feststellte, daß trotzdem eine Genehmigung erforderlich sei (von der Reichspressekammer). Nachdem ich schon im März wegen eines Herausgebers in Wien gewesen war,¹¹⁴ reiste ich im April nach Berlin, um mit der Fachschaft für kath. kirchl. Presse bezw. H[errn] Wirsig zu sprechen,¹¹⁵ der aber bald nachher einberufen wurde, so daß es ein Schlag ins Wasser war. Dann fuhr ich abermals im Mai nach Berlin, um beim zuständigen Geschäftsführer der Reichsschrifttumskammer (H[errn] Bischoff) den ganzen Hergang zu entwickeln, mit dem Erfolg, daß er sichtlich ergriffen ohne Einschränkung mir erklärte: »Wir erteilen die Genehmigung« (ich kann trotz der nachträglichen Ablehnungsversuche dieses Herrn alle Eide darauf ablegen, weil ich ein vorzügliches Gedächtnis habe). Daraufhin erteilte ich Rombach von Berlin aus den Druckauftrag und veranlaßte ich ihn, auch nachher telefonisch und schriftlich Bischoff gegenüber sich auf diese Zusage zu berufen, ohne daß dagegen irgend welche Verwahrung einlegte, bis er im Juli ihm schrieb, er habe mir keinerlei Zusage gemacht, und bald nachher tatsächlich die Genehmigung verweigerte (unter Berufung auf Gutachten vorab wegen der Papierknappheit und meiner angeblichen Gegnerschaft zum NS.[Nationalsozialismus]). Nun fuhr ich Ende des Monats unter den größten Anstrengungen in krankem Nervenzustand zum 3. Mal nach Berlin, um H[errn] Bischoff die völlige Haltlosigkeit der Vorwände auseinanderzusetzen und zu erreichen, daß er die zur Prüfung eingesandten Abzüge des 1. Hefts an das Propagandaministerium weitergab,¹¹⁶ mit dem (H[errn] Dezernent Spann) ich dann mündlich und zweimal schriftlich zwecks Durchsetzung der Genehmigung verhandelte. Zuletzt schrieb ich diese Woche an H[errn] Bischoff, falls bis Montag die Antwort nicht einlaufe oder negativ ausfalle, würde ich mich an Ew. Exz. wenden und um eine persönliche Aussprache bitten. Ohne diesen Ausgang abzuwarten, tue ich dies hiermit brieflich mit der Bitte, sofort bei H. Spann festzustellen, ob die Genehmigung erteilt wird, und mir eventuell umgehend nach Breisach mitzuteilen, ob und wann ich Ew. Exz. sprechen kann (am liebsten Samstag vormittags).¹¹⁷ Ich möchte diese Gelegenheit zugleich benützen, um mit Ew. Exz. noch über die elsässische und kirchliche Frage zu konferieren, über die ich das letzte Mal mit sechs Ministerien oder Behörden unterhandelt habe. Ich glaube mich vermöge meiner großen theologischen und kirchenhistorischen Kenntnisse (speziell als Verfasser der vierbändigen Papstgeschichte der neuesten

¹¹⁴ Gemeint ist der Besuch im Missionspriesterseminar der Steyler Missionare St. Gabriel in Mödling bei Wien, wo er Johannes Thauen (1892–1954) als Herausgeber bzw. Mitzeichner für die Zeitschrift zu gewinnen suchte, der aber auch auf Weisung seiner Ordensoberen ablehnte, vgl. K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 313f, dort auch in einem Brief Schmidlins Bericht darüber, 365–368.

¹¹⁵ Am 1.7.1936 erhielt die Fachschaft der kath.-kirchlichen Presse in Grichtsassessor und SS-Mann Anton Willi (*1907) einen neuen Leiter, der Domvikar Walter Adolph (1902–1975) in dieser Funktion (von 1934–1936) ablöste.

¹¹⁶ Im Seitenumbruch sind von den für dieses Heft bestimmten Beiträgen von J. Schmidlin die folgenden erhalten geblieben: »Die Ausgänge der älteren Japanmission nach den ersten Propagandamaterialien« (36 S.), »Zur Riteninstruktion der Propaganda für China« (3 S.), »Gegen den wiedererwachten französischen Missionschauvinismus« (4 S.), alle im Archiv der Diözese Straßburg, und in Fahnenabzügen: »Protestantische Missionsliteratur (1936–1939)«, »Vom protestantischen Missionsleben (1936–38)«, beide im Archiv des »Evangelischen Missionswerk in Deutschland« (EMW) in Hamburg.

¹¹⁷ Der Montag wäre der 19.8.1940 gewesen; der angesprochene Samstag ist der 24.8.1940.

Zeit und als Begründer der Missionswissenschaft) in die Lage versetzt, Ihnen und durch Sie auch H[errn] Reichskanzler einen Weg zu zeigen, auf dem Sie restlos alle Ziele erreichen können, ohne mit der elsässischen Volksseele oder der katholischen Kirche (als Gemeinschaft der Gläubigen) in Konflikt zu geraten, gleichwie Sie dadurch auch persönlich und innerlich Ihr Gewissen mit dem Katholizismus (zu dem Sie sich ja immer noch bekennen, da Sie aus der Kirche nicht ausgetreten sind) in Einklang bringen könnten (kurz gesagt, für das Elsaß durch Beschränkung der Forderungen auf das Deutschtum und gegenüber der Kirche durch deren Verdeutschung statt der bisherigen Romanisierung). Ich würde dann über das elsässische Problem auch mit H[errn] Minister Meißner (dem deshalb schon dreimal nach der mündlichen Verhandlung seines Adjutanten geschrieben habe) und über das kirchliche mit H[errn] Kirchenminister Ker[r]l¹¹⁸ (dem ich meine Ideen durch H[errn] Ministerialrat Theegarten¹¹⁹ übermitteln ließ) mich unterhalten und vorher bei Ihnen mich anmelden. Ob ich darüber hinaus noch mit H. Hitler Rücksprache nehmen soll und kann, will ich Ew. Exz. zur Entscheidung überlassen, obschon ich eigentlich nicht allzuviel Vertrauen auf das Ergebnis habe, nachdem mir gesagt worden ist, er pflege bei solchen Unterredungen nur lange Monologe zu halten, ohne einen zu Wort kommen zu lassen. Was mich zu meiner Bitte treibt, ist nicht nur das Vertrauen, das ich trotz aller entgegenstehenden Darstellungen in Ihre Ideale und Ihre Bildung (leider habe ich gefunden, daß alle Referenten fachwissenschaftlich gar nichts wissen und mich nicht einmal verstehen, vor allem kein Verständnis für den nationalen und kulturellen Wert der Missionen aufweisen) hege, sondern ein unendliches Mitleid mit der furchtbare[n] Notlage unseres armen deutschen Volkes, da ich sie durch mein (auch den Römern) überlegenes Wissen und meine echt katholische Gesinnung (ich glaube hierin kirchlicher zu sein, allerdings nicht römischer oder päpstlicher als der jetzige und vergangene Papst, die leider beide keine Theologen wie der heutige kein Historiker waren) haben zu können vermeine. Jedenfalls scheint mir diese germanische Lösung besser unseren nationalen und selbst nationalsozialistischen Zielen zu entsprechen als eine etwa von Mussolini vorgeschlagene einer versklavten und romanisierten Kirche.

Indem ich nochmals um baldige Beantwortung (nach Breisach) und auch um Entschuldigung für meinen offenerzigen Freimut bitte, verbleibe ich mit deutschem Gruß Ew. Exzellenz ergebenster

P.S. Darf ich noch darauf hinweisen, daß im Fall einer Ablehnung nicht nur meine unsägliche Arbeit für die Beiträge und Reisen, sondern auch die große finanzielle Aufwendung für den im Vertrauen auf die Zusage unternommenen Satz wie für die vier langen Fahrten gänzlich umsonst, zudem ich bei Freund und Feind, auch meinen Schülern und den gewonnenen Mitarbeitern für immer kompromittiert wäre (ohne jede Schuld

¹¹⁸ Hanns Kerrl (1887–1941), 1933 preußischer Justizminister, 1934 Reichsminister ohne Geschäftsbereich, 1935–1941 erster und letzter Reichsminister für kirchliche Angelegenheiten; vgl. zu ihm das Werk von J.S. CONWAY, *Die nationalsozialistische Kirchenpolitik. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge*, München 1969, in dem Kerrl Schwerpunkt und Zentralfigur ist. Vgl. dazu auch L. VOLK, »Hitlers Kirchenminister. Zum Versuch einer Gesamtdarstellung des Kirchenkampfes im NS-Staat«, in: L. VOLK, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Ausgewählte Aufsätze*, Mainz 1987, 348–353.

¹¹⁹ Felix Theegarten, Ministerialrat im Reichskirchenministerium.

meinerseits), bloß weil Sie mich zum 2. Mal im Dienste Roms zum Dank für mein nationales Martyrium totschiagen wollen!

Rottenmünster (bei Rottweil), 14. Okt. 1940

Exzellenz und Herr Minister!

Nachdem ich schon am 17. August von Zuwald aus mich brieflich wegen unserer zu erneuernden missionswissenschaftlichen Zeitschrift [an Sie] gewandt habe (freilich ohne Erfolg oder mit dem rein negativen, daß ich bei meinem folgenden Berliner Aufenthalt vom 26.¹²⁰ nicht bis zu Ihnen vordringen konnte und sogar mein Brief sich nicht vorfand), sehe ich mich leider genötigt, Ew. Exzellenz nochmals in dieser Angelegenheit zu belästigen, da Ihre sämtlichen Referenten, mit denen ich es bisher deshalb zu tun hatte, weder hinreichend gebildet waren, um sich in dieser fachwissenschaftlichen Sache auch nur zu verstehen, noch den nötigen guten Willen aufbrachten, um wenigstens ihr Wort zu halten oder mir den versprochenen Aufschluß zu geben.

Um den Gang der Verhandlungen (nun schon seit bald sieben Monaten) zu rekapitulieren, begab ich mich nach Feststellung der Notwendigkeit einer Genehmigung (ob schon wir die früher viermal erscheinende ZM auf die Hälfte, d.h. zweimal im Jahr reduzierten) Ende März nach Berlin, um der Fachschaft für kirchl. kathol. Zeitschriften (Wirsig) die römischen Hintergründe des Eingehens aufzudecken und damit zu zeigen, wie man durch Entziehung des Organs nur Henkerdienste für die Kurie verrichtet hatte (scheinbar mit Erfolg, aber nachher durch Einziehung H[errn] Wirsigs vereitelt), dann beim 2. Mal zur Reichsschrifttumskammer (H[errn] Bischoff), die mir nach Darlegung des Sachverhalts ausdrücklich die Genehmigung zusagte (was ich beschwören kann), worauf ich den Druckauftrag an Rombach in Freiburg erteilte, darauf ein 3. Mal zuerst zu H[errn] Bischoff, der die Entscheidung an das Propagandaministerium verwies, und weiter zum Dezernenten Spann, der mir wohlwollende Prüfung versprach; endlich Ende August (nach Einlaufen der negativen Antwort) wieder zu H[errn] Spann und der Adjutantur (Staatsanwalt X, der die Frage zur erneuten Prüfung an sich ziehen wollte), worauf ich noch brieflich sowohl an H. Spann als auch an den Staatsanwalt auf meine Bitte zurückkam und die vorgebrachten Bedenken entkräftete, bis ich schließlich in einem am 20. Sept. geschriebenen, aber erst 10 Tage später abgeschickten Schreiben von hier aus an beide um endliche Mitteilung bat, die indes bis heute nicht eingetroffen ist.

Zur Widerlegung der angeführten Weigerungsgründe möchte ich auch hier auf folgendes hinweisen: 1. die als Hauptschwierigkeit erklärte Papierknappheit kann nur als relatives Hindernis gelten, da es einerseits auf die Wichtigkeit und Dringlichkeit, andererseits auf die Papiermenge ankommt, die in diesem Fall äußerst gering ist, da

¹²⁰ Gemeint ist der 26. August, vgl. diesen Brief ein wenig später bei der Aufzählung der Berlinbesuche.

wir auf höchstens 500 Bezieher¹²¹ reflektieren; 2. als Nebengrund wurde meine Gegnerschaft zum Nationalsozialismus erwähnt, dem ich doch zwar nicht parteiseitig, wohl aber praktisch und auch weltanschaulich sehr nahe stehe (um nicht zu sagen angehöre); 3. in der letzten Ablehnung figurieren auch grundsätzliche Erwägungen, während doch die Zeitschrift höchstens indirekt (in der Darlegung der Vorgeschichte) eine leise Spritze gegen Rom enthält und vorab konfessionell so friedlich eingestellt ist, daß die Führer der evangelischen Missionswissenschaft (Freitag in Hamburg und Heiler in Marburg) sich bereit erklärten, sie aufs wärmste zu empfehlen. Als positive Gründe für eine Genehmigung führe ich auf (wie ausführlicher im Brief von 26.9.): 1. die Bedeutung und Dringlichkeit des Organs und den unersetzlichen inneren und aktuellen Wert seiner andernfalls entwerteten oder veralternden Beiträge; 2. die unsägliche Arbeit, die ich dafür aufwandte, und die riesigen Kosten sowohl für meine fünf Reisen (vier nach Berlin und eine nach Wien) wie für den Satz (bis jetzt allein 825 Mk.); 3. die ohne Einschränkung mir erteilte Bewilligung, die zum Druckauftrag führte, und die mir im Fall der Verweigerung zugefügte moralische wie materielle Schädigung; 4. der daraus für die nationale, koloniale und kulturelle wie kirchliche und missionarische Sache erwachsende Schaden wie andererseits der unberechenbare prinzipielle Vorteil der Beiträge wegen ihres Eintretens für die deutschen Missions- und Kolonialinteressen und des nur so aufrechtzuerhaltenden Primats Deutschlands in der Misswiss.. Schon meine drei teils gesetzten teils geschriebenen kleineren Beiträge über die Rückgabe der deutschen Kolonialmissionen, gegen den literarisch wiedererwachten französischen Missionschauvinismus und zur kirchlichen Gegenwartslage (im Sinne einer Verdeutschung der Kirche und zur Versöhnung mit dem NS.) müßten verdienen, daß die Zeitschrift unbedingt bald herauskommt. Aber die bisherigen Bearbeiter zeigen für all dies so wenig Verständnis, daß sie nicht einmal meine wiederholte dringende Bitte erfüllen, meinen kolonialen Artikel dem Kolonialamt zur Begutachtung zu schicken oder die beiden protestantischen Missionsführer (Freitag und Heiler) zu Gutachten aufzufordern.¹²²

Darf ich angesichts dessen Ew. Exzellenz um Eingreifen bitten und zur Entscheidung anrufen, damit ich möglichst bald den Rest für das nunmehr (nach Verstreichung des

¹²¹ Die Auflage der Zeitschrift betrug: 1930 (November) 786 Bezieher (ZM), laut handschriftlicher Notiz von O. Maas; 1933 (August) 600 Bezieher (ZM), laut handschriftlicher Notiz von O. Maas; 1938 waren es 358 zahlende (139 Institutsmitglieder und 219 Abonnenten), dazu kamen 25 Frei- und Tauschexemplare laut Brief von Aschendorff vom 12. Juli an O. Maas, Original IIMWF – Aktensammlung 2; 1939 (Mai) 561 Bezieher (MR) (528 zahlende, 33 Tausch- und Freixemplare), laut Postkarte von Aschendorff an O. Maas, 25. Mai 1939; 1940 (Mai) 510 Bezieher (MR) (487 zahlende, 23 Tausch- und Pflichtexemplare), laut Postkarte von Aschendorff an O. Maas, 7. Mai 1940, 498 zahlende Bezieher für 1940 (MR) laut Notiz von O. Maas; 1941 (Mai) 488 zahlende Bezieher (MR), laut Notiz von O. Maas vom 14.5.41; alle Sankt Augustin.

¹²² Ursprünglich hatte Schmidlin vor, Thomas Ohm und Laurenz Kilger als Gutachter in Berlin vorzuschlagen, nahm aber von diesem Plan Abstand, vgl. Brief an: Hochwürdigster Herr P. Erzabt!, Rottenmünster (bei Rottweil), 2. Oktober 1940, MD, abgedruckt in: K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 368f; außer diesem Doppelhinweis auf Friedrich Heiler und Walter Freitag als Gutachter bzw. empfehlende Förderer seiner Zeitschrift schlägt er die »evangelischen Missionsführer (Freitag und Heiler)« als Gutachter für sein Zeitschriftenprojekt dem Dezernenten Spann im »Propaganda-Ministerium« vor, »damit Sie ein objektives Bild über die Dringlichkeit unseres Fachorgans gewinnen können« (Freiburg, 23. Juni 1940, MD); vgl. auch den Brief an Friedrich Heiler in diesem Dokumentenanhang; zum Bezug von W. Freitag und J. Schmidlin, vgl. auch: H. RZEPKOWSKI, »Joseph Schmidlin's Supposed Endeavours for an Interdenominational Missionary Periodical«, in: *Mission Studies* XI (1994) 227–242.

Termins für das 2. Heft) in eine Jahresnummer zusammenzuziehen lassen und es bis zum nächsten Monat erscheinen kann? Ich wage zu hoffen, daß mir im Fall der Genehmigung auch Verlag und Redaktion (die mir während meines unverdienten Gefängnisses von 1937/38 von der Reichspressekammer genommen wurde) zurückgegeben würde, was viel einfacher wäre, als wenn Rombach Verleger würde und ein Herausgeber gesucht werden müßte (ich würde dann gern in die Reichsschrifttumskammer eintreten). Sollte wider Erwarten die Genehmigung dennoch verweigert werden, so würde ich versuchen, alles in Buchform als missionswissenschaftliche Beiträge herauszugeben (was mir H[err] Dez. Spann offenließ), damit ich wenigstens die unendlichen Mühen und Auslagen nicht umsonst hatte, müßte aber dann noch einen Verleger suchen, weil Rombach das Verlagsrecht für Bücher nicht hat.¹²³

Allerdings fürchte ich, daß nach den neuesten verschickten Bestimmungen auch eine Buchgenehmigung erforderlich wäre, selbst wenn und soweit hinreichender Papiervorrat vorliegt, sodaß damit wenig oder nichts gewonnen wäre. Auch dafür bitte ich um gütigen Aufschluß und jedenfalls um baldige Antwort.

Auf das andere Anliegen meines ersten Briefes (persönliche Aussprache mit Ew. Exzellenz über kirchliche Fragen) will ich hier nicht zurückkommen, da der Termin meiner 5. Reise nach Berlin (zur Besprechung dieses Problems vorab mit dem Kirchenministerium) durch meinen in der Dauer noch ungewissen hiesigen Aufenthalt in Frage gestellt ist.

Indem ich für meine Freiheit um abermalige Entschuldigung bitte und im Voraus verbindlichst danke, zeichne ich mit deutschen Gruß Ew Exzellenz ergebenster

2. Die Briefe an das Wehrmacht-Oberkommando in Berlin

Mitte 1940 erklärt sich Schmidlin bereit, wie im ersten Weltkrieg als Seelsorger unter den kriegsgefangenen Franzosen tätig zu werden. Er schildert in einem Brief an das »stellvertretende Generaloberkommando in Münster« ausführlich seine Tätigkeit. Er berichtet, wie er die Gefangenenseelsorge unter den 50.000 Kriegsgefangenen organisiert habe. Darüber hinaus habe er »mit Unterstützung der Generalinspektion und des Kriegsministeriums und unter Heranziehung der in deutscher Gefangenschaft befindlichen französischen Theologieprofessoren ein französisches Priesterseminar für die 100 gefangenen Theologen des Inspektionsbezirkes ins Leben gerufen und ausgestattet« (an das stellvertretende Generalkommando in Münster!, Achdorf [Post Donaueschingen] 16. Juni 1940, MD)

¹²³ Das geplante Buch sollte »Missionswissenschaftliche Beiträge« heißen und 9–10 Bogen stark sein (an den Verleger Rombach, Rottenmünster [bei Rottweil], 1. Nov. 1940, MD); es gelingt ihm, als Verleger Ernst Reinhardt in München zu gewinnen (Brief: Sehr geehrter Herr Verleger!, Rottenmünster [bei Rottweil], 22. Okt. 1940, MD); ebenso Brief vom 31.X.40, MD, aber auch für das Buch wurde keine Druckerlaubnis erteilt (Postkarte an seinen Bruder August: L.Br., Marienthal [Priesterhaus] 4.9.42, Original, Sankt Augustin): »Freilich schwillt der Stoff [gemeint ist die elsässische Kirchengeschichte] so an, daß ich vielleicht drei Bände (Mittelalter, neuere und neueste Zeit) wie für die deutsche Kirchengesch. schreiben muß, deren Genehmigung (wie für die misswiss. Beiträge) inzwischen von Berlin abgelehnt wurde ...«

Ausführlich berichtet er den Sachverhalt in seiner Papstgeschichte (J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*; Bd. III, *Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius X. und Benedikt XV. (1903–1922)*, München 1936, 222: »Auch für das von mir in Münster errichtete und geleitete französische Gefangenenseminar (1915–17) interessierte sich der Papst so sehr, daß er auf Intervention der französischen Bischöfe beim Kriegsminister für Ausdehnung dieses wohltätigen Instituts auf alle in Deutschland gefangenen Seminaristen oder Theologen eintrat, nicht ohne Erfolg gerade dann, als es infolge antiklerikaler Machenschaften aufgelöst wurde.« Ähnliches habe er auch jetzt vor. Das ist der Hintergrund zu den folgenden Briefen, die unvermutet eine andere politische Wendung nehmen und zudem in seine Kirchenvorstellungen einbezogen werden, was in dem Brief nach Münster nicht geschieht. Da die Antwort zu zögerlich war, wandte er sich sogleich an das Wehrmacht-Oberkommando nach Berlin. Dort war er schon in einem Brief vom 23. Juni 1940 beim »Oberkommando Abt. II a (Kriegsgef.) in Berlin« vorstellig geworden. Der Brief handelt nur von seiner Bereitschaft zur »Übernahme oder Organisation der Gefangenenseelsorge speziell unter den Franzosen« und sein und seiner Familie Eintreten und Aufgabe für das Deutschtum im Elsaß.

Ob Schmidlin von dem »Seminar für französische Theologiestudenten« 1940 in der Diözese München wußte, läßt sich nicht erhärten; vgl. dazu: »Für 12 Seminaristen Galliae mit ebenfalls captivi 3 Professoren dürfen in einem [Kriegsgefangenenlager] in aller Stille philosophische und theologische Vorlesungen gehalten werden.« Kardinal M. v. Faulhaber an Pius XII, 1. Dezember 1940, in: L. VOLK (Hg.), *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945*, Bd. 2: 1935–1945, Mainz 1978, 703–704, hier 704.

Achdorf (Post Donaueschingen) [24. Juni 1940]¹²⁴

An das Armee-Oberkommando¹²⁵ (Chef des Ganzen)

(Der Anfang des Briefes ist durch einen zweiten Durschlag überschrieben und daher unleserlich.)

Nach der nationalen Seite bin ich zuerst von den Franzosen wegen meines Eintretens für das elsässische Deutschtum zu 10 Jahren Zuchthaus verurteilt und dann drei Tage eingesperrt, freilich auch sehr anständig behandelt worden; darauf wurde ich von einem Sondergericht in Frankenthal zu 7 Monaten Gefängnis verdonnert, die ich auch bis zur letzten Stunde in Freiburg absitzen mußte (wobei man mich so scheußlich behandelte, daß ich ein ganzes Jahr nachher eine zusammengebrochene Ruine und dem Irrsinn nahe war), bloß weil ich im Zuge die Frage aufgeworfen hatte, ob es noch Recht oder Gerechtigkeit gebe, was ich als im »System« liegend »bis in die höchsten Kreise hinaus«

¹²⁴ Zur Datierung vgl. Brief an J. Goebbels vom 7.7.1940 und das P.S. des Briefes.

¹²⁵ Schmidlin verwendet nicht die korrekten Bezeichnungen und Namen. Die amtliche Bezeichnung für die Streitkräfte des Deutschen Reiches seit 1935, als durch Gesetz die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde, war »Wehrmacht«, folglich für die Koordinationstelle »Oberkommando der Wehrmacht« (OKW).

am Fall Röhm¹²⁶ exemplizierte (angeblich gegen das Heimtückengesetz, da ich nach der Aussage eines Seiltänzers beigefügt hätte »den Führer nicht ausgeschlossen«, was der Oberkommissar der Gendarmerie Bergzabern als einzige[r] Zeuge unter Eid in Abrede stellte!); und nun muß ich wieder zittern, bloß weil ich in meiner alemannischen Ehrlichkeit im Zug gesagt habe, Marschall Pétain¹²⁷ würde aus soldatischem und französischem Ehrgefühl die Waffenstillstandsbedingungen ablehnen, wenn sie zu hart wären, und die Frage aufwarf, ob diese Szenerie im gleichen Wald und Wagen sehr geistvoll gewesen sei, was sofort ein Parteimann oder Gestapo nebenan bespitzelte und wohl auch weiterberichtet hat.

Nach kirchlicher Richtung habe ich als kritischer Papsthistoriker (Verfasser der neuesten Papstgeschichte) wie als Begründer der Missionswissenschaft am eigenen Leib verspürt, was es heißt, wenn man den Faschismus auf Petri Thron im gegenwärtigen (ein Römer!) wie vergangenen Papst durch offene Kritik reizt, speziell auch die römische Propaganda oder Missionsbehörde, die meine ZM (Zeitschrift für Missionswiss. 1911–37) mit Knüppeln totschiß, bloß weil sie für die Rückgabe der deutschen Kolonialmission eintrat (worüber ich Ihnen das erschütternde Material zur Verfügung stellen kann) und Kritik am sog. missiologischen Institut der Propagandahochschule übte. Nachdem ich nun aus meinem melancholischen Marasmus erwacht bin, erneuerte ich dieses Fachorgan und erreichte auch auf meiner zweimaligen Berliner Reise bei der Reichsschrifttumskammer, daß sie mir die Genehmigung dazu mündlich erteilte, nachdem ich gezeigt hatte, wie die Reichspressekammer durch ihre Entziehung der ZM während meiner Gefangenschaft nur römische Schlepperdienste geleistet hatte. Nun erklärte dieselbe Kammer (Bischoff) dem Verleger Rombach von Freiburg, der schriftlich und telefonisch sich auf dieses Versprechen berufen und das ganze 1. Heft unter großen Kosten daraufhin in Satz gegeben hatte, sie habe Prof. Schmidlin keinerlei Zusage gemacht (was wohl darauf zurückgeht, daß inzwischen römische oder jesuitische Intrigen gesponnen wurden). Ich habe nun Rombach gebeten, falls ein negativer Bescheid aus Berlin kommt, er möchte meinen Besuch sowohl bei Bischoff als auch bei Göbbels [Goebbels] ankündigen (wohl noch diese Woche), bei welcher Gelegenheit ich auch bei Ihnen vorzusprechen bereit bin. Ich würde dann dem Reichspropagandaminister (wie später vielleicht auch dem Reichskanzler Hitler selbst) auseinandersetzen, wie Hitler sowohl im Elsaß als auch für die kirchliche Frage all' seine berechtigten Ziele restlos durchsetzen könne, ohne mit der elsässischen Seele oder mit der Kirche (als Gemeinschaft der Gläubigen) in Konflikt zu geraten (äußerlich ist er ja katholisch geblieben), indem er sogar alle deutschen Katholiken hinter sich hätte, durch Erzwingung kirchlicher Reformen und Verdeutschung der deutschen Kirche oder ihre Befreiung von der römischen Sklaverei, die namentlich in der neueren Zeit mit allen Mitteln der Gewalt entgegen dem katholischen Dogma und dem Geist des Evangeliums

¹²⁶ Ernst Röhm (1887–1934), ermordet, seit 1930 Stabschef der SA, 1933 Reichsminister ohne Geschäftsbereich, 1934 unter dem Vorwand angeblicher Putschpläne auf Befehl Hitlers verhaftet und dann erschossen.

¹²⁷ Philippe Pétain (1856–1951), 1940 zum stellvertretenden Ministerpräsidenten berufen, sprach sich nach der militärischen Niederlage Frankreichs für den Waffenstillstand mit Deutschland und Italien aus, bildete 1940 die letzte Regierung der dritten Republik in Vichy und bemühte sich, die Unabhängigkeit und den *État Français* zu wahren sowie die Integrität des französischen Kolonialreiches zu sichern, 1944 interniert, 1945 von den französischen Behörden zum Tode verurteilt, jedoch zu Festungshaft begnadigt.

erreicht worden ist. Nun habe ich aber gehört (von kompetenter Seite), daß umgekehrt (wahrscheinlich durch Suggestion des »Duce«, der dem »Führer« gezeigt haben wird, er könne die Kirche durch Versklavung als Werkzeug sich dienstbar machen, wie er es durch sein 2. Abkommen mit Pius XI. bzw. Pacelli unter völliger Kapitulation und Auslieferung der Kirche an den Faschismus getan) die kath. Kirche dadurch versklavt werden könne, daß der Katholizismus kirchlich dem kurialen Absolutismus ausgeliefert werde, während diese politisch die Katholiken dem System ausliefere. Wie ich diese Schwenkung päpstlicherseits als Verrat an den katholischen und kirchlichen Idealen betrachte, so erscheint mir andererseits die Preisgabe staatlicherseits (trotz der dadurch verwirklichten Staatskirche im Gegensatz zu den Beteuerungen des Kultusministers) als Verrat an den nationalen und selbst den echten nationalsozialistischen Idealen. Ein sicheres Symptom für diese Umkehr (analog zu derjenigen gegenüber Rußland oder dem Kommunismus) erkenne ich u.a. darin, daß nicht nur jedes Buch und jeder Artikel beschlagnahmt wird, das die leiseste Kritik gegen die römische Kurie enthält, sondern auch daß [das] vatikanische Tagesblatt (Oss.Rom.), von dem im ganzen April keine einzige Nummer an die Abonnenten kam (trotz seiner prinzipiellen Zulassung) seit Mitte Mai ohne Ausnahme wieder zugestellt wird.

Sie begreifen, daß gegen eine solche Verschacherung alles in mir sich empört, was ich als aufrechter Elsässer wie als führender Theologe empfinde, eben weil mein Ideal dahin geht, nicht nur das deutsche (katholische wie evangelische) Volk von seiner inneren Sklaverei, sondern auch das katholische Deutschland (wie damit die ganze katholische Welt) vom kirchlich-römischen Faschismus zu befreien (oder sagen wir bescheidener wenigstens dazu beizutragen), indem ich z.B. eine deutsche Liturgie und Kultsprache (an Stelle des uns durch die römisch-angelsächsischen Missionare aufgenötigten Lateinischen) mit allen Mitteln anstrebe (eventuell unter einem Kampf auf Leben und Tod mit Rom, wobei ich das katholische Dogma und Gewissen ganz auf meiner Seite hätte). Nun berührt sich dies mit dem anderen hochofreulichen und weitverbreiteten Gerücht, daß nach dem Krieg und Sieg (der doch von den Soldaten und nicht den Parteibonzen errungen wird) das Militär eine Reaktion gegen die übermäßige Prätorianerherrschaft und Parteielique (über deren Rekrutierung und moralische Bewertung Sie sich keiner Täuschung hingeben werden) herbeiführen werde (mit oder ohne Hitler?). Da ich als selbstverständlich annehme, daß es sich dabei nicht um eine Verschwörung, sondern um durchaus legitime Aspiration mit gesetzlichen Mitteln zum Wohl unseres deutschen Volks und Vaterlands handelt, möchte ich gern meine wenigstens nach der geistigen, wissenschaftlichen und idealen Seite nicht geringen Kräfte in den Dienst dieses hochedlen und erzpatriotischen Strebens stellen. Ich hoffe daher, daß Sie mir umgehend mitteilen, ob zunächst ein Besuch oder eine Besprechung anläßlich meiner Berliner Reise oder auch extra zu diesem Zweck angenehm wäre. Ich brauche wohl nicht zu sagen, daß sowohl weite Kreise des deutschen Klerus als auch meine elsässischen Landsleute und Konfratres nach beiden Fronten auf meinem Boden stehen (bzw. wenn durch diese Allianz auch die erdrückende Übermacht der Gegner noch gestärkt wird, so bringt sie doch den einen Vorteil mit sich, daß aus dem schrecklichen Zweifrontenkrieg, der uns auf die Dauer zermalmt, ein Einfrontenkampf geworden ist, da es ja im Grunde dieselbe heidnische oder unchristliche staatsabsolutisti-

sche Kaiseridee der Antike ist, gegen die wir uns als germanische Christen wehren müssen).

Im Voraus verbindlichst dankend, schließe ich mit wirklich deutschem Gruß¹²⁸ Ihr ergebener

P.S. Beachten Sie, daß ich am Fest des hl. Johannes des Täufers schreibe, der um den Preis seines Kopfes vor dem Tyrannen für Recht und Wahrheit Zeugnis ablegte. Ich füge auch Kopie meines Briefs an den Jesuitengeneral bei, damit Sie die Echtheit erkennen (mit der Bitte um Rückgabe)

Undatiert, ohne Anrede, wohl aber an das Oberkommando der Wehrmacht, vgl. Brief an Goebbels vom 7. Juli 1940. Das Brieffragment wird hier geboten, weil es einmal Licht auf die Persönlichkeitsstruktur Schmidlins wirft, zum anderen aber auch zur Abrundung der anderen Briefe gehört; MD.

[Undatiert, ohne Ortsangabe]

Leider kann ich meine Besucherabsicht nicht ausführen, da ich wegen Nervenzusammenbruch in das Sanatorium zu Rottenmünster auf längere Zeit übersiedeln muß, nachdem ich schon kürzlich drei Wochen daselbst gewohnt habe und entgegen der Ansicht der Ärzte aus ihm geschieden bin.

Ich muß hiermit auch den im Zustand höchster Erregung geschriebenen 2. Brief wegen Unverantwortlichkeit und falscher Voraussetzungen zurücknehmen, zumal ich jede Hoffnung aufgebe, für die gewünschten Zwecke verwandt zu werden. Andererseits hoffe ich ebendeshalb, daß Sie mir ihn zurückzuschicken die Güte haben (und) keinen weiteren Gebrauch davon machen.

Nur eine kleine dringende Bitte hätte ich noch: feststellen und mir möglichst bald nach Rottenmünster mitzuteilen, ob und wo mein einziger Neffe Alfons Barthelmé, als Offizier an einen Abschnitt der Maginotlinie kommandiert, sich unter den französischen bzw. elsässischen Gefangenen befindet, wobei ich wohl die Hoffnung aussprechen darf, die Elsässer möchten daraus bald in ihre Heimat entlassen werden.

Mit deutschem Gruß und verbindlichstem Dank im Voraus Ihr sehr ergebener

P.S. Die niederschmetternden Nachrichten, die ich hier über das terroristische Parteivorgehen gegen die Intellektuellen in meiner Heimat (vielleicht auch meine um das Deutschtum so verdienten geistlichen Brüder) erhalten habe, sind wesentlich schuld an meinem erneuten Kollaps wie auch am Entschluß, auf meine Reise nach B[erlin] zu verzichten und nach R[ottenmünster] zurückzukehren, um mein zerstörtes Nervensystem wiederaufzurichten, nachdem dadurch meine Illusionen gründlich zerstört worden sind.

¹²⁸ Schmidlin unterschreibt diesen Brief »mit wirklich deutschem Gruß«, was wohl als eine stilistische Wortspielerei zu deuten und durch den »patriotischen und nationalen« Inhalt des Briefes bestimmt ist und nicht als eine Steigerung der bisherigen Unterschriften an amtliche Stellen »Mit deutschem Gruß«, vgl. dagegen K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 315, Anm. 63.

3. Brief an das Reichskirchenministerium

Von den verhältnismäßig zahlreichen Briefen an das Reichspropaganda-Ministerium und das Reichskirchenministerium, die meist nur die bekannten Fakten über die Zeitschrift, über das Deutschtum im Elsaß und die Kirchenreform in immer wieder fast gleichlautenden Formulierungen bringen und letztlich mit zäher Verbissenheit um die Wiederbelebung der Missionswissenschaftlichen Zeitschrift kämpfen, wird hier ein Brief an das Reichskirchenministerium abgedruckt, der die Tragik von Joseph Schmidlin zeigt. Er bot alles und mußte erkennen, daß man ihn doch wohl nicht in vollem Ernst annahm. Und dennoch setzt er sofort wieder zu einer neuen Runde in seinem Bemühen um die Reform der Kirche und die Genehmigung seiner Missionswissenschaftlichen Beiträge an; MD.

Breisach (Baden), 23. Juli 1941

Sehr geehrter Herr Ministerialrat!¹²⁹

Nach der Kunde vom Ableben des Ministerialdirigenten Roth¹³⁰ erlaube ich mir die Anfrage, ob ich und wann ich in der nächsten Zeit wegen der kirchlichen Frage bei Ihrem Ministerium wieder vorsprechen könnte. Nachdem H[err] Roth trotz persönlicher freundlicher Aufnahme in seinen letzten Schreiben über die Hauptprobleme aber ausgewichen ist und abgewinkt hat, ohne auf die von mir gestellten Anfragen (ob ich das MS zu meiner Reformschrift über germanischen und römischen Katholizismus nochmals einschicken sollte und er bei der Reichsschrifttumskammer die Genehmigung meiner missionswissenschaftlichen Beiträge empfehlen wollte) irgendwie einzugehen, bin ich zur Überzeugung gekommen, daß er der Prüfung meiner Vorschläge und einer Begegnung mit dem H. Minister eher im Wege stand und ich insofern recht hatte, wenn ich mich von Anfang her gegen Verhandlungen mit einem Apostaten sträubte. Leider hatte ich überhaupt den Eindruck, daß einerseits das Kirchenministerium auch in kirchlichen Dingen wenig oder nichts zu sagen hatte, andererseits die maßgebenden Faktoren keine Versöhnung oder Verständigung mit der Kirche, sondern deren radikale Zerstörung im Auge haben, also die mir gegenüber lautgewordenen Warnungsrufe berechtigt und meine Ideen der Gewinnung durch Zugeständnisse auf dem falschen Wege waren. Falls diese Grundvoraussetzungen nicht stimmen sollten und zu pessimistisch wären, bin ich gern bereit, wieder nach Berlin zu kommen und die Besprechungen wiederaufzunehmen, auch meine programmatische Schrift abermals zu unterbreiten. Ich würde dann auch die Gelegenheit benützen, mit der Reichsschrifttumskammer wegen Genehmigung

¹²⁹ Wohl Ministerialrat Felix Theegarten.

¹³⁰ Joseph Roth (1897–1941), beging möglicherweise Selbstmord, 1922 Priester der Diözese München, bis 1934 Kaplan in München, dann Religionslehrer an einer nationalsozialistischen Eliteschule, 1935 in das neugeschaffene Kirchenministerium übernommen, erhielt das im Reichskonkordat vorgeschriebene »Nihil obstat« seines Bischofs, da er vorgab, die Tätigkeit sei befristet. 1936 wurde er zum Ministerialrat ernannt und in Dauerstellung übernommen, Erzbischof Michael Faulhaber (1869–1952) lehnte nun das »Nihil obstat« ab. Roth wurde bei aller Kritik an der Kirche weder laisiert noch exkommuniziert.

dieser Schrift wie meiner missionwissenschaftlichen Beiträge zu unterhandeln, nachdem ich das letzte Mal den H[errn] Geschäftsführer auf den telefonischen Anruf von H[errn] Roth nicht getroffen habe. Für baldige Beantwortung nach dem Missionshaus Hilstrup bei Münster i.W., wo ich von Samstag ab auf einige Tage weilen werde, wäre ich ihnen sehr verbunden.

Im Voraus bestens dankend verbleibe ich mit deutschem Gruß Ihr sehr ergebener

Plan zur Festschrift zum 70. Geburtstag

Aus seiner letzten Haftzeit, auf der Rückseite eines Briefes von Rechtsanwalt J. Zimmermann aus Offenburg vom 16. November 1943, findet man den Entwurf Schmidlins zur eigenen Festschrift zum siebzigsten Geburtstag. Der Brief wurde ihm erst nach dem 22. November 1943 ausgehändigt, das geht aus dem Briefumschlag hervor, der ebenfalls erhalten blieb. Der Rechtsanwalt hatte den Brief an Schmidlin an das Gestapo-Einsatzkommando nach Straßburg adressiert. Von dort wurde er nach Kehl befördert; denn der Umschlag trägt den Vermerk »z. Zt. Gerichtsgefängnis Kehl/Rh«. Auf der Rückseite hat der Umschlag den Sichtvermerk der Gestapo »Geprüft 22.11.«. Auf der zweiten Hälfte des halben Briefbogens ist der Grobentwurf für die nächsten Jahrgänge der Zeitschrift ZM niedergeschrieben, wegen der Zusammengehörigkeit und dem geschichtlichen Interesse wird auch dieser Teil hier mitabgedruckt.

Der Plan für die Festschrift zeigt durch seinen vorgesehenen Anhang, daß Schmidlin mit seinen Ideen zur Reform der Kirche und ihrer Verdeutschung bis in die letzten Lebenswochen und -tage befaßt war.

Für die Festschrift greift er auf Gedanken und Diskussionen aus dem Jahre 1934 zurück, wozu im Protokoll der Vorstandssitzung der Wissenschaftlichen Kommission (21.6.34) vermerkt wird, daß man in Vorbesprechungen eingetreten sei über das im Jahre 1936 stattfindende »25. jährige Jubil.[äum] der Münsterischen missionswissensch[aftlichen] Zentrale (Lehrstuhl, Zeitschr[ift], Institut). Im gleichen Jahre, im März, 60. Geburtstag des Begründers Prof. Schmidlin« (Protokollbuch I, 138f). Für die Festschrift wurde auf der Sitzung vom 30.10.1934 als Thema die Behandlung der Missionsmethode Schmidlins angeregt, da das vorgeschlagene Thema »Einheimischer Klerus« »zu wenig mit der Miss.wissensch. als solcher zu tun habe u. weil P. Huonder in seiner bekannten Schrift schon zu viel wesentliches darüber veröffentlicht habe«. Schmidlin übernimmt auch die Leitung (Protokollbuch I, 141f). In der Sitzung vom 9. April 1935 gibt Schmidlin die Leitung der Festschrift an das ursprüngliche Komitee (Anton Freitag, Laurenz Kilger und Otto Maas) zurück (Protokollbuch I, 148). Die Festschrift kam nicht zustande. Es erschienen zwei dafür erarbeitete Beiträge: H. WIEDEMANN, »Von Bonifatius zur Sachsenmission. Zur Methode der Deutschenbekehrung«, in: ZM 26 (1936) 85–93; J. BRAAM, »Die Gestalt der ozeanischen Kirche«, in: Ebd., 241–255. In dem Neuentwurf der Festschrift für 1946 erscheint aber nicht Anton Freitag als Herausgeber und auch nicht als Autor. Schmidlin lastete ihm das Scheitern der Festschrift im Jahre 1936 an. Im Protokoll der Sitzung von 5.2.1936 heißt es: »Prof. Schm. verbreitete sich darauf über die geplante

Festschrift und gab P. Freitag die Schuld, daß sie nicht zustande gekommen sei« (Protokollbuch I, 168). In der Redaktionsanmerkung zum Aufsatz von H. Wiedemann schreibt er: Die Festschrift sei dadurch sabotiert worden, »daß ein Pater, der sich dafür an die Spitze der Schmidlinschüler geschwungen, in der Weiterführung und Korrespondenz völlig versagte« (a.a.O. 85); Original, handschriftlich mit Tinte.

Festschrift zum 70. (1944–46)

Titel Kathol[ische] Missionsmethoden der Gegenwart (hrsg. v. [Laurenz] Kilger u. [Johannes] Thaurén).

Die alten Orden v. [Laurenz] Kilger u. die Missionsges[ellschaften] v. [Johannes] Thaurén (mit [Alois] Engel)¹³¹ (1. u. 2.), 3. Orientmiss[ion] [Johann] Kraus, 4. Vorderindien u. Hinterindien [Karl] Werth,¹³² [Johannes] Romm[erskirchen], [Paul] Andres,¹³³ 5. Indonesien Greg[orius van den Boom (van Breda)],¹³⁴ (Philipp[inen] [Laurenz] Kilger), 6. China [Johannes] Beckmann (Gons[alvus Walter]),¹³⁵ 7. Japan u. Korea [Thomas] Ohm,

¹³¹ 1902–1986, CSSp 1923, Priester 1928, 1932 Promotion in Münster, 1932–1935 Lektor der Kirchengeschichte, Missionswissenschaft und Ethnologie in Knechtsteden, 1935 wegen Konflikten mit dem Nationalsozialismus bis 1959 in Brasilien, 1959–1984 Seelsorger in Deutschland. Veröffentlichungen: *Die Missionsmethode der Missionare vom Heiligen Geist auf dem afrikanischen Festland*, Knechtsteden 1932 (missionswissenschaftliche Dissertation in Münster); »La famille dans le territoire forestier de l'Amazone«, in: *Familles Anciennes. Familles Nouvelles. Rapports et Compte Rendu de la XXXe Semaine de Missiologie*, Louvain 1960, 235–244.

¹³² 1905–1973, 1923 (PSM) SAC, 1929 Priester, 1931–1935 Studium der Missionswissenschaft in Münster, 1935–1937 Dozent der Kirchengeschichte und Missionswissenschaft in Rheinbach, 1937–1942 Professor der Missionswissenschaft an der Urbaniana (Rom), 1942–1947 Bibliothekar am Generalat der SAC, seit 1947 Professor der Missionswissenschaft und Patrologie in Vallendar, zeitweise auch Vorlesungen in Kirchengeschichte, Totenbrief Archiv des Provinzialates der Pallottiner in Limburg; Veröffentlichungen: *Das Schisma der Thomas-Christen unter Erzbischof Franziskus Garcia*, Münster 1937; »Quomodo missionarii Piae Societatis Missionum in terris infidelium propagationi fidei proxime studuerint«, in: *Analecta Piae Societatis Missionum* 2 (1937) 557–561; »Die katholischen Hochschulen in China«, in: *MR* 3 (Münster, 1940) 218–224; *Grundriß für die Geschichte der Limburger Pallottinerprovinz von 1935–1949* (bisher unveröffentlicht).

¹³³ 1888–1945, 1908 OMI, Priester 1914, 1932–1936 Religionslehrer und Studienassessor am Gymnasium in Borken, 1936 von der nationalsozialistischen Regierung aus dem Schuldienst gedrängt, Volksmissionar und Seelsorger (Kopie des Totenbriefs Archivum Generale OMI, Romae), Veröffentlichungen: »Der 71. (72.) Psalm, ein Missionsgesang«, in: *Priester und Mission* 10 (1926) 9–18; »Der Missionsgedanke in den Homilien des hl. Joh. Chrysostomus zur Apostelgeschichte«, in: *ZMR* 19 (1929) 201–225; »Die Missionsidee in den Briefen des hl. Joh. Chrysostomus«, in: *ZMR* 20 (1930) 201–213; *Der Missionsgedanke in den Schriften des heiligen Chrysostomus*, Hünfeld 1935 (missionswissenschaftliche Dissertation in Münster); »Missionsbibliographie für 1935«, in: *ZM* 26 (1936) 62–84; »Missionsgeschichtliche Literatur von 1934/35«, in: Ebd., 149–164; »Missionsrundschau: Vorderindien (mit Ceylon)«, in: Ebd., 202–216; »Die Betreuung der Neuchristen nach den Anweisungen des Missionsbischofs Durieu OMI«, in: *MR* 1 (Münster 1938) 203–218; »Missionsgedanken im Psalter«, in: *Akademische Missionsblätter* 26 (1938) 5–12.

¹³⁴ 1901–1985, vgl. zu G. von Breda: A.H. DE JONG, *De missionaire opleiding van Nederlandse missionarissen. Een ondezoek naar de missionair voorbereiding in de periode 1930–1975 van de priester-missionarissen van de witte paters, millhillers, spiritijen, montfortanen en kapucijnen die vanuit Nederland naar Oost-Afrika werden uitgezonden*, Kampen 1995, 53–56.

¹³⁵ 1889–1971; zu Gonsalvus Walter vgl.: »P. Gonsalvus Walter OFMCap. Dr. Theol., Apost. Missionar 1889–1971. Lebensbild«, in: Rheinisch-Westfälische Kapuzinerprovinz, Koblenz-Ehrenbreitstein (Hg.), *Familien-Nachrichten* 54 (1972) 1–35, Veröffentlichungen: Vgl. ebd., 29–35.

8. Ozeanien (Austr[alien]) [Heinrich] Wiedemann¹³⁶ ([Joseph] Reddig),¹³⁷ 9. Afrika [Alois] Engel, 10. Süd- u. Mittelamerika [Benno M.] Biermann, 11. Nordamerika, [Johannes] Romm[erskirchen] = [Paul] Andres, 12. Evangel[ische] Missionsmeth[oden] ? (v.[Walter] Freytag = Ham[burg]?) (Anhang).

Anhang d. 2. Reformschrift (kirchl[iche] Gegenwart).

Anhänge über kirchl[iche] Gegenwartsprobleme und – reformen.

I. Die spezif[ischen] Vorzüge der modernen Kirche (aus ThGl 1930 Spitze).

II. Über die besondern Mängel oder Schattenseiten derselben (Ms.).

III. Die fünf Wunden unserer hl. Kirche (Ms.).

IV. Liturgische, asketische und pastorale Bewegungen und Kontroversen in jüngster Zeit (noch auszuarbeiten an der Hand der Spezialschriften).

V. Das katholische Reformprogramm unserer Tage (Postulate).

ZM [Zeitschrift für Missionswissenschaft] u. MZ [Missionswissenschaftliche Zeitschrift] (Konf[essionelles]. Inst[itut])

1944 MB [Missionswissenschaftliche Beiträge] als Zeitschr[ift] f[ür] Miss[ions]wis[senschaft] (ergänzt) bei Romb[ach]; nachher MR [Missions- und Religionswissenschaft] bei Aschendorff (jährlich in 4 H[efen] zu je 6 B[ogen])

1945 Missionswissenschaftl[iche] Zeitschrift (hrsg v[on] [Joseph] Schm[idlin] in Verb[indung] mit Dr. [Laurenz] Kilger u[nd] [Thomas] Ohm OSB, [Johannes] Thaurer SVD und [Heinrich] Wiedemann MSC).

1. H[eft] Afr[ika] Propag[anda] v. [Laurenz] Kilger, deutsche Miss[ions]leben heimatl[iche] [Thomas] Ohm ausw[ärtige] [Johannes] Thaurer, Pariser Miss[ion] [Heinrich] Wiedemann, deutsche, PM [Pensiero Missionario] [Laurenz] Kilger, RHM [Revue d'Histoire des Missions] [Joseph] Schm[idlin], BM [Bulletin de la Société des Missions Étrangères] [Laurenz] Kilger

¹³⁶ 1901–1982, MSC 1919, Priester 1925, 1933–1939 und 1945–1969 Professor für Missionswissenschaft, Kirchengeschichte und Patrologie in Oeventrup (heute Arnsberg), 1939–1941 Kleve, 1941–1945 Boppard, Veröffentlichungen: *Die Sachsenbekehrung*, Hiltrup 1932 (missionswissenschaftliche Dissertation in Münster); »Wurden die Sachsen mit Gewalt bekehrt?«, in: *Akademische Missionsblätter* 23 (1935) 16–19; »Von Bonifatius zur Sachsenmission. Zur Methode der Deutschenbekehrung«, in: *ZM* 26 (1936) 85–93; *Karl der Große, Widukind und die Sachsenbekehrung*, Münster 1949; »Couppé, Ludwig«, in: *LThK*², Sp. 79.

¹³⁷ 1901–1945, 1928 Priester der Erzdiözese Paderborn, 1928 Vikar in Witte, 1929 Vikar in Dortmund, 1938 Vikar in Grevenbroich, starb in Marburg (Auskunft des Erzbistumsarchiv Paderborn vom 20.07.1994, Az: A 12–73.2/864); Veröffentlichungen: »Die Missionen des Pariser Seminars seit Kriegsanfang (1917) nach ihren Jahresberichten. 5. Japan«, in: *ZMR* 14 (1924) 240–245; »Das französische Missionswerk seit Kriegsausgang nach den »Missions Catholiques«, in: *ZMR* 16 (1926) 154–161, 231–241, 301–309; »Missionsrundschaу. 2. Aus den ozeanischen Missionsfeldern«, in: *ZMR* 20 (1930) 341–346; »Literarische Umschau. Aus protestantischen Missionszeitschriften 1929/31. 1. Neue Allgemeine Missionszeitschrift (AMZ)«, in: *ZMR* 22 (1932) 68–71; 149f; »Missionsrundschaу. Das heimatliche protestantische Missionswesen (1932–34) 1. Heimatbasis. I. In Deutschland«, in: *ZMR* 25 (1935) 149f; »Literarische Umschau. Aus protestantischen Missionszeitschriften 1932/34. 1. Neue Allgemeine Missionszeitschrift (AMZ)«, in: Ebd., 178–180.

2. H[eft] Ind[ische] Miss[ionen] Prof. [Joseph] Schm[idlin], ostas[iatische] u. oze-an[ische], fernöstl[iche] Miss[ions]-Sammelrundschau ([Josef] Lortz als G[esamt]rez[en-sion] Schm[idlin]).

3. H[eft] Aufs[ätze] v. [Laurenz] Kilger [Thomas] Ohm [Johannes] Thaurer, U[mschau] des nichtdeut[schen] prot[estantischen] Miss[ions]lebens Schm[idlin] sc.

4. H[eft] Amer[ika] Prof. Schm[idlin], amerik[anischen] Miss[ionen] [Anton] Freitag, Misz[ellen] Umsch[auen] Rez[ensionen] sc.

1946 Miss[ion] vor 100 J[ahren] nach Ar[chivarien] Schm[idlin], afrika[nische] Miss[ionen] Fr[eitag] usw. 1. Heft

2. Heft Aufsätze v. anderen, fernöstl[iche] Mission, U[mschau] protest[antische] M[ission] Schm[idlin] sc.

3. [Heft] Miss[ion] im 18. Jh. nach L[iteratur] Schm[idlin] sc.

4. [Heft] And[ere] Abhandl[ungen], Orientm[ission], Rundscha[uen] sc.

1947 ff v. anderen zu bedienen

Ein Brief an Friedrich Heiler

Der folgende Brief ist an Friedrich Heiler (1892–1967) gerichtet, wie aus der Bitte, sich neben Walter Freytag (1899–1959) als Gutachter in Berlin benennen zu lassen, hervorgeht. In anderen Briefen wird stets Heiler mit Freytag zusammen von Schmidlin genannt (vgl. Brief an Goebbels 14.10.1940, Anm. 3). Es ergibt sich auch aus den Hinweisen zu den eingereichten Artikeln, die in anderen Briefen erwähnt werden und ausdrücklich auf die Zeitschrift von Heiler bezogen werden; MD.

Achdorf (Post Donaueschingen), 28. Juni 1940

Sehr geehrter Herr Kollege!

Mit meinem beigefügten Aufsatz¹³⁸ habe ich ebenso wenig Glück wie mit meiner Reformschrift über die fünf Wunden unserer heiligen Kirche, die ich Ihnen vor ca drei Jahren anbot, ohne daß Sie sie aufzunehmen wagten, weil Ihnen meine Forderungen zu radikal erschienen. Zuerst sandte ich ihn nach seiner Ausarbeitung in Rottenmünster, wohin ich wegen erneuten »Nervenzusammenbruchs« (mit gewissem Hintergrund) auf

¹³⁸ Es geht um die Glossen zu Mensching und Mulert in missionswissenschaftlicher Sicht, vgl. an den Verleger Ernst Reinhardt, Rottenmünster (bei Rottweil), 22. Okt. 1940, MD, wo er sie für die MB vorsieht, »da Heilers Organ dafür doch nicht mehr in Frage kommt«, ähnlich in dem Brief vom 31. X.40, MD, an Reinhardt: »Bei den Glossen bitte ich zu beachten, daß sie ursprünglich als Notizen für mich geschrieben waren, ich sie dann mehreren Zeitschriften (u.a. Heiler für DHK [EHK, Eine Heilige Kirche]) anbot und schließlich missionswissenschaftlich frisierte oder umrahmt für meine Beiträge bestimmte (immerhin müßte wohl noch viel Persönliches gestrichen oder gemildert werden)«; es sind zwei unterschiedliche Schriften zu unterscheiden (Reformschrift über die fünf Wunden unserer heiligen Kirche, 1937) und die Glossen zu Mulert und Mensching (1940), in diesem Sinne wäre die zusammenfassende Wiedergabe des Briefes an einen »Kollegen« (an Heiler) bei K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 310 zu korrigieren.

drei Wochen gegangen war, an Dr. Eberle für die Schöneren Zukunft, die ihn mir indes zurücksandte, einerseits weil er wegen des dogmatischen (positiv katholischen im scharfen Sinn) Inhalts besser in eine Theologenzeitschrift zu passen schien, andererseits weil er nicht den Mut hatte, die so weitgehenden praktischen Reformpostulate zu wecken (obschon ich dafür meinen Namen hergab).¹³⁹ Dann versuchte ich es mit dem »Hochland«, das mir die beiliegende negative Antwort (um deren Rücksendung ich bitte) erteilte, nicht weil sie den Inhalt nicht gebilligt oder dessen Reproduktion nicht gewagt hätten, sondern weil man schon vorher andere Mitarbeiter damit betraut hatte. So blieb mir nichts übrig, als ähnlich wie Prof. Rademacher¹⁴⁰ Sie um baldige Aufnahme zu ersuchen (aus denselben Gründen wie im beiliegenden Schreiben an das Hochland, das ich mir ebenfalls zurückzuschicken bitte), vor allem weil ich auf dieses Programm Hitlers kirchenfeindliche Linie auf eine kirchenfreundliche, wenngleich reformerische festzulegen hoffe (wie ich es auch mündlich bei ihm und schon nächste Woche vor Göbbels [Goebbels] und auch dem A.O.K. in Berlin versuchen werde), ohne daß er äußerlich mit der Kirche oder dem Christentum oder selbst dem Katholizismus zu brechen braucht, indem er alle seine Ziele restlos durch Verdeutschung der Kirche erreicht. Leider wird dieser Plan durch die neueste Wendung sehr gefährdet (wie ich bereits dem A.O.K. auseinandergesetzt habe und noch mündlich zu erläutern gedenke), indem der »Duce« dem »Führer« offenbar beigebracht hat, er werde die katholische Kirche dadurch versklaven, daß er (ähnlich wie er es im 2. Abkommen mit Pius XI. bzw. Pacelli tat) sie kirchlich dem kurialen Faschismus oder Imperialismus oder Absolutismus ausliefert, dafür aber politisch sie ganz unter seine tyrannische Fuchtel nehmen kann (vorab vermittelt der unpolitischen »Kathol. Aktion«). Als Symptom betrachte ich es, wenn etwa seit Mitte Mai jede auch nur leiseste Kritik am Papsttum durch Beschlagnahmung unterdrückt wird und das vatikanische Organ Oss. Rom. täglich wieder den Abonnenten zugeht, während er z.B. den ganzen April hindurch kein einziges Mal sie erreichte. Ich betrachte dies als die größte Gefahr und auch schmachlichste Felonie auf beiden Seiten, weil der jetzige Faschist und Imperialist auf Petri Thron (er ist nicht umsonst der 1. Römer darauf seit Jahrhunderten) die kirchlichen und religiösen Interessen restlos der antik-heidnischen Staatsidee opfert, andererseits der N.S.[Nationalsozialismus] seine nationalen und selbst nationalsozialistischen Ideale preisgibt, indem er statt einer deutschen Kirche, um deren Begründung ich Hitler schon in meinem ersten Brief von 1933 gebeten habe (unter Losreißung von der römischen Knechtschaft), entgegen seinen bisherigen Beteuerungen eine Staatskirche nach dem Muster der italienischen anstrebt und durchzuführen sucht.

Auch das tragische Geschick unserer Missionswissenschaft und speziell ihres Organs (ZM), das ich vor 30 Jahren unter beispiellosem Siegeszug (durch die katholische Welt) gegründet und 27 Jahre anerkanntermaßen hervorragend geleitet habe, betrachte ich nur

¹³⁹ Vgl. dazu Brief an: (Dr. Eberle) Sehr geehrter Herr Doktor! Achdorf (Post Donaueschingen) 11. Juni 40 (MD); Joseph Eberle (1884–1947) gab 1918–1925 »Neues Reich« heraus, dann »Schöneren Zukunft« (gegründet 1925), seit 1932 mit »Neues Reich« vereinigt.

¹⁴⁰ Arnold Rademacher (1873–1939), 1898 Priester, 1912 Professor in Bonn, gemeint ist der Beitrag: A. RADEMACHER, »Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde«, in: *Eine Heilige Kirche* 19/20 (1937/38) 2–13, der kritische wie positive Beitrag war von katholischen theologischen Zeitschriften abgelehnt worden und so brachte ihn Fr. Heiler, Ebd., 1–2.

als Ausschnitt oder Exponent dieses nun siebenjährigen Ringens nicht nur der kirchlich-theologischen Wissenschaft um ihre Freiheit, sondern auch des deutschen Katholizismus überhaupt einerseits mit dem staatlichen Absolutismus in seinem gegenwärtigen Extrem, andererseits mit der kirchlichen Tyrannei im römischen Neufaschismus (wie er durch diesen stolzen römischen Imperator Pius XII. verkörpert wird), weshalb ich es dem Bischof von Rottenburg als Utopie bezeichnet habe, wenn Dr. Metzger vom Kerker aus zur Wiedervereinigung der Kirchen in seinem Schreiben an den Papst ausgerechnet an die »Demut« appellierte.¹⁴¹ Sie haben vielleicht unsern harten Todeskampf seit ca einem Jahrzehnt verfolgt, wie wir förmlich von Rom zu Paaren getrieben wurden, bloß weil ich in der ZM für die Rückgabe der deutschen Kolonialmissionen eingetreten war und dann durchaus berechnete Kritik an der unwissenschaftlichen missiologischen Fakultät der Propaganda übte, bis es schließlich mit Hilfe der verräterischen deutschen Missionsorden und des von mir selbst begründeten missionswiss. Instituts und der Renegaten aus meinem Münsterischen Schüler- und Kollegenkreis nicht nur den Boykott über die ZM verhängte, sondern auch durch Begründung eines Konkurrenzorgans (in der MZ [MR] von Münster unter dem Verräter Bierbaum,¹⁴² der mir und meiner Empfehlung meine Nachfolge wenigstens für Missionskunde und -theorie zu verdanken hat, trotz seiner absoluten Unfähigkeit und Ignoranz) uns förmlich mit Knüppeln tötete, zu gleicher Zeit, wo die Reichspressekammer mir während meines siebenmonatigen Gefängnisses zu Freiburg Verlag und Redaktion durch einen Machtspruch entzog, sodaß ich ein ganzes Jahr nachher eine völlige Ruine und dem Irrsinn nahe war, weshalb die ZM vorübergehend eingehen mußte (auch weil der Erzabt von St. Ottilien ihre Weiterführung durch meine Schüler Kilger und Ohm verbot). Nun bin ich ja von meinem Marasmus zu neuer Lebens- und Arbeitskraft dadurch wiederaufgelebt, daß Pius XI. starb und mich dadurch zwang, seine aus Angst vor der Wahrheit und Kritik zu Lebzeiten verbotene Biographie im IV. Band meiner Papstgeschichte herauszugeben, wenn auch trotz der Streichung aller kritischen Stellen nicht so sehr durch das Freiburger Ordinariat wegen des Imprimatur,¹⁴³ als durch den opportunistischen Köselverlag entgegen all' meinen Protesten die Behandlung so papal wurde, daß mir der Generalzensor [Wilhelm] Reinhard von Freiburg erklärte, so hätte es auch noch unter Pius XI. selbst erscheinen können und er begreife nicht, wie ich mir eine solche Verpfuschung hätte gefallen lassen können, durch die ich meinen ganzen wissenschaftlichen Ruf aufs Spiel gesetzt hätte (trotzdem war Dr. Winkler bei Kösel über

¹⁴¹ Bischof Johannes Baptista Sproll (1870–[1927]–1949) von Rottenburg wurde 1938 von den Nationalsozialisten als einziger Bischof Deutschlands aus seiner Diözese ausgewiesen, vgl. dazu: P. KOPF / M. MILLER, *Die Vertreibung von Bischof Johannes Baptista Sproll von Rottenburg 1933–1945. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstands*, Mainz 1971; Max Josef Metzger (1887–1944), seit 1911 Priester, Vorkämpfer der Una-Sancta-Bewegung, unterschiedener Gegner der Nationalsozialisten, wegen »Hochverrats und Feindbegünstigung« hingerichtet.

¹⁴² Max Bierbaum (1883–1975), seit 1930 außerordentlicher Professor für Missionsrecht, nach dem Ausscheiden von J. Schmidlin wurde sein schon bestehender Lehrauftrag für Missionsrecht durch den Lehrauftrag für Missionstheorie und Missionskunde (1935) erweitert, vgl. zum Ganzen: M. BIERBAUM, »Im Dienste der Missionswissenschaft 1925–1952. Selbstdarstellung«, in: J. GLAZIK (Hg.), *50 Jahre katholische Missionswissenschaft in Münster 1911–1961*, 43–50.

¹⁴³ Schmidlin bekam allerdings schon mit der Veröffentlichung des dritten Bandes der »Papstgeschichte der neuesten Zeit« Schwierigkeiten mit der kirchlichen Druckerlaubnis, vgl. dazu die Darstellung bei K. MÜLLER, *Joseph Schmidlin*, 294–296, Akten im Archiv der Erzdiözese Freiburg; Rubrik Presse – Imprimatur.

meine Referierung dieses Urteils so wütend, daß er deshalb sowohl meine deutsche Gegenreformation als meine Kirchengeschichte Deutschlands schroff ablehnte, andererseits Pius XII. so wenig versöhnt, daß er mir nicht einmal dankte, obschon ich den schwarzen Papst um Vermittlung anrief, wie Sie aus meinem Brief und seiner Antwort entnehmen können, um deren baldige Rücksendung ich gleichfalls bitte). Nach solchen Erlebnissen war ich fest entschlossen, die ganze Missionswissenschaft und Papstgeschichte für immer an den Nagel zu hängen, was Sie daraus entnehmen können, daß ich um einen Spottpreis sowohl meine papsthistorische (an die Univ.-Bibl. in Freiburg) als auch die missionswissenschaftliche Bibliothek (an einen Schüler von mir) verkaufte.¹⁴⁴

Als aber die neue MR einen großen Beitrag, den ich unter heroischer Selbstüberwindung im Iburger Krankenhaus ausarbeitete und ihr anbot, kraft einstimmigen Beschlusses ihrer »wissenschaftl. Kommission« ablehnte (weil er nicht opportun sei wegen Wiedergabe der Propagandamaterialien über die Ordensstreitigkeiten in Japan schon nach dem Titel),¹⁴⁵ vor allem aber weil die MZ [MR] in der Zwischenzeit in fast allen Fächern (Missionskunde, -theorie und -geschichte) völlig versagt hatte, entschloß ich mich mit dem Verleger Rombach zur Erneuerung (MZ nur zweimal im Jahr), ohne dadurch die MR verdrängen oder bekämpfen zu wollen, sondern nur um ihre notorischen Lücken zu ergänzen. Da aber die Genehmigung trotzdem nötig war, reiste ich zweimal eigens nach Berlin, um vorab durch Aufdeckung der römischen Hintergründe bei der Fachschaft und Reichsschrifttumskammer die Zusage durchzusetzen, worauf wir das 1. Heft in Satz gaben. Nachdem nun Rombach zweimal schriftlich und telefonisch die RSK (Bischoff) an diese Zusage erinnerte (ohne daß man dagegen protestierte) und um Beschleunigung bat, kam kürzlich von der RSK an Rombach zuerst die Erklärung, man habe mir nichts zugesagt, und dann die Absage der Genehmigung auf Grund eingeholter Gutachten (offenbar von Bierbaum und Meinertz auf Betreiben Aschendorffs, der für seine MR fürchtete) und infolge des neuen

¹⁴⁴ Schmidlin an Tragella, Breisach (Baden), 21.8.39: »Hò venduto nel resto la mio biblioteca missionario al mio discepolo Dr. Wiedemann di Hiltrup e quella dell'papistoria alla biblioteca dell'università di Frib», maschinenschriftliche Postkarte, Original, PIME Roma Archivio Generale, Documenti, Titolo 100, Cartella 277, No 648; über den Verbleib der kirchengeschichtlichen Bücher in Freiburg liegen drei Briefe an den Direktor der Bibliothek (MD) vor, da es zu Spannungen und Schwierigkeiten mit Schmidlin kam; Sehr verehrter Herr Direktor (Datierung in Handschrift mit Bleistift, Rottenmünster 28.9.40), im PS teilt er mit, daß er noch für weitere Bücher Ausleihe und Vermittlung der Bibliothek in Anspruch nehmen werde: »Zur Begründung darf ich vielleicht an das erinnern, was ich schon für Ihre Bibliothek und für Sie persönlich getan und zum Teil geschenkt habe«; Rottenmünster (bei Rottweil), 27. Okt. 1940: »Gewiß haben Sie mir den Preis für die papsthistorische Literatur sowie den Erlös der Antiquariate überwiesen; aber nicht nur haben Sie noch viele Werke zurückgehalten, die Sie später verkaufen wollten, sondern diese hochwertige Bücherei war halb geschenkt, da ich z.B. von der vatikanischen Bibliothek dafür mindestens das Doppelte, wenn nicht Vier- oder Fünffache bekommen hätte. Trotzdem verzichte ich auch dafür auf Rückkauf oder Restitution, da ich mich nun einmal davon getrennt habe und an Ihrer Bibliothek jederzeit die Werke benutzen kann (wie ich ausdrücklich mir ausbedang)«; Rottenmünster (bei Rottweil), 18. Nov. 1940: »Ich freue mich auch sehr, daß ich Ihnen nicht auch noch die mindestens ebenso wertvollen Propaganda-Archivalien des 17. Jahrhunderts gegeben habe, wie es ursprünglich meine Absicht war, aber nach dieser Behandlung selbstverständlich hinfällig geworden ist. Andererseits will ich nicht nur Ihrer Bibliothek die geschenkten ersten Jahrgänge des Evangel. Missionsmagazins ... belassen.«

¹⁴⁵ Wie hier wird der Sachverhalt in weiteren Briefen Schmidlins. So in dem Brief an Laurentius Siemer, Westwinkel bei Herborn (Westf.), 5. März 1943 (Archiv Dominikaner-Provinz Teutonia, Köln, Personalakte P. Laurentius Siemer, maschinenschriftliches Original) »... wie [Benno M.] Biermann, der mir in der Behandlung meines Japanbeitrags verräterisch in den Rücken fiel ...« Von daher ist die Auflösung der Sigel MR (als Missionsrundschau) nicht so eindeutig, es kann durchaus das »Konkurrenzorgan« in Münster gemeint sein, wie bei: J. BAUMGARTNER, *Das Ringen um den Fortbestand einer Missionszeitschrift*, 199 und Anm. 55.

Kurses. Ich werde nun Dienstag wieder nach Berlin gehen [2. Juli 1940], um Bischoff an seine Zusage zu erinnern und statt der gegnerischen Gutachter neutrale unparteiische befragen zu lassen (Dr. Freytag von Hamburg und Sie), wollte aber vorher Ihnen alles vertrauensvoll auseinandersetzen, damit Sie im Bilde sind.

Im Voraus verbindlichst dankend Ihr zu Tode verwundeter

Summary

Joseph Schmidlin, founder of German missiology, had been reflecting on the possibility of a »German Church« for years during the era of the National Socialism. To put his ideas into effect he sought to enter into cooperation with the NS-Regime with numerous letters and visits to the capital Berlin. His intentions included not least the revival of his missionary journal, which itself served as a preparation for the reconciliation of National Socialism with the church. A cornerstone for this concern was the idea of the »German Church«, which would continue to acknowledge papal primacy, in spite of being independent. The author reviews Schmidlin's mode of argument and documents his attempts to find support among the National Socialists. For the first time a picture of Joseph Schmidlin emerges which cannot but include this rapprochement to National Socialist ideology. An appendix gives hitherto unedited letters, including three to »Reichsminister« Joseph Goebbels.

DIE WELT ALS HORIZONT – VISION, ILLUSION UND IRRITATION CHRISTLICHER MISSION

von Christoffer H. Grundmann

Vor nunmehr neunzig Jahren, im Januar 1906, bekannte sich Ernst Troeltsch, damals als Vorsitzender des Heidelberger Zweigvereins engagiertes Mitglied im Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein, zu seinen erfahrungsgemäßen Schwierigkeiten im Gespräch mit Gebildeten über Mission. »Von Mission zu sprechen«, so schrieb er damals in der »Christlichen Welt«, »gehört ... zu den undankbarsten und unpopulärsten Aufgaben, wenn man sich an solche Kreise wendet. Der Gebildete im gewöhnlichen Sinne des Wortes ... weiß nichts von Mission; er will von ihr nichts wissen. Auch wenn er sich im allgemeinen für die Aufgaben und Fragen des religiösen Lebens interessiert, so ist ihm doch dabei die Mission das Gleichgültigste und Fraglichste.«¹

In seiner Analyse dieses Phänomens, das er in Deutschland im Vergleich mit dem Missionsleben in England und Nordamerika als besonders stark ausgeprägt empfand, stieß Troeltsch auf dreierlei Ursachen: erstens die Krisis des religiösen Lebens im eigenen Lande, zweitens die aus dem religiösen Individualismus in Verbindung mit der Forderung nach Toleranz entspringenden Bedenken, die die Achtung der persönlichen Gewissensfreiheit anderer gebietet, und drittens die religionsgeschichtliche – und damit relativierende – Einsicht in die Bedingtheit der je eigenen Glaubensüberzeugung, die, weil sie eben nur eine von verschiedenen Möglichkeiten konkretisiert, nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann. Diese Analyse hat bis heute nichts an Aktualität eingebüßt. Nach wie vor tut man sich schwer mit der Mission in akademischen Kreisen. Wer sich hier des Themas annimmt riskiert außer seinem intellektuellen

¹ E. TROELTSCH, »Die Mission in der modernen Welt«, in: *Die Christliche Welt – Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände*, hg. v. M. RADE, 20 (1906) Nr. 1, Sp. 8–12 (Die Schwierigkeiten); ebd., Nr. 2, Sp. 26–28 (Die Pflicht); ebd., Nr. 3, Sp. 56–59 (Sinn und Geist der Mission in der modernen Welt). In überarbeiteter Form, dabei die Kritik von G. Warneck in der *Allgemeinen Missions-Zeitschrift* 34 (1907) 3–15, 49–61, 105–122, und 35 (1908) 49–61 und 109–126 berücksichtigend, publizierte TROELTSCH diesen Aufsatz im zweiten Band von: *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1913, 779–804, 782, nach dem hier zitiert wird.

Das Kapitel über Ernst Troeltschs aktive Beteiligung an der Mission ist trotz der großen Biographie von H.G. DRESCHER, *Ernst Troeltsch – Leben und Werk*, Göttingen 1991, bis jetzt noch nicht geschrieben worden. Drescher erwähnt diese Tätigkeit mit keinem Wort, obwohl der Beitrag Frucht eines Vortrages »in der Universitäts-Aula (sc. zu Heidelberg) zum Besten des Allg. Ev.-Prot. Missionsvereins« (E. TROELTSCH, »Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum«, in: *Zeitschrift für Missionkunde und Religionswissenschaft* 22 (1907) 129f) gehalten worden war und eine längere Diskussion auslöste. Ansätze für eine Diskussion finden sich aber bei H.-W. GENSCHEN, »Theologische Wandlungen der Ostasien-Mission in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts«, in: *Spuren ..., Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ostasien-Mission*, hg. v. F. HAHN, in Verbindung mit A. BÄNZIGER und W. GLÜER, Stuttgart 1984, 19–37, bes. 25ff.

auch sein persönliches Ansehen. Man erscheint nicht nur als anachronistischer Apologet einer obsolet gewordenen Sache, sondern verfällt auch dem Verdacht der impliziten Rechtfertigung von Unsäglichkeiten namens des Christentums an Menschen, Völkern und Landstrichen in überseeischen Ländern. Vor dem Hintergrund des postmodernistischen Verständnisses von Differenz und entschiedenem, bewußten Pluralismus, so wie ihn z.B. Jean-François Lyotard und Wolfgang Iser uns sehen gelehrt haben, sieht man sich, wenn man Ende des zwanzigsten Jahrhunderts ernsthaft Mission zu thematisieren versucht, zudem noch mit dem Vorwurf konfrontiert, dadurch wieder auf Uniformität zielende Machtgelüste in sublimierender Weise zu kultivieren.²

Solche Bedenken, wenn sie denn keiner bössartigen Polemik entsprungen sind, sind im allgemeinen Ausdruck intellektueller Verlegenheit. Doch das Unbehagen am Thema Mission, wenn es denn erst einmal wahrgenommen und sich eingestanden ist, sollte die »Gebildeten unter ihren Verächtern« und diejenigen unter ihren Verfechtern dazu nötigen, wieder in ein engagiertes Gespräch über die Sache selbst einzutreten; wieder einzutreten deshalb, weil Troeltsch in seinem bereits erwähnten Aufsatz ebenfalls kundig daran erinnerte, daß »ein Leibniz« vergeblich »die Deutschen gemahnt« habe, »an der Erschließung der Welt durch Teilnahme an der Mission sich zu beteiligen.«³

Erschließung – nicht Eroberung – der Welt durch Teilnahme an der Mission! Das ist eine manch aufgeklärten, gebildeten Zeitgenossen auch unserer Tage vielleicht überraschende These. Doch für Leibniz, der ebenfalls sehr wohl darum wußte, wie schwierig es ist, mit Gebildeten über Mission zu sprechen,⁴ für Leibniz als einen der profiliertesten Vertreter der deutschen Aufklärung, stand trotz derartiger Fehlererlebnisse die Erkenntnis unumstößlich fest: die Sache der Mission ist keine bloß marginale, sondern eine zentrale Angelegenheit gerade auch für die Gebildeten; nicht zuletzt sollte die von ihm initiierte »Societät der Wissenschaften zu Berlin« der »propagatio fidei per scientias« und »zur Beförderung der Ehre Gottes« dienen, wie er in seinen verschiedenen diesbezüglichen Entwürfen und Eingaben an die preußische Regierung zu betonen nicht müde wurde.⁵

Diese problemhistorische Rückblende sollte Anliegen und These der folgenden Ausführungen veranschaulichen helfen. In der Überzeugung, daß auch die theologische Reflexion eine nicht unwesentliche Form der Teilnahme an der Mission darstellen kann, soll es auf diesem Wege unternommen werden, die schon von Leibniz behauptete

² Vgl. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Das postmoderne Wissen*, hg. v. P. ENGELMANN, Graz-Wien 1986. Zur Diskussion um den Post-Modernismus vgl. W. ISENER, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 1988; DERS. (Hg.), *Wege aus der Moderne – Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988; P. KOSLOWSKI/R. SPAEMANN / R. LÖW (Hg.), *Moderne oder Postmoderne?*, Heidelberg 1986. Für eine typisch postmoderne Interpretation von Religion vgl. N. LUHMANN, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt 1992, 1994; DERS., *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992.

³ E. TROELTSCH, *Die Mission in der modernen Welt*, 785. Vgl. auch Ch.D. ZANGGER, *Welt und Konversation – Die theologische Begründung der Mission bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Zürich 1973.

⁴ In einem Brief an A.H. Francke vom 7. August 1697 bemerkte er diesbezüglich: »Und was das Betrübliehste ist, bei den Protestanten wird oft nicht nur das die Gegenwart Fördernde unterlassen, sondern auch noch verlacht und gehindert, so daß man kaum über derartige Dinge mit anderen in Gedankenaustausch zu treten wagt.« Der Brief wird zitiert bei F.R. MERKEL, *G.W. von Leibniz und die China-Mission*, Leipzig 1920, 164. Vollständig ist der lateinische Brief abgedruckt ebd., Anhang I, 215–218.

⁵ Ebd., 73 u. 79.

Welterschließungsfunktion der Mission zu überdenken. Dabei sind in einem ersten Hauptteil die Hintergründe und Bedeutungsebenen der Vision von der »Welt als Horizont« christlicher Mission zu skizzieren und gleichsam bis auf das Urgestein schichtweise abzutragen (I). In einem zweiten, weniger umfangreichen Hauptteil wird in gegenläufiger Bewegung die Umsetzung des von Christus seiner Jüngerschaft gegebenen Sendungsauftrages in alle Welt im Lichte der Geschichte ihrer Mission kritisch darzustellen sein, erwies es sich doch faktisch oft als eine Illusion, daß die Welt tatsächlich der Horizont der Mission war (II). In einem abschließenden dritten Teil soll dann aufgezeigt werden, daß die unweigerlich zu Irritationen führenden Auseinandersetzungen mit der »Welt« für die Verkündigung des Evangeliums konstitutiv sind, da sich nur so das Evangelium als Evangelium und die Welt als Welt erschließt (III). Dies alles geschieht zugleich in der Absicht, damit eine neue Plattform für den innerchristlichen und interdisziplinären Diskurs über die Sache der Mission zu gewinnen.

I. Hintergründe und Bedeutungsebenen der die christliche Mission beflügelnden Vision von der Welt als Horizont

Im missions- und ökumenewissenschaftlichen Kontext von der »Welt als Horizont« zu sprechen ist nicht neu. Unter diesem Thema stand im Mai 1965 die Utrechter Abschiedsvorlesung von Johannes Christiaan Hoekendijk (1912–1975), jenem anregenden, viel umstrittenen und oft mißverstandenen niederländischen Ökumenikers, dessen Theologie sich durch den Mut zu einem radikalen Umdenken herkömmlicher Konzepte von Kirche und Mission auszeichnete.⁶ Hoekendijk charakterisierte mit dieser Formulierung den, wie er es nannte, »Ökumenismus neuesten Stils«, der in Gestalt gelebter Präsenz »in Perspektive auf die Welt und in einem Dialog mit ihr« zum Ausdruck komme.⁷ Gleichzeitig war er dabei um Abgrenzung von der geläufigen Terminologie bemüht; denn »... Ausdrücke wie ›Evangelisation‹, ›Zeugnis‹ oder ›Mission‹ haben offenbar so viel nicht-authentischen Mehrwert erhalten, daß sie unmöglich noch weiterhin als unsere Schlagworte dienen können. ... Um dieselben Intentionen wieder authentisch verwirklichen zu können, tritt an die Stelle dieser Termini ein viel neutraleres Wort: ›Präsenz‹, das ist: engagiert, einbezogen sein in die konkreten Strukturen unserer Welt, Gottes Welt, um da, redend oder schweigend, zur Humanisierung des Lebens beizutragen und so Christus zu re-präsentieren.«⁸

Hoekendijks leidenschaftliches Plädoyer für die bedingungslose »Welt«-Offenheit gelebten Glaubens, in dem er sich sachlich mit Dietrich Bonhoeffer verbunden wußte,⁹ gewinnt

⁶ Vgl. B. HOEDEMAEKER, »Hoekendijk's American Years«, in: *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 1 (1977) 7–11; DERS.: »The Legacy of J.C. Hoekendijk«, in: Ebd., Vol. 19 (1995) 166–170. Die Vorlesung selbst ist abgedruckt in: *Evangelische Theologie* 25 (1965) 467–484.

⁷ J.C. HOEKENDIJK, »Die Welt als Horizont«, in: *Evangelische Theologie* 25 (1965) 467–484, 479f.

⁸ Ebd., 480.

⁹ »Hier (sc. im neuesten Ökumenismus und der entsprechenden Weise, Theologie zu treiben) geht es ... um eine andere, und zwar um die ›originelle‹ Ökumenizität: die Welt wird bedingungslos als Horizont genommen.« (ebd., 481;

seine eigentliche Tiefenschärfe erst im Lichte des seit der Weltmissionskonferenz von Tambaram (1938) protegierten ekklesiozentristischen Missionsverständnisses,¹⁰ demzufolge die Kirche Mission »treibt«, damit Kirche werde. Nach Hoekendijk kann das aber gerade nicht das Ziel der Mission sein. Nicht Kirchwerdung der Welt, sondern Konfrontation der Welt mit dem Anspruch des Reiches Gottes ist das Ziel aller Mission.¹¹

Eine derart unmittelbare und direkte Interaktion von »Reich Gottes« und »Welt« stellte die historisch gewachsene Selbstverständlichkeit, mit der sich die Kirche als »Heilsmittlerin« zwischen das »Reich« und die »Welt« geschoben hatte, grundsätzlich in Frage und stieß, wie zu erwarten, auf vehemente Ablehnung, bis hin zum Vorwurf der Absurdität.¹² Die Definition der Mission als »Konfrontation der Welt mit dem Anspruch des Reiches« hingegen, in der sich Hoekendijk als treuer Erbe der dialektischen Theologie zu erkennen gibt, stimulierte die missionstheologische Diskussion nachhaltig, was seinen deutlichsten Ausdruck in der seit der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) gebräuchlich werdenden Formulierung: »Die Welt setzt die Tagesordnung!« fand.¹³ Die Orientierung an der »Welt« stellte jetzt nicht länger mehr eine nur beliebige Option für das christliche Zeugnis dar. Ihre Belange und Nöte wie Hunger, Armut, Unterdrückung und Ungerechtigkeit wurden als Aktions- und Verifikationsfeld des Glaubens erkannt. Hier, in dieser »Welt« lagen die eigentlichen Herausforderungen für ein dem Evangelium gemäßes Leben. Die Kirche sei die »Avantgarde der neuen Menschheit« und habe die Aufgabe »in harter politischer Aktion an den Fronten ..., wo für die Menschwerdung der Menschen gestritten wird« und dort, wo es um die »Humanisierung menschenunwürdiger Strukturen« geht, das »Evangelium nicht-religiös« zu »interpretieren«.¹⁴ Die Welt galt als der hermeneutische Ort, an dem die konkrete Relevanz des Evangeliums sich zu erweisen habe und an dem es vernehmbar auszulegen und verstehbar zu explizieren sei; eine Erkenntnis, die wenig später, provoziert durch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, im Apostolischen Schreiben »Evangelii nuntiandi« von 1975 auch Eingang in die offizielle Lehre der Katholischen Kirche fand.

vgl. auch DERS.: *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart–Berlin 1964, passim) Eine Bezugnahme auf D. Bonhoeffer findet sich z.B. in: *Die Welt als Horizont*, 481 u.ö.

¹⁰ Vgl. W. GÜNTHER, *Von Edinburgh nach Mexico City – Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen*, Stuttgart 1970, bes. 79ff.

¹¹ »Eine Kirche, die weiß, daß sie eine Funktion des Apostolats ist und daß ihr Existenzgrund deshalb die Verkündigung des Reiches an die Ökumene ist, »treibt« keine Mission, sondern sie wird selbst zur Mission, zum lebendigen Griff Gottes nach der Welt.« J.Ch. HOEKENDIJK, »Mission und Ökumene«, in: *Evangelisches Missions-Magazin*, Basel–Stuttgart 95 (1951) 154. Analog wurde katholischerseits bald darauf postuliert, den Begriff »Mission« doch als »Oberbegriff« für »das gesamte kirchliche Engagement für den Menschen und die ganze Welt« zu verwenden; vgl. J. SCHMITZ, *Das Ende der Exportreligion – Perspektiven für eine künftige Mission*, Düsseldorf, 1971, 11.

¹² Vgl. dazu B. HOEDEMAEKER, *The legacy of J.C. Hoekendijk*, 166, 169f. Kein geringerer als David Bosch bezeichnete Hoekendijks missionstheologischen Ansatz neben dem von Aring und Rüttli als »a view that leads to absurdity«, weil es unmöglich sei »to talk about the church's involvement in the world if its very right to exist is disputed a priori« (*Transforming Mission*, Maryknoll, NY, 1991, 385).

¹³ Diese Formulierung, die auf W. Hollenweger zurückgeht, tauchte zum ersten Mal in dem Bericht »The Church for Others« / »Kirche für Andere«, Genf 1967 auf und floß von dort in die Dokumente von Uppsala; vgl. außerdem: W. SIMPFENDÖRFER (Hg.), *Die Gemeinde vor der Tagesordnung der Welt – Dokumente und Entwürfe*, Stuttgart 1968.

¹⁴ J.C. HOEKENDIJK, *Die Welt als Horizont*, 481.

Mit einiger Berechtigung kann daher gesagt werden, daß das Bekenntnis zum Welthorizont Mitte der siebziger Jahre missionstheologisches Allgemeingut geworden war, ein allerdings heftig umstrittenes. Es kam darüber zu heftigen Kontroversen und im Protestantismus zu dem schmerzlichen Schisma zwischen »Evangelikalen« und »Ökumenikern«. Denn diejenigen, die um den Verlust des kirchlich-christlichen, insbesondere des biblischen Propriums bangten, betonten, daß »Mission« die Verkündigung der biblischen Heilstatsachen und die Bekehrung der Menschen zu Gott meine. Für die »Humanisierung der Welt« gäbe es kein Schriftmandat, weshalb den avantgardistischen, »ökumenischen« Missionstheologen unbiblische Hybris vorgeworfen wurde. Deren Engagement für ein nüchternes, vorbehaltloses Wahrnehmen der Mißstände der Welt, bei deren Analyse sie auch dezidiert antichristliche Weltdeutungen mit berücksichtigten, wurde als (Krypto-)Marxismus gebrandmarkt.¹⁵

Auf diese Kontroverse kann im hier zu behandelnden Kontext nicht näher eingegangen werden. Es dürfte aber hinreichend deutlich geworden sein, daß das Postulat, »die Welt als Horizont« wirklich ernst zu nehmen, so harmlos und selbstverständlich offenbar doch wohl nicht ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Konflikte mit dem kirchlichen wie missionarischen Establishment und unkritischen Missionsfreunden sind quasi vorprogrammiert.

Erstaunlich ist dabei weniger die Tatsache an sich, sind doch Konflikte, trotz der mit ihnen einhergehenden emotionalen Belastungen, nicht schon von vornherein destruktiv. Der sich in ihnen anmeldende Widerspruch kann, sofern er sachlich gerechtfertigt ist, zur kritischen Neubesinnung auf die Sache selbst und gegebenenfalls zu einer notwendigen Korrektur führen. Erstaunlich ist vielmehr die große Unruhe, die der leidenschaftlich geforderte Umdenkungs- und Umstrukturierungsprozeß auf die Welt hin in Theologie, Kirchen und Missionskreisen hervorrief. Offensichtlich war ein wunder Punkt getroffen. Sollten, so könnte man argwöhnen, vielleicht diejenigen, die eigens um der Verkündigung des Evangeliums willen in die Welt hinausgezogen waren, die Welt dabei aus den Augen verloren haben?

Ganz abwegig ist diese Rückfrage nicht, zieht man in Betracht, daß die die Missionsarbeit des zwanzigsten Jahrhunderts lange beflügelnde Losung des Christlichen Studentenveltbundes lautete: »Die Evangelisierung der Welt in dieser Generation!« Oft fälschlicherweise John Mott, dem Begründer und ersten Vorsitzenden des Weltbundes zugeschrieben, wurzelt dieses Motto tief im 19. Jahrhundert, dem nach Kenneth Scott Latourette sogenannten »großen Jahrhundert« der Mission, in dem dem Christentum die »größte geographische Ausbreitung überhaupt«¹⁶ gelang. Es waren die nach Hawaii gesandten Missionare des American Board of Commissioners for Foreign Missions, die 1842 mit den Worten: »The Evangelization of the World in this Generation!« ihre Landsleute zur aktiven

¹⁵ Vgl. zu diesem Konflikt z.B. P. BEYERHAUS, *Humanisierung – einzige Hoffnung der Welt?*, Bad Salzungen 1969; DERS., »Die gegenwärtige Spannung zwischen ökumenischem und evangelikalem Missionsverständnis«, in: *Ökumenische Erneuerung in der Mission*, hg. v. H. STIRNIMANN, Freiburg, Schweiz, 1970, 25–44.

¹⁶ KENNETH SCOTT LATOURETTE, *Die Geschichte und Ausbreitung des Christentums*, Göttingen 1956, 120ff, 120.

Beteiligung an der Mission aufriefen und ihnen dieses Anliegen dringlich machten.¹⁷ Die sie beseligende Vision war geographisch-territorial und philanthropisch-kulturoptimistisch. Sie war nicht imperialistisch, denn dazu waren ihre Vertreter viel zu sehr Kinder des Second Great Awakening, der nordamerikanischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts (ca. 1790–1850). Ihr Hauptanliegen war eben nicht Machtgewinn, sondern die »disinterested benevolence«, also die »Uneigennützigkeit um des Heils anderer willen« als Ausdruck persönlicher Heiligung, eine Haltung, die sie durch den Einsatz ihres Lebens zu beglaubigen bereit waren. Theologisch wurde diese Haltung als »imitatio amoris Dei« durch den Hinweis auf die Hingabe des Sohnes Gottes zum Heil der Welt gerechtfertigt.¹⁸ Darin lag die tiefe Ernsthaftigkeit dieses Bemühens.

Doch diese Ernsthaftigkeit war durch die naive Weise, mit der man sich ein Gott wohlgefälliges Leben nur gemäß den eigenen ethisch-moralischen Grundsätzen und Wertvorstellungen zu denken vermochte, höchst gefährdet und für mancherlei säkulare, expansionistische Sendungsideale wie den Kolonialismus, den Nationalismus und den naturwissenschaftlich-rationalen Entdeckungseifer äußerst anfällig.¹⁹ Darin liegt die Tragik dieses großen Missionsjahrhunderts, die durch den missionarischen Protest z.B. in der Sklavenfrage oder beim Opiumhandel nur wenig gemildert wird.

Dennoch: auch der Konflikt von Missionaren mit den menschenverachtenden Praktiken ihrer eigenen Landsleute in Übersee hat eine eigene Tradition und ist älteren Ursprungs. So war z.B. der Schutz der Einheimischen vor den fremden Ausbeutern aus Europa eines der erklärten Ziele, die die Jesuiten mit der Gründung der Reduktionen im 17./18. Jahrhundert in ihren lateinamerikanischen Missionen beabsichtigten, ein Anliegen für das sich schon Bartholomé de Las Casas (1484/85–1566) zur Zeit der spanischen und portugiesischen Patronatsmission am Beginn der Neuzeit engagiert eingesetzt hatte. Daß man zu jener Zeit überhaupt mit den Weltentdeckern mitzog, war durch die Bulle »Inter caetera divinae« vom 4.5.1493 geboten, mit der Papst Alexander VI. ja nicht nur die »divisio mundi«, die Aufteilung der damals erst in das Blickfeld der Europäer tretenden nichtchristlichen Welt längs einer Linie westlich der Azoren unter Spanien und Portugal besiegelte, sondern diesen Kolonialmächten auch die Christianisierung der neuen Hoheitsgebiete zur Pflicht machte. Weil damals die Welt nur als christliche Welt, als orbis christianus zu denken war, mußten auch ihre neuentdeckten Gebiete durch entsprechende Anstrengungen christianisiert werden. In diesem Kontext etablierte sich überhaupt erst der Begriff »Mission« als solcher. Aus den »Glaubensboten« wurden folglich »Missionare«, d.h.

¹⁷ Vgl. C. IRVINE, »Notes on the origin of the watchword: 'The Evangelization of the World in this Generation'«, in: *Bulletin of the Scottish Institute of Missionary Studies*, No. 3–4, 1985–1987, Edinburgh 1987, 7–9.

¹⁸ In seiner »Inquiry into the Nature of true Holiness« (1773), einer der vorbereitenden Programmschriften des Second Great Awakening, schrieb Samuel Hopkins: »If we love one another with that love which God exercised and manifested in giving his Son to die for us, we by this are conformed to God, his image is in us, and his love, which is his holiness, is complete and perfect in us. ... [T]he holiness of men consists in imitating this benevolent love.« (*The Works of Samuel Hopkins*, Bd. III, Boston 1854, 40f; Reprint 1987).

¹⁹ Vgl. K. HAMMER, *Weltmission und Kolonialismus – Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978.

von christlich sich verstehenden Herrschern rechtmäßig beauftragte Verkündiger des Evangeliums.²⁰

Das für dieses Missionsverständnis alles entscheidende orbis christianus-Denken hatte nun seinerseits eine lange Tradition, die in ihren Anfängen auf das 4. Jahrhundert zurückgeht, als das Christentum im Toleranzedikt von Mailand 313 als offizielle Religion anerkannt wurde. Der bis dahin nicht geduldeten und verfolgten Kirche stand mit einem Mal die Welt, genauer: der orbis romanus, offen, offen für die Ausbreitung, aber auch offen für die eigene Machtentfaltung. Im Laufe der Zeit wurde aus dem orbis romanus der orbis christianus, der jenen um mehr als ein Jahrtausend überdauerte und der auf der Ebstorfer Weltkarte einst so sinnenfällig dargestellt worden ist.²¹ Die Kirche wurde »Weltkirche«, und richtete sich im Osten wie im Westen in dieser, vom heutigen Standpunkt aus betrachtet verhältnismäßig begrenzten Welt des Mittelmeerraumes und Euro-Asiens häuslich ein.

Unter Berufung auf Augustin war man der Meinung, daß in diesem Welt- und Gesichtskreis der Auftrag zur Mission im wesentlichen erfüllt sei. »Alle Welt«, spricht: der orbis romanus, habe das Evangelium vernommen, und, so später dann Thomas v. Aquin (De veritate XIV,11, ad 1), wenn irgendwo ein Mensch »in einer entlegenen Wüste oder in einem undurchdringlichen Urwald« vom Evangelium noch nicht erreicht worden sei, »werde Gott ihm eine Privatoffenbarung zuteil werden lassen oder ihm einen Boten senden.«²² In der Praxis sah das freilich anders aus: Natürlich hatte man an den Rändern des Reiches wie in Kleinasien, Nordafrika und Süd-Spanien Berührungen mit den »Ungläubigen« und »Gottesverächtern«, mit Juden und seit dem 7. Jahrhundert auch mit Muslimen gehabt, gegen die man bekanntlich im apokalyptisch gefärbten Hochmittelalter aus wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen heraus die religiös motivierten unseligen Kreuzzüge führte.

Doch auch das orbis christianus-Denken ruhte auf einer noch früheren, noch tiefer liegenden Schicht, nämlich den ur- und frühchristlichen Zeugnissen, wie sie namentlich im paulinischen und synoptischen Schriftgut vorliegen. Theologisch wie persönlich war Paulus der große Visionär der Durchdringung der Oikoumene (οἰκουμένη) mit dem Evangelium (vgl. Röm 1,16ff; 15,18ff). Die Oikoumene, der hellenistische Kulturkreis also, war der Horizont, den die Verkündigung des Evangeliums nicht aus den Augen verlieren dürfe, eine Vision, die allerdings schon damals nicht einhellig geteilt wurde. Um sie wurde auf dem Apostelkonvent in Jerusalem von 43/44 (vgl. Gal 2,1–10; Apg 15) ernsthaft gerungen; denn es war gar nicht ausgemacht, daß die Botschaft von Gottes Gegenwart in der Welt

²⁰ Vgl. J. GLAZIK, »Der Beginn der neuzeitlichen Mission auf seinem zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrund«, in: *Warum Mission?, Kirche und Religionen*, St. Ottilien 1984, 11–25.

²¹ Vgl. dazu: *Atlas von 25 Tafeln im Lichtdruck zur »Ebstorfer Weltkarte«* – Im Auftrag des Historischen Vereins für Niedersachsen mit Unterstützung des königl. Preuß. Ministeriums der geistlichen, Unterrichts- und Med. Angelegenheiten und der Wedekindschen Preisstiftung zu Göttingen, hg. v. E. SOMMERBRODT, Hannover 1891; W. ROSIEN, *Die Ebstorfer Weltkarte*, Hannover 1952; A. WOLF, »Die Ebstorfer Weltkarte als Denkmal eines mittelalterlichen Welt- und Geschichtsbildes«, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, hg. v. K.D. ERDMANN / F. MESSERSCHMID, 8 (1957) 204–215; O. STOLLT, »Eine Weltchronik im Bild – Die Ebstorfer Weltkarte«, in: *Westermanns Monatshefte*, August 1955, 55–60.

²² Vgl. J. GLAZIK, *Der Beginn der neuzeitlichen Mission auf seinem zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrund*, 12.

allen Menschen, nämlich nicht nur den Juden, sondern auch den Griechen und Heiden gelte. Jesus hatte selbst seine Verkündigung der mit ihm und seinem Wirken anbrechenden eschatologischen Gottesherrschaft, der »Königsherrschaft Gottes« (Basileia tou theou / βασιλεία τοῦ θεοῦ) bzw. der »Herrschaft der Himmel« (toon ouranoon / τῶν οὐρανῶν), auf Israel ausgerichtet und darauf begrenzt wissen wollen. Das zeigt z.B. die Episode mit der Abweisung der Kanaaniterin aus Mt 15,21–28 unter dem Hinweis, daß er nur zu den Kindern Israels gesandt sei (24).²³ Auch seine Jünger hielt er dazu an, nicht zu den Heiden oder in die Städte der Samaritaner zu gehen, sondern »zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel« (Mt 10,5bf), eine Mahnung, die ihr scharfes Profil vor dem Weheruf über die proselytisierenden Pharisäer erhält, welche, um einen einzigen Judengenossen zu gewinnen, Meer und Länder durchziehen, um aus ihm dann »ein Kind der Gehenna« zu machen (Mt 23,15a).

Aber die damals auf dem Jerusalemer Konvent getroffene Entscheidung zugunsten der Weltdimension des christlichen Zeugnisses, konnte sich ebenfalls auf Jesus berufen. Denn er hatte andererseits seine Jünger zugleich zu Mitarbeitern an seinem Werk der Verkündigung der Gottesherrschaft bestellt, wie den synoptischen Aussendungsreden zu entnehmen ist.²⁴ Zudem hatte Jesus immer wieder erfahren müssen, daß er durch die Wirkung seiner Predigt ständig zur Überschreitung der eigenen ethnischen, geographischen und ethologischen Grenzen genötigt wurde. Seine Botschaft sprengte die von der etablierten Religion sorgsam gezogenen Grenzen: sie zog Samaritaner und Römer, Zöllner und Sünder an und wies mit einer eigenen Dynamik, die Markus mit dem Konstrukt des »Messiasgeheimnisses« zu bändigen versuchte, stets über seinen eng begrenzten historisch-geographischen Wirkungskreis hinaus. Doch erst vom Osterereignis her konnte diese Dynamik in ihrer vollen Tragweite erfaßt werden, weshalb der Auftrag zur Weltmission nur durch den Erhöhten gegeben werden konnte. Darin liegt die sachliche Berechtigung des erst verhältnismäßig späten, in seinen Formulierungen wohl aus dem hellenistischen Judentum stammenden Sendungs- und Taufauftrags am Ende des Matthäus-Evangeliums (28,18–20).²⁵ Dieser ist eben nicht Ausdruck einer Welteroberungsmaxime, sondern Mandat, die universale Dimension von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zu explizieren. Kreuz und Auferstehung Christi sind der »Welt« und aller »Kreatur« durch die christliche Gemeinde zu bezeugen. Dem grundsätzlich-prinzipiellen Verständnis dieses Ereignisses entspricht die universale Dimension des Auftrags an »alle Völker« (panta ta ethnee / πάντα τὰ ἔθνη) bzw. nach dem erweiterten Markus-Schluß 16,15 an »alle Kreatur« (kerygmate to euangelion paasee tee ktisei / κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ

²³ Zu den exegetischen Fragen vgl. F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1963.

²⁴ Vgl. Mk 6,7–11; Lk 9,1–5; Mk 10,1–12, Mt 9,37f; 10,5–16.

²⁵ Dafür sprechen das dem Inthronisationsschema entnommene Erhöhungsmotiv »mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden« (18b) sowie die triadische Taufformel (19). Auch ist die Perspektive dieses Sendungswortes der Intention des historischen Jesu entgegengesetzt, denn es spricht von »allen Völkern« (panta ta ethnee / πάντα τὰ ἔθνη), und im erweiterten Markus-Schluß 16,15 heißt es sogar expressis verbis »in alle Welt« (poreuontes eis ton kosmon hapanta / πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα) und, daß die Verkündigung sich an »alle Kreatur« (kerygmate to euangelion paasee tee ktisei / κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει) zu richten habe. Vgl. F. HAHN, »Der Sendungsauftrag des Auferstandenen. Matthäus 28,16–20«, in: *Fides pro mundi vita – FS für H.W. Gensichen zum 65. Geburtstag*, hg. von Th. SUNDERMEIER, Gütersloh 1980, 28–43.

κρίσει). Die universale Bedeutung von Kreuz und Auferstehung für die ganze Welt und alle Menschen ist die eigentliche Quelle und der tiefste Grund der Rede von der Welt als Horizont der Mission.

Wie aber wurde die Christenheit diesem Auftrag gerecht?

Das nötigt zu einer kurzen, kritischen Durchsicht wichtiger einzelner Missionsepochen hinsichtlich des sie jeweils leitenden Weltverständnisses.

II. Die faktische Illusion über den tatsächlichen Welthorizont der Mission

Der Begriff »Welt« impliziert eine vorgegebene oder gedachte letzte Einheit alles Seienden, einschließlich all dessen, was gewesen ist. Welt ist ein Totalitätsbegriff, der Raum und Zeit, Bios und Noos, physisches Vorhandensein und Geschichte umfaßt. Um sinnvoll über die »Welt« als Horizont sprechen zu können, sollte daher auch Auskunft darüber gegeben werden, inwiefern diese implizite Totalität tatsächlich gemeint ist.

Bereits bei Paulus ist festzustellen, daß seine Aussage in Röm 15, 19: »So habe ich von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien (das heutige Bosnien-Herzegowina!) das Evangelium von Christus voll ausgerichtet«, nicht im buchstäblichen Sinne zu verstehen ist, sondern nur im Sinne des *pars pro toto*. In den Worten A. v. Harnacks: »Die Ausdrucksweise des Paulus ... ist nur bei der Annahme verständlich, daß die Gewißheit des nahen Weltendes eine andere Art der Mission überhaupt nicht zuließ als die *der Durchquerung* der Welt. Zugrunde liegt der Gedanke, daß das Evangelium in der kurzen Spanne der gegenwärtigen Weltzeit überall verkündigt werden *muß*, daß aber die Durchquerung das einzig mögliche Mittel seiner Durchführung ist. Vorausgesetzt ist dabei, daß sich ... rechts und links ... der flammenden Linie das Feuer von selbst verbreiten wird.«²⁶

Zur Zeit der Alten Kirche waren christliche Gemeinden überwiegend in den Städten des Imperiums anzutreffen, während es in ländlichen Gebieten nur in manchen Provinzen, besonders Kleinasien, Fuß gefaßt hatte.²⁷ Von den Zentren der Städte und den zu Pilgerstätten gewordenen Märtyrer-Gräbern ausgehend, hatte es sich auf dem Wege einer allmählichen Durchdringung ausgebreitet. Die explizite Missionierung war selten, da durch restriktive Politik gehindert. Nachdem aber das Christentum anerkannt und privilegiert worden war, wurde die Sache des christlichen Glaubens zur offiziellen Angelegenheit, der sich die Kaiser anzunehmen hatten. Als Stellvertreter Christi hatten sie in ihrem nunmehr als Reich Christi verstandenen Herrschaftsgebiet für die Durchsetzung des christlichen Kultus und der christlichen Lebensformen Sorge zu tragen. Das gewann besonders im griechisch sprechenden Osten durch die faktische Präsenz eines Kaisertums Gewicht, denn

²⁶ A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, 80 (Hervorhebungen im Original).

²⁷ Vgl. ebd., 946ff, sowie die Karten 4–7 in: H. JEDIN / K.S. LATOURETTE / J. MARTIN (Hg.), *Atlas zur Kirchengeschichte*, Freiburg u.a. 1987.

der Basileus, der Kaiser, galt hier als »apostelgleich« (isapostolos / ἰσαπόστολος).²⁸ Im lateinischen Westen dagegen war die Verbindung zwischen Staatsmacht und kirchlicher Autorität aufgrund der Schwäche und dem schließlichen Verfall des dortigen Kaisertums, das erst unter den Karolingern im 8./9. Jahrhundert wieder erstarkte, nicht so ausgeprägt. Deswegen übernahm die Kirche im Papsttum diese Funktion, namentlich seit Ende des 6. Jahrhunderts in Gestalt Gregors des Großen (590–604).²⁹ Der Papst, der hier zum vicarius Christi wurde, hatte sich um die Christianisierung der seiner Jurisdiktion in Bistümern unterstellten Gebiete zu kümmern. Mission außerhalb des Reich-Horizontes kam zwar vor, wie in Irland, England, Nordost-Europa, sie geschah aber ganz im Blick auf die Ausweitung des christlich bestimmten kirchlichen Machtbereiches, d.h. durch Kloster- und Bistumsgründungen.

Die bei der dabei im christlichen Osten wie im Westen anzutreffenden gewaltsamen Durchsetzung dieser vornehmlich machtpolitisch motivierten Missions-Ziele, z.B. bei den Sachsen und Wenden, die leider immer noch zu oft mit dem Euphemismus »Bekehrung« gekennzeichnet werden, wird vor diesem Hintergrund zwar verständlich, rechtfertigt sie aber nicht. Die Erkenntnis, daß Mission keine Sache von Kreuzrittern ist, sondern von authentisch lebenden Christuszeugen, wuchs, wenn auch langsam und allmählich aber dennoch und trotz allem ebenfalls in diesem Umfeld heran. Breitere Akzeptanz zu finden gelang ihr erst im Gefolge der Erschütterungen durch die traumatisierenden Kreuzzüge, in denen die Ritterorden zum Zeitpunkt ihrer größten Machtentfaltung das praktische Ende der naiven Identifikation von Kaiser- und Kirchentum bzw. von Reich Gottes und weltlicher Herrschaft bewirkten. Denn nun war es offenkundig, daß weder Macht noch Gewalt, weder Zwang noch Schwert, weder Drohung noch Exekution angemessene Weisen christlicher Mission sein können, eine Erkenntnis, die trotz der bitteren Erfahrungen, aus denen sie hervorstach, leider immer wieder vergessen wurde und nach wie vor oft einfach nicht zur Kenntnis genommen wird. Der Zweck heiligt nicht die Mittel, schon gar nicht die der christlichen Mission.

Die im späteren Mittelalter in Reaktion auf die Kreuzzüge aufkommenden Mendikanten- bzw. Bettelorden, namentlich die der Franziskaner und Dominikaner, stellten mit ihrer gelebten Armut und ihrem intensiven Schriftstudien die bisherigen Maximen des orbis christianus-Denkens grundsätzlich in Frage. Durch Beispiel und Dialog wollten sie einsichtige Erkenntnis der Wahrheit wecken und zu einem bewußten Bekenntnis führen. Die Welt als Horizont zu entdecken hieß ihnen zufolge nicht, weltlich zu werden, sondern in einen am Evangelium orientierten Dialog mit ihr einzutreten. Das betraf auch die Welt jenseits der Grenzen des bisherigen orbis christianus. So überschritten sie, teils im Auftrag der Kurie, teils auf eigene Initiative hin in geistlich-diplomatischen Missionen ihren eigenen Horizont. Sie gingen nach Kleinasien,³⁰ auf die arabische Halbinsel und nach

²⁸ Vgl. H.M. BIEDERMANN, »Mission, Ostkirche«, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, Sp. 674–677.

²⁹ Vgl. G. Jenal, »Gregor I., der Große«, in: M. GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd.11: *Das Papsttum I*, Stuttgart u.a. 1985, 83–99.

³⁰ Z.B. Raimundus Martini, ca. 1284, und die Franziskaner.

Nord- und Nordost-Afrika, in die Gebiete um das Schwarze Meer, zu den Mongolen³¹ und nach Peking.³² Als dann Ende des 15. Jahrhunderts die Neue Welt und die tatsächlichen Enden der Erde in den kirchlichen Gesichtskreis traten, waren es vor allem die Jesuiten, die die Missionsarbeit in Asien (Indien, China, Japan) und Lateinamerika in bis dahin ungeahnter Weise intensivierten und profilierten. Auch wandten sie sich dem gewissenhaften Studium der gleichzeitig aufkommenden neuen Wissenschaften zu, durch deren vorzügliche Beherrschung sie z.B. zu gesuchten Ratgebern am chinesischen Kaiserhof wurden und auf diesem Wege das 1692 von Kaiser Kanghi gewährte Toleranzedikt erwirkten.

Mit dem Aufkommen der Neuzeit wird die Welt wesentlich als »Welt der Natur«, als »Kosmos« verstanden, deren Horizont durch die seit dem 17. Jahrhundert in Gebrauch kommenden Fernrohre und Mikroskope in schwindelerregende Weiten und unendliche Tiefen entgrenzt wurde. Die Einheit des bislang gemeinsam gehegten Weltbegriffes löste sich dabei allerdings auf. Parallel zur Zunahme des Weltwissens verengte sich der Horizont des Weltbewußtseins auf die Ratio (R. Descartes; 1596–1610) und der der Weltausdehnung auf das Seelenheil. Das ist z.B. am Geschick der Leibnizschen Missionsgedanken geradezu klassisch zu studieren; denn sein durch die jesuitische Chinamission inspiriertes Programm der »*propagatio fidei per scientias*« stieß eigentlich nur im pietistisch geprägten Halle bei A.H. Francke auf ein hörbares Echo. Doch der verhältnismäßig weltoffene Hallesche Pietismus, der sich in der Auseinandersetzung mit der rational-systematisch argumentierenden lutherischen Orthodoxie profiliert hatte, war verständlicherweise mehr an Herzens- als an Geistesbekehrung interessiert. Einer seiner berühmten Zöglinge, Nikolaus Graf v. Zinzendorf, konnte deswegen das Ziel der Mission in seiner von Rokokofrömmigkeit geprägten Sprache mit dem Satz umschreiben: »Seelen für das Lamm zu werben.« Aus diesen Worten spricht nicht primär eine vielleicht skurril anmutende Frömmigkeit, sondern ein missionstheologisches Programm. Eine innige Jesusfrömmigkeit und die erklärte Absicht, Menschen zur Erkenntnis von dem in den biblischen Schriften bekundeten Heilswillen Gottes in Jesus Christus zu führen und damit zur Abkehr von einem diesem Heilswillen zuwiderlaufenden Leben zu bewegen, also zu Umkehr und Bekehrung, sind seitdem die in mancherlei Spielarten bis heute typischen Kennzeichen vieler pietistischer wie evangelikaler missionarischer Initiativen. Für sie ist die Welt nur insofern Horizont, als sie den Lebensraum der verlorenen Menschheit darstellt.

Hier setzte Hoekendijks provozierende Kritik an, und hier traf sie tatsächlich einen wunden Punkt. Wie sehr die Mission auch in nicht-pietistisch-evangelikalen Zirkeln bis weit in das 20. Jahrhundert hinein unter derartiger Weltvergessenheit litt, das belegt die wichtige Studie von M. Linz: *Anwalt der Welt*.³³ In seiner Untersuchung von 250 deutschsprachigen Predigten zur Mission über vier klassische Missionstexte aus der Zeit von 1900 bis 1962 kommt Linz zu dem Ergebnis, daß »auch die sogenannte Missions-

³¹ Z.B. Johannes de Plano Carpini OFM, gest. 1252. Aber auch ein Dominikaner, Andreas v. Longjumeau OP, gest. nach 1270, arbeitete nachweislich unter den Mongolen.

³² Vgl. H. WOLTER, »Das Missionswerk der Kirche«, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. v. H. JEDIN, Bd. III, 2, Freiburg–Basel–Wien 1968, 273ff.

³³ M. LINZ, *Anwalt der Welt – Zur Theologie der Mission*, Stuttgart–Berlin 1964.

predigt, von Ausnahmen abgesehen, nur eine Dimension der Welt erkannt« hat, »die geographische. Sofern die Welt nicht als Gegenbegriff zum Reich Gottes verstanden wurde, war sie ein geographischer Begriff. ›Welt‹ – das sind die noch nicht von der Botschaft erreichten Menschen und Gebiete. ... Sosehr die Predigt für Mission sich geographisch auf die Welt einläßt, – zu einer Begegnung mit den weiten Bereichen und Möglichkeiten menschlichen, geschichtlichen Lebens kommt es auch in ihr kaum.«³⁴ Einer solchen Weltsicht bescheinigt er, m.E. völlig zu recht, »Atrophie«, also »Auszehrung«, »Schwund«, d.h. einen gravierenden Wirklichkeitsverlust.³⁵ Nicht die Welt, der Globus war der eigentliche Horizont; und wenn man die Liste der 700 von Barrett und Reapzome dokumentierten aktuellen Weltevangolisierungsstrategien studiert, dann wird schlagartig – und zugleich beklemmend – deutlich, daß nachwievor für viele der Globus das alles bestimmende Paradigma ist,³⁶ und das bedauerlicherweise gerade in jenen Kreisen, in denen eine oft so beeindruckende Hingabe für die Mission anzutreffen ist! Diese steht aber infolge ihrer atrophischen Horizontverengung in der latenten Gefahr, Opfer von Machtmißbrauch zu werden, wozu allerdings ihr häufig geistlich sich gebender aggressiv-militanter Sprachschatz geradezu einlädt.

Kein weltlich Ding ist vor Mißbrauch geschützt, wie redlich es sich auch geben mag; denn der Mißbrauch, theologisch gesprochen: die Sünde, ist die Signatur der Welt. Wer die Wahrnehmung der Welt auf ihre geographische Ausdehnung beschränkt, verfällt nicht nur der Illusion, daß das eigene Tun frei sei von Weltlichkeit, sondern übersieht auch, daß die Evangeliumsverkündigung kein nur verbales Geschehen ist und wesentlich in einem konkreten, dem Reich Gottes gemäßen Lebensvollzug besteht. Eine solche Selbsttäuschung zeitigt in theokratischen Strukturen und fundamentalistischen Bestrebungen verhängnisvolle Konsequenzen.

Erst der Rückbezug auf das Evangelium und die Orientierung am Wort Gottes aber erschließen die Welt als Welt, d.h. sie machen die Geschöpflichkeit der Welt genauso bewußt wie deren autonome Selbstherrlichkeit als den eigentlichen Grund für ihr Unheil. Es ist diese Ambiguität der Welt, die immer wieder zu Irritationen führt. Daß solcherart Irritationen aber nicht bloß lästige Begleiterscheinungen der Verkündigung sind, sondern für diese Verkündigung konstitutive Bedeutung haben und deswegen (missions)theologisch von Belang sind, soll nun abschließend gezeigt werden.

III. Die theologisch notwendige Irritation der Mission durch die »Welt«

Die Weltbezogenheit christlicher Mission hat, wie oben angedeutet, auch immer wieder zu Konflikten geführt. War es in der frühen Christenheit die Frage nach dem Geltungsanspruch des Evangeliums außerhalb Palästinas, so war es im 20. Jahrhundert der Konflikt zwischen Evangelikalen und Ökumenikern. Dazwischen liegt, um noch ein drittes, wieder

³⁴ Ebd., 175.

³⁵ Ebd., 25.

³⁶ Vgl. D.B. BARRETT / J.E. REAPZOME (Eds.), *Seven Hundred Plans to Evangelize the World – The Rise of a Global Evangelizationprogramme*, New Hope, Alabama, 1988.

anders gelagertes Beispiel zu nennen, der sogenannte Ritenstreit des 17. Jahrhunderts, der sich an der jesuitischen China- und Indien-Mission entzündete. In diesem Streit ging es hauptsächlich um Fragen der missionarischen Anpassung bzw. der Akkomodation an fremde religiöse Welten und Praktiken. Nach annähernd einhundertjähriger Dauer wurde er durch päpstlichen Entschluß im Sinne einer restriktiven Horizontverengung entschieden, d.h. die Akkomodationspraxis war aufzugeben und dem Papst unbedingter Gehorsam zu leisten.³⁷

Es wäre unzutreffend, diese Konflikte auf Methodenfragen oder Fragen persönlicher Präferenz reduzieren zu wollen. Hinter ihnen standen bzw. stehen im Grundsatz verschiedene Auffassungen von Wesen und Anliegen des Evangeliums und damit verschiedene Auffassungen vom Zentrum aller Theologie. Das ist die eigentliche Wurzel dieser Konflikte, die natürlich auch an anderen Problembereichen als dem des Weltverhältnisses aufbrechen und sich nachweisen lassen, wie z.B. bei dem Verständnis von Kirche und Eschatologie oder dem von Weltgeschichte und Heilsgeschichte.³⁸ Hier ist jetzt grundsätzlich zu bedenken, inwiefern die sich auf das biblische Zeugnis Alten und Neuen Testaments beziehende Evangeliumsverkündigung Welt wirklich zu erschließen vermag.

Theologisch ist über die Welt zu sagen, daß sie als gefallene Schöpfung der Aussöhnung mit ihrem Ursprung bedarf, wie sie in Jesus Christus geschehen ist, um zu ihrer Vollendung zu finden. Diese implikationsreiche Sentenz verlangt eine Erläuterung.

Die Welt als Schöpfung zu begreifen heißt, sie in Relation zu einem sie konstituierenden Willen zu sehen und ihr eine ihr wesensmäßig eigene, letzte Bezogenheit auf diesen Ursprung zuzugestehen. Diese Ursprungs-Bezogenheit, die als kreatürliches Verwiesensein auf den Schöpfer bezeichnet werden kann, kann und sollte auch von den mit einem freien Willen und mit Vernunft begabten Geschöpfen als Grund des Lebens erkannt und bejaht werden. Wohlgemerkt: sie kann und sollte, sie muß aber nicht! In ihrer Entscheidungsfreiheit gewinnen oder verfehlen sich die Menschen, und, wie die Erfahrung lehrt, geschieht meist das letztere.

Die menschliche Selbsterkenntnis bestimmt den Bezug zur Welt und das Weltverhältnis wesentlich; denn Welt als Gesamtheit alles Geschaffenen ist nicht in Absehung vom Menschen zu denken, wird doch mit dem Begriff »Welt« die größtmögliche der menschlicher Erfahrung zugänglichen und denkbaren Totalitäten von Beziehungen konturiert. Zwar wissen die Paläontologen sehr wohl von einer Zeit, in der es keine Menschen auf der Erde gab. Aber das war nicht Welt, sondern evolutionäres irdisches Geschehen, das erst mit dem Auftreten des homo sapiens als Weltwerdung wirklich begriffen werden konnte, oder, um es in biblischer Sprache auszudrücken: »Gott brachte die Tiere, die er gemacht hatte, zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nannte; denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen.« (Gen 2,19).

Der Mensch schafft und vermittelt seine Welt durch Sprache. Sonst hat er keine Welt. Darum ist Welt nicht ohne Mensch und der Mensch nicht ohne Welt zu denken. Welt ist

³⁷ Nämlich durch Benedikt XIV., Bulle »Ex quo singulari« vom 11.7.1742. — Im Zusammenhang mit dem Ritenstreit wurde dann leider auch das Toleranzedikt in China unter Kaiser Kanghi's Nachfolger 1724 widerrufen.

³⁸ Vgl. dazu für die neuere missionstheologischen Ansätze: Th. KRAMM, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Aachen 1979.

auf den Menschen hin und von ihm als solche auf den Begriff zu bringen. Dabei ist das, was über die Welt gesagt wird, als je und je angemessen zu erweisen, und die Kultur- und Geistesgeschichte der Menschheit dokumentiert eine überreiche Fülle von langgehegten diesbezüglichen Irrtümern und Mißverständnissen. Erst der kritisch-bewußte Gebrauch des Geistes und der Natur- wie Sozialwissenschaften, die aus oft leidgeprüften Erfahrungen erwachsen sind, verhilft dazu, sich von Täuschungen zu lösen und Irrtümer als solche zu erkennen und zu entlarven.

Doch greifen rein kognitive Bemühungen zu kurz, weil Denken und Nachsinnen, die ja Wirkliches und Mögliches erwägen, in ihrer Gegenstandsbezogenheit einen geringeren Realitätsgrad haben als die jeweils konkret gelebte geschichtliche Existenz. Im geschichtlich-konkret gelebten Leben wird in aller Begrenzung und damit immer auch in aller Verkürzung das Mögliche in Wirkliches transformiert. Das aber bedeutet, daß die unumgängliche, mehr oder weniger bewußt vollzogene Willensentscheidung für einen bestimmten individuellen oder kollektiven Lebensstil Wirklichkeit und damit Welt setzt, oder, anders ausgedrückt: die Welt ist nicht fertig abgeschlossene, materiale physisch-soziale und historische Vorgegebenheit, sondern durch das geschichtssetzende Handeln des Menschen noch immer – und immer wieder – im Werden. In seinem Handeln macht sich der Mensch – so oder so – die Welt untertan und nimmt den Herrschaftsauftrag über die Schöpfung wahr (vgl. Gen 1,28).

Wie aber wird der Mensch diesem Auftrag gerecht, wenn er ihn denn überhaupt als einen solchen erkennt? Das bange Sorgen um die Zukunft des Lebens und um die Umwelt sprechen eine ähnlich deutliche Sprache wie das biblische Zeugnis: Der Mensch verfehlt seinen Auftrag. Statt Sachwalter Gottes zu sein ist er dem Irrtum erlegen, autonom handeln zu können und so handeln zu müssen »etsi Deus non daretur«, so, als ob es Gott nicht gäbe. Aus diesem Auf-sich-selbst-Bezogensein des Menschen, diesem »incurvatus in se ipsum«, um mit Luther zu sprechen, ist Befreiung nur möglich, wenn das Zentrum dieses Teufelskreises in seiner Irrtumsverfallenheit aufgedeckt werden kann. Hier wird aus dem Kreis dann das Kreuz, will sagen: Der Mensch wird durch das Angerufensein von außerhalb seiner selbst, von Gott her, zu einer ihn aufrichtenden Antwort genötigt, einer aufrichtigen Antwort. Das aber führt unvermeidlich zu Konflikten mit denjenigen, die mit ihrer Gottvergessenheit nach wie vor meinen, die Welt allein in die Hand nehmen zu können und zu müssen und ständig dementsprechende Weltverbesserungsvorschläge in die Tat umzusetzen versuchen, Vorschläge, mit denen sie unentwegt neue Gefährdungen hervorrufen – und dies sind keineswegs nur die Technokraten.

Sicherlich, der Mensch kann nicht anders, als daß er handelnd tätig und damit wirklichkeitsschaffend ist. Die entscheidende Frage ist nur, was das Maß seines Handelns bestimmt. Ist es die der gänzlichen Gottvergessenheit entsprungene Hybris, die zum »Gotteskomplex« führt,³⁹ oder ist es das Wissen um die tatsächlich vorhandene Ursprungsbezogenheit alles Lebendigen auf die Quelle allen Lebens? Hier gibt es keine Kompromisse, sondern nur ein Entweder-Oder. Man hat sich zu entscheiden, und es ist die Aufgabe der christlichen Verkündigung, der missionarischen im besonderen, alle Menschen

³⁹ Vgl. dazu H.E. RICHTER, *Der Gotteskomplex – Die Geburt und Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg 1979.

explizit zu dieser Entscheidung zu rufen. Solche Konfrontation der Welt mit dem Anspruch des Reiches Gottes führt zu Konflikten. Hier kommt es dann nicht nur zu notwendigen Irritationen der Welt durch die Mission, sondern ebenso der Mission durch die Welt.

Der Welt, die durch auf sich selbst bezogene Menschen bestimmt ist, wird die für Gott offene und bereite Welt entgegengesetzt durch das Lebenszeugnis derer, die sich von Gottes Anspruch in ihrem Tun bestimmen lassen. Auf diese Weise tritt Heilsgeschichte der Unheilsgeschichte entgegen. Beide sind nicht komplementär, sondern konträr. Doch nur durch die Zumutung dieses Konfliktes kann die Welt ganz zu sich kommen und sich wirklich ganz als das erschließen, was sie ist. Denn erst wenn die Welt durch das Wort Gottes auf ihren Ursprung hin angesprochen wird, kann sie sich ihrer autonomen Widergöttlichkeit bewußt werden und die Notwendigkeit erkennen, zu diesem ihrem Ursprung zurückzufinden, um so zu ihrer eigentlichen Erfüllung, zum Eschaton zu gelangen. Das aber nicht im Sinne eines statischen Zustands ontischer Qualität, sondern als willentlich und ständig neu zu bewährendes menschliches Zeugnis für Gottes Reich.

Vergißt die christliche Verkündigung, daß sie im Horizont der sich von Gott abwenden- den Welt geschieht, daß sie auf diesen Horizont hin ausgerichtet ist, dann verfällt sie in selbstgerechte Sicherheit und Selbstgefälligkeit, jenen auch im Protestantismus nicht ganz unbekannten Ekklesiozentrismus, der nur darauf aus ist, den quantitativen Bestand zu wahren und nach Möglichkeit zu vermehren. Damit hat dann aber schon die von Linz beklagte Atrophie eingesetzt und d.h. ein folgenreicher Wirklichkeitsverlust mit schwerwiegenden Auswirkungen auf Inhalt und Gestalt der gesamten Verkündigung: Die Heilsgeschichte wird plötzlich von der Weltgeschichte abgetrennt, die Kirche wird zu einer außerweltlichen Größe erhoben und das Ziel des Glaubens wird in eine vermeintlich bessere, jenseitige Zukunft projiziert. Das aber läuft der Intention des Evangeliums zuwider, da die Frohe Botschaft doch gerade darin besteht, daß Gott in die Welt gekommen ist, daß Gott Mensch wurde und den Menschen gerechtfertigt hat. Gleitet also die Welt aus dem Gesichtskreis der Verkündigung, dann verliert auch das Evangelium sein Profil.

Es galt, geschichtliche und theologische Implikationen der Rede von der »Welt als Horizont christlicher Mission« aufzuzeigen und anhand der Leitbegriffe Vision, Illusion und Irritation kritisch zu sichten. Dabei ist deutlich geworden, daß die Vision vom Welthorizont der Mission als Ausdruck der universal-prinzipiellen Bedeutung von Kreuz und Auferstehung für die christliche Verkündigung unaufgebar ist, obwohl die Geschichte zeigte, daß man über den tatsächlichen Weltbezug oft einer faktischen Illusion erlegen war, weil »Welt« allenfalls nur im geographischen Sinne berücksichtigt wurde. Erst im Zusammenhang der ökumenischen Diskussion der sechziger/siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts wurde die konstitutive Bedeutung der Welt für die Evangeliumsverkündigung wieder entdeckt, was zu erheblichen Irritationen führte und eine bis heute noch nicht bewältigte missionstheologische Aufgabe darstellt. Hierbei sind vornehmlich die Gebildeten gefordert, vornehmlich auf Grund ihrer gesellschaftlichen Multiplikatorenfunktionen. Sie sollten an ihrer Stelle ihren Teil dazu beitragen, daß das Reich Gottes Gestalt gewinnt, damit die Welt ihre Unheilsgeschichte überwinden und Heilsgeschichte bewirken kann. Sie sollten aus tiefster Überzeugung und mit ganzem Wissen und Herzen daran mitarbeiten, daß die Welt wirklich zu ihrer Vollendung und Vervollkommenung, zu ihrem Ziel finden

kann. In diesem Sinne mitzuarbeiten an der Welterschließung, das wäre ein nicht unerheblicher Beitrag zur Erfüllung des christlichen Sendungsauftrages, den zu leisten auch bisherige Verächter dazu motivieren könnte, engagierte Verfechter der Sache der Mission zu werden.

Summary

Quoting E. Troeltsch's remark of 1906 on the difficulties he experienced when talking about missions to German academics and showing that W. Leibniz encountered the same in the late 17th century, it is contended that this is due to an understandable but distorted perception of mission by its despisers, who take mission as conquering the world with and for the gospel instead of opening up the world in the light of the gospel!

This is elaborated by taking the phrase of Dutch missiologist J.C. Hoekendijk: »the world is the horizon« for Christian missions. It is shown that the great vision contained therein can be traced back throughout church history to the proclamation of the historical Jesus and to the interpretation of his cross and resurrection as the principal act of God for the salvation of humankind by the Apostolic Church. This accounts for the universal character of the Good News to »all people« and »all creation«. — The second part screens the realization of this vision from the times of the Early Church to the present day, demonstrating that in most cases »world« was and still is understood in a reductionistic sense as »globe«, thus making missionary activity prone to expansionistic ideologies of various kinds (nationalistic, colonialistic, scientific). Salvation becomes the liberation of the »soul« from the »world«. — The final section addresses the issue of »world« theologically, arguing that any reductionist view of the world is contrary to the very intention of the gospel, which proclaims incarnation, genuine history (not just a »concept«) of salvation and God's presence in the world. This has serious repercussions on the whole of theology and the author pleads for a high value to be placed on the irritation caused by the encounter of world and gospel as an indispensable element in mission, for it is only through this that world is opened up and really becomes world and that missionary activities receive their proper profile.

Buchbesprechungen

Ahrens, Theodor: *Der Neue Mensch im kolonialen Zwielicht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien* (Hamburger Theologische Studien, Bd. 5) LIT-Verlag / Münster-Hamburg 1993; 184 S.

Daß die weltweite Expansion europäischer christlicher Kirchen sich im Zeitalter des Kolonialismus vollzog, ist hinreichend bekannt und kritisch hinterfragt. Mit dem Ende des Kolonialismus kam aber nicht das Ende des Christentums, in Ozeanien so wenig wie anderswo. Der koloniale Deuterahmen reicht nicht aus, die moderne Entwicklung christlicher Ortskirchen im außereuropäischen Raum zu erklären.

Der Autor, durch jahrelange Praxis mit Melanesien wohl vertraut, bemüht sich in dem vorliegenden Buch, die Wahrnehmung der Christentumsgeschichte in Ozeanien näher an den sozialen, politischen und kulturellen Standort der Rezipienten heranzurücken und jenen Triebkräften nachzuspüren, die die Religionsgeschichte Melanesiens speisen.

Die Missionare zogen aus, den »Neuen Menschen« zu verkünden und zu formen. Der Autor geht in sieben Schritten daran zu überprüfen, wie die Verkündigung des »Neuen Menschen« rezipiert und im Rahmen der existierenden Kulturen ausgedeutet wurde. Die einzelnen Kapitel des Buches entsprechen Publikationen, die bereits in wissenschaftlichen Fachzeitschriften veröffentlicht worden waren und hier thematisch aufeinander bezogen sind.

(1) Eine Erstbegegnung der Küstenbewohner Nordost-Neuguineas mit einem Vertreter Europas geschah 1871–73, als der russische Naturwissenschaftler Nikolai Mikloucho-Maclay – noch vor der Einsetzung der deutschen Kolonialherrschaft – im Bereich der Astrolabe-Bay lebte. Unter dem Namen »Maklai« fand er Eingang in die Mythologie Neuguineas, als Teil der Unheils- und Heilsgeschichte des Volkes.

(2) Die ersten polynesischen und melanesischen Lokalpolitiker, die das Christentum annahmen, vergegenwärtigten in ihren Personen ein kontextualisiertes Evangelium. Die oft herbe und strenge Botschaft protestantischer Missionsprediger fand bei den einheimischen Evangelisten eine liebevolle Umdeutung.

(3) Christian Keysser, Neuguineamissionar aus Neuendettelsau, wird als Modell eines Missionars vorgestellt, dem es nicht gelingt, sich von seinem kolonialen Gesamtrahmen zu lösen, der aber dennoch dazu beigetragen hat, das Eigentliche christlicher Mission im Südwestpazifik sichtbar zu machen, indem er die melanesische Christenheit veranlaßte, sich dieses Eigentlichen bewußt zu werden.

(4) Die Verstoßung der alten Götter im Bereich der lutherischen Mission im Hochland Neuguineas läßt sich deuten als kommunal inszenierte Widerstandsbewegung. Die alten Götter werden abgetan, um die neuen Zeiten bestehen zu können. Der christlichen Botschaft vom »Neuen Menschen« tritt die historische Erfahrung zur Seite, daß Kulturen und Völker sich verändern, und in Neuguinea mit beunruhigender Geschwindigkeit.

(5) Damit wandelt sich auch das Rollenbild der Frauen und Männer im Modernisierungskonflikt Melanesiens, wozu christliche Kirchen willentlich und unwillentlich beigetragen haben. Das Selbstverständnis der christlichen Gemeinde stellte die nichtchristlichen Sozialstrukturen in Frage und griff auf die Nichtchristen über.

(6) Melanesische Volkskultur kennt seit Urzeiten den Prozeß des Synkretismus. Bei Ankunft des Christentums wurde es nach diesen Traditionen gedeutet und umgeformt. Der Prozeß vollzog sich als Wechselwirkung zwischen nichtorganisierter Leutereigion und institutionalisierter Religion. Der Autor sieht die katholische Kirche in größerer Gelassenheit in der Nachbarschaft populärer Religion als die offiziellen protestantischen Missionskirchen, die für Volksreligion wenig Raum haben. Die ländliche Gesellschaft Melanesiens scheint noch auf längere Zeit hin ein Nebeneinander und

Ineinander von Dorfchristentum, Bibelchristentum und Erweckungschristentum zu gestatten, worin auch die Sorge um Fruchtbarkeit, Gesundheit und Segen ihre Ausdrucksformen finden kann.

(7) Die Reibungsflächen zwischen der Alltagsreligion der Leute und der institutionalisierten Religion der Kirchen erweisen sich als wichtige Schnittpunkte der Kontextualisierungsproblematik in Ozeanien und lassen erkennen, daß ökumenische und interkulturelle Versuche am ehesten zu Lösungen führen können. Es geht darum, die biblische Wahrheit mitten in das Leben der Menschen hineinzustellen, denen Symbole als Heilszeichen viel bedeuten. Lateinamerikanische Befreiungstheologie hat gelernt, sich der Volksreligion zuzuwenden, und auch der Theologie Westeuropas ist dies zu empfehlen.

(8) Fast 60 Seiten eines theologischen Literaturberichts über Ozeanien runden das Buch ab.

Der kulturell-wirtschaftlich-politische Wandel in Melanesien wirft viele Fragen auf. Er ist begleitet von dem religiösen Wandel, für den christliche Missionare mitverantwortlich zeichnen. Es war das Anliegen des Autors nachzuweisen, daß Ozeaniens Christentum nicht nur Ergebnis westlicher Mission ist, sondern viel mehr noch lebendige Gestaltungsstruktur jener Melanesier, die die Botschaft entsprechend ihrem jeweiligen Deutungshorizont rezipiert haben.

Kurt Piskaty †

Bakker, Frederik Lambertus: *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals. Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia*, University Press, Amsterdam / Amsterdam 1993; 390 S.

Jahrhundertlang hatte der Hinduismus die Kultur der westlichen Inseln des heutigen Indonesien geprägt, bis die große Mehrheit der Menschen sich dem Islam zuwandte. Der Hinduismus blieb als Religion einer Minderheit von etwa 3,5 Millionen (1,9 Prozent) zurück in einer Gesamtbevölkerung von mehr als 180 Millionen. Die Hindubevölkerung konzentriert sich auf die Insel Bali und den Westteil der Nachbarinsel Lombok.

In dreifacher Hinsicht sieht sich die Hindugemeinschaft in unserer Zeit kritischen Herausforderungen ausgesetzt. Zunächst mußte sie Kontakt mit den neohinduistischen Strömungen in Indien suchen, um ihre eigene Isolation zu durchbrechen, sich auf ihre ursprünglichen Wurzeln zu besinnen und zu erfahren, wie der Hinduismus in Indien mit den modernen Entwicklungen umgegangen ist. Sodann sieht sich die Hindugemeinschaft auf Bali mit dem Einfluß westlicher Denk- und Lebensmodelle konfrontiert, nicht zuletzt infolge der Tatsache, daß die Insel Bali sich zu einem weltbekannten Tourismuszentrum entwickelt hat. Schließlich regen sich unter den Muslimen Indonesiens immer wieder Tendenzen, die dem Islam eine dominierende Position in der Nation zu geben suchen auf Kosten der nichtmuslimischen Minderheiten.

Es fiel den Hinduintellektuellen auf Bali die Aufgabe zu, das Selbstbewußtsein ihrer Glaubensgemeinschaft neu zu definieren und ihren Platz innerhalb der indonesischen Nation zu sichern. Sie empfanden sich dabei als Sprecher ihres Volkes, das sie als Fachleute und Lehrmeister anerkennt.

Vier Persönlichkeiten aus der modernen Geschichte des balinesischen Hinduismus hat der Autor als Gewährspersonen ausgewählt: den Lehrer und Mystiker Sri Reshi Anandakusuma (geb. 1912), den Religionsforscher und Politiker Gede Pudja (1935–1990), den Lehrer und Schriftsteller Gusti Agung Gede Putra (geb. 1934) und die Universitätsrektorin Gedong Bagoes Oka (geb. 1921).

Als weitere wichtige Quelle diente dem Autor die Hinduorganisation »Parisada Hindu Dharma Indonesia«, die durch Forschungsarbeit, Publikationen und Veranstaltungen verschiedener Art das Hinduerbe lebendig zu halten sucht.

Bei allen diesen Quellen untersucht der Autor die Einstellung der Gewährspersonen zu Gott, Welt, Menschheit, zu Religion und Ritual, zu Heiligen Schriften und Ethik, zum Einbrechen der

Moderne in das Leben der Balinesen, zur Beziehung zu den anderen Religionen, zur Frage der Familienplanung und zur Rolle des Tourismus auf Bali.

Die Antworten der Befragten wirken bisweilen durch vorsichtige Formulierungen eher verhüllt, besonders wenn es um die Beurteilung der indonesischen Regierungspolitik geht oder um die Erfahrungen mit den Muslimen. Dennoch lassen sich in den Interviews Charakteristika im balinesischen Hinduismus erkennen.

(1) Bali stieg von dem Dasein einer abgelegenen Südsee-Insel zur Position eines weltbekannten Tourismuszentrums auf. Diese Entwicklung erfüllt die Balinesen mit Stolz; sie hat das Denken und Leben der Hindus für immer verändert. (2) Westliche Wissenschaft und Technik haben auf Bali Einzug gehalten und die wirtschaftliche Entwicklung vorangetrieben. Die Veränderungen werden überwiegend positiv beurteilt. (3) Die Kontakte der Intellektuellen mit dem indischen Hinduismus trugen dazu bei, den traditionellen Shivaismus deutlicher in den Vordergrund zu stellen und Mischformen zum Buddhismus hin zurückzudrängen. Die balinesischen Hindus gewannen ein tieferes Verständnis der Einzigartigkeit ihrer Glaubensgemeinschaft in Indonesien. (4) Kontakte mit Islam und Christentum werden gesucht, allerdings eher auf der Ebene einer vergleichenden Theologie. Es werden die übereinstimmenden Glaubensüberzeugungen der drei Religionen betont. Alltagserfahrungen mit Muslimen und Christen, die zu Konfrontationen führen, sind nicht erwähnt. (5) Der Regierung gegenüber wissen die Hindus ihre Standpunkte zu vertreten. Zwei der Gewährspersonen haben als Hinduvertreter im Religionsministerium in Jakarta gewirkt und u.a. die staatliche Unterstützung für den Einsatz von Hindu-Religionslehrern und -Militärkaplänen bewirkt. Die Anerkennung des Hinduismus als Teil der indonesischen Tradition in einem jetzt überwiegend von Muslimen bevölkerten Staat geht nicht zuletzt auf das kluge Verhalten dieser Politiker zurück. Sie fühlen sich in der Staatsphilosophie Pancasila durchaus zuhause. (6) Der Hinduismus auf Bali hat sich nach westlichen Modellen organisiert und damit erreicht, die Hindubevölkerung besser ansprechen und ihre Interessen nach außen hin effizienter vertreten zu können.

Trotz aller Einflüsse von außen hat die Hindutradition auf Bali ihre Bedeutung für das Leben der Menschen bewahrt – dies ist die Überzeugung der konsultierten Intellektuellen. Anders sieht die Situation jener Hindus aus, die auf andere Inseln ausgewandert sind. Sie fühlen sich in der muslimischen Umwelt isoliert und oft auch diskriminiert.

Bemerkenswert sind die Aussagen der Hinduintellektuellen über ihre Einstellung zum Christentum. Die Person und die Lehre Jesu Christi werden hochgeschätzt, die persönlichen Erfahrungen mit den Christen sind aber gering, da die Christen auf Bali eine verschwindende Minderheit bilden, die kaum jemals öffentlich in Erscheinung tritt. Der christlichen Mission steht man skeptisch gegenüber, sie wird einerseits als eine Bedrohung empfunden, andererseits aber auch als ein Modell, von dem die Hindus lernen können. Nur Frau Oka hat persönliche Erfahrungen mit Christen gemacht und ist von ihnen beeindruckt. Für sie ist Jesus einer jener gotterfüllten Menschen, die der Hinduismus seit Jahrhunderten kennt. Verglichen mit dem kulturell reichen Hinduerbe auf Bali, empfindet Frau Oka das Christentum als eine strenge und eher langweilige Angelegenheit, die auf Bali nicht viele Anhänger finden wird.

Ausführlichere Aussagen über das Verhältnis der Hindus zum Christentum finden sich bei den Vertretern der Parisada-Organisation. Man steht dem Christentum distanzierter gegenüber als dem Islam. Den Christen wird vorgeworfen, daß sie sich äußerlich der balinesischen Kultur anpassen (Kunst, Architektur), die Mitfeier von Hindufesten aber meiden, selbst wenn es sich um rein zivile Familienfeste handelt. Die soziale Ordnung der Balinesen wird dadurch zerbrochen. Nach indischem Vorbild wird Jesus den großen Gottesmännern des Hinduismus gleichgesetzt und seine Lehre mit Respekt betrachtet.

Das in einem leicht lesbaren Englisch geschriebene Buch weist interessante Perspektiven auf, wie der balinesische Hinduismus in einigen führenden Persönlichkeiten seine Zukunftshoffnungen artikuliert. Die Interviews wirken manchmal stark schematisiert, wohl auch deshalb, weil der Autor sie in originaler Form präsentiert. Die Haltung vorsichtiger Höflichkeit läßt manche Aussagen

auffallend glatt und unkritisch erscheinen. Westlicher Fortschrittsoptimismus wird spürbar, die Auswirkungen des Tourismus auf das Leben der Menschen überwiegend positiv beurteilt (Quelle des Wirtschaftswachstums auf der Insel), Kritik ist verhalten und betrifft eher oberflächliche Phänomene (Degeneration mancher religiöser Feiern zu bloßen Shows für die Touristen). Das Thema Umwelt wird noch nicht artikuliert, die Natur weiterhin als gegeben vorausgesetzt. Die zitierten balinesischen Intellektuellen betrachten ihre Bemühungen um die Bewahrung der Identität ihres Volkes als in ihrem Sinn geglückt. Es wäre wichtig zu erfahren, wie die Generation der 20 bis 30jährigen balinesischen Intellektuellen ihre Situation beurteilt.

Kurt Piskaty †

Baumann, Martin: *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*, diagonal-Verlag / Marburg 1993; 441 S.

Nach der von K.-J. Notz verfaßten Studie über den Buddhismus in Deutschland hat Vf. in einer in Hannover vorgelegten Dissertation erneut versucht, die Situation deutscher Buddhisten umfassend darzustellen. Dabei ist ein Handbuch entstanden, das all denen, die sich über den Stand des Buddhismus in Deutschland informieren wollen, gute Dienste tun wird. Nach den einleitenden Ausführungen (Einleitung und Kap. 1: Methoden der Untersuchung) beschreibt Vf. nacheinander die Etappen der Buddhismusgeschichte in Deutschland (Kap. 2), vier Interpreten (P. Debes, W. Kruckenberg, W. Müller, S. Wetzel) (Kap. 3), dann den Orden 'Arya Maitreya Mandala und die Freunde des Westlichen Buddhistischen Ordens (Kap. 4) sowie andere buddhistische Institutionen und Zusammenschlüsse (Kap. 5). Dieser geschichtliche und phänomenbeschreibende Teil muß freilich unbedingt mit der sehr eingehenden Darstellung der Entwicklung im großen Werk von P. Schmidt-Leukel zusammengelesen werden, das dem Vf. offensichtlich noch nicht vorgelegen hat. Im Gegensatz zu Schmidt-Leukel lenkt Vf. korrekterweise stärker den Blick auf den tibetischen Buddhismus. Im Kap. 6 wird das vorliegende empirische Material historisch-soziologisch analysiert und geordnet. Dabei entsteht ein übersichtliches Bild über Größenordnungen und regionale Verteilung, auch über die Akzentsetzungen der Rezeptionsbewegung zwischen 1975 und 1991 sowie eine mögliche Typologisierung nach inhaltlichen Merkmalen. Im Kap. 7 typisiert Vf. die verschiedenen Interpretationsgestalten (rationalistisch, gesellschaftspolitisch, feministisch, integrativ). Schließlich geht er in Kap. 8 dem Wandel nach, dem sich der Buddhismus in der Fremde ausgesetzt sieht. Das Buch bietet – wie gesagt – ein reiches und hilfreiches Material für einen Zugang zu deutschen buddhistischen Kreisen. Das bewußte Übersehen theologischer Bemühungen um das Verständnis des Buddhismus und der entsprechende Ausfall dieser Literatur im ansonsten fülligen Literaturverzeichnis halte ich freilich für einen beklagenswerten Schönheitsfehler in einem Wissenschaftsfeld, in dem interdisziplinäre Arbeit heute mehr und mehr gefordert ist.

Bonn

Hans Waldenfels

Bedford-Strohm, Heinrich: *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit* (Öffentliche Theologie 4) Chr. Kaiser Verlag / Gütersloh 1993; 352 S.

Die vorliegende Arbeit, die im Februar 1992 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation angenommen wurde, sucht Antwort auf die Frage, was eigentlich »soziale Gerechtigkeit« sei. Bemerkenswerterweise geht der Autor dabei entsprechend

seiner Forderung nach einer internationalen und interkonfessionellen Ökumene zunächst von der katholischen Tradition aus: der katholischen Soziallehre und, exemplarisch als einer ihrer besonders relevanten Fortschreibungen, dem Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe. In diesem Text wurde zum ersten Mal die befreiungstheologische »Option für die Armen« von einer reichen Kirche der »Ersten Welt« aufgegriffen und explizit zum Kern ihres Gerechtigkeitsverständnisses gemacht.

Anhand des Wirtschaftshirtenbriefs und der breiten zivilgesellschaftlichen Diskussion um seine zentralen Thesen arbeitet der Verfasser die beiden »Schlüsselprobleme« einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit heraus: das Verhältnis von biblisch-theologischen zu »autonomen«, vernünftigen Begründungsformen und die Option für die Armen als zwingende Konsequenz des Universalisierungsgrundsatzes der in der Tradition Kants stehenden Ethiken. Der Verfasser diskutiert zwei gegensätzliche Gerechtigkeitskonzeptionen der philosophischen Ethik: die auf das Ergebnis von Verteilungsprozessen hin argumentierende »Theorie der Gerechtigkeit« von John Rawls und die Minimalstaatstheorie von Robert Nozick mit ihrer antezedentialistischen, weil nur an der Weise des Zustandekommens einer Verteilung interessierten Anspruchstheorie. BEDFORD-STROHM zeigt, daß die theologische Argumentation mit dem Ansatz von Rawls sehr wohl, mit der zwar individualistischen, die gleiche Würde der einzelnen trotzdem nicht achtenden Theorie Nozicks jedoch nicht mehr kompatibel ist. Die schöpfungstheologische Argumentation (der Gleichheit der Menschen in ihrer Würde als Ebenbilder Gottes), die bundestheologische Argumentation (heilsgeschichtliche Gemeinschaft Gottes mit den Menschen) und die kreuzestheologische Argumentation (Identifikation Gottes mit den Schwachen und Leidenden) zeigen eine bemerkenswerte Affinität zu grundlegenden Einsichten von Rawls, der mit Hilfe des »Schleiers des Nichtwissens« Gleichheit und Gemeinschaft, mittels des Unterschiedsprinzips jedoch auch die besondere Sorge für die schwächsten Glieder als konstitutive Elemente seiner Theorie begründet.

BEDFORD-STROHM bietet sehr kompetente und gut lesbare Darstellungen sowohl des US-amerikanischen Hirtenbriefs, der Ansätze biblisch-theologischer Ethikbegründungen und der philosophischen Theorien von Rawls und Nozick samt der wichtigsten Züge der aktuellen Diskussion ihrer Thesen. Die am Ende zusammenfassend aufgezählten zehn Dimensionen der Gerechtigkeit leisten eine notwendige Klärung und Veranschaulichung dieses oft diffusen Begriffs. In der Verhältnisbestimmung theologischer und philosophischer Begründungen reicht jedoch die Feststellung bloßer Affinität oder Konvergenz nicht aus. Auch dürfte die Möglichkeit der Anknüpfung an philosophische Ansätze nicht nur darin begründet sein, daß und insofern sie einer Überprüfung »am Maßstab theologischer Anthropologie« (304) standhalten. Denn auch die theologische Anthropologie bedarf der vernünftigen Begründung und deshalb der diskursiven Auseinandersetzung mit philosophischen Denktraditionen, die nicht vorher schon auf die Verträglichkeit mit der Theologie überprüft und gegebenenfalls aussortiert werden dürfen. Die »biblische Begründung« steht ja auch, wenn man genauer hinsieht, von sich selbst her der »vernünftigen Begründung« nicht entgegen, sondern stellt deren gelungene Verkörperung in einem bestimmten Kontext dar. So bedarf auch heute eine Ethikbegründung durch Vernunft – wenn sie denn wirklich in einem umfassenden Sinn »vernünftig« ist – zu ihrer Rechtfertigung nicht einer zusätzlichen theologischen Legitimation.

Dahms, Bernd: *Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Indio-Politik im 16. Jahrhundert und ihre Rezeption in lateinamerikanischer Literatur* (Kultur und Erkenntnis, Bd. 9) Francke Verlag / Tübingen–Basel 1993; 303 S.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die (überarbeitete und gekürzte) Doktorarbeit des Autors, welche in der Abteilung für romanische Literaturwissenschaft der Universität Düsseldorf eingereicht wurde. Es ist die Intention der Arbeit, primär anhand lateinamerikanischer Literatur des 20. Jahrhunderts die Rezeption des spanischen Dominikaners Bartolomé de Las Casas zu erforschen.

Auf der Basis eines festgelegten Analyse-Instruments werden – zunächst jeweils getrennt – ausgewählte Beispiele untersucht. Neben einführenden Erläuterungen zu Autor, Werk und Handlungsschema wird im wesentlichen die Charakterisierung von Las Casas überprüft. Dabei handelt es sich sowohl um eine themen- und figurespezifische Analyse (»direkte Charakterisierung«) als auch um eine Auseinandersetzung der sprachlichen Komponente bei Las Casas bzw. seinen Interpreten (»indirekte Charakterisierung«).

Einige Opera werden ausführlich diskutiert. Dies gilt vor allem für die als Theaterwerke (Asturias, Baralt, Buenaventura, Usigli, Retes, Monteforte Toledo) und als »humanistischer Dialog« (Salazar Bondy) vorgestellten Beispiele. Kürzer geraten ist die Auseinandersetzung mit der Prosa (Carpentier), der Epik (Cardenal) und der Lyrik (Neruda, Pacheco, Valdivieso).

Den Schluß bildet eine zusammenfassende Synthese der Einzelanalysen. Einige entscheidende Punkte seien an dieser Stelle hervorgehoben. So wird deutlich, daß sich die Autoren hinsichtlich der Historizität in unterschiedlichem Maße ihre dichterische Freiheit bewahrt haben, denn die »historische Wahrheit ist folglich nur ein Mittel zur Erreichung der jeweiligen Aussageabsicht des Dramas« (228). Sehr interessant ist die seitens DAHMS vorgenommene kurze philologische Analyse der Sprache des Las Casas in dessen »Brevísima Relación« und »Historia de las Indias«. DAHMS schließt die Arbeit mit dem (nach ihrer Lektüre einleuchtenden) Ergebnis, »daß Las Casas vor allem dazu benutzt wird, eine geschichtlich verwurzelte Identität in Lateinamerika aufzubauen, indigenistische Argumente positiv darzustellen und Kritik an der katholischen Kirche zu üben« (263).

Hilfreich sind die einführenden Kapitel, welche neben der realen Biographie Fray Bartolomé's auch das Las-Casas-Bild durch die Jahrhunderte darstellt. Dabei stützt DAHMS sich vor allem auf den von Friede und Keen im Jahre 1971 herausgegebenen Sammelband »Bartolomé de las Casas in History«. Als Vergleich dient die ebenfalls vorangestellte Erinnerung an spanischsprachige und nichtspanischsprachige Literatur durch die Jahrhunderte, die sich in irgendeiner Weise mit Bartolomé de Las Casas beschäftigte.

Düsseldorf

Thomas Eggensperger

Dreier, Wilhelm u.a. (Hg.): *Entdeckung – Eroberung – Befreiung. 500 Jahre Gewalt und Evangelium in Amerika*, Echter / Würzburg 1993; 228 S.

Der Band dokumentiert ein internationales Symposium, das vom 9. bis 11. Juli 1992 zu diesem »bewegenden und schwierigen Thema« (7) von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg veranstaltet wurde. Außer Würzburger Theologen (WILHELM DREIER †, ELMAR KLINGER, GERHARD KUIP, JOHANNES MEIER, inzwischen Professor in Bochum, HANS-JOACHIM SANDER, KAUS WITTSTADT) konnten auch Gäste aus Lateinamerika (JOSÉ OSCAR BEOZZO, IVO LORSCHTEITER, CATALINA ROMERO) und von der Iberischen Halbinsel (CARLOS BACIERO, RUÍ MANUEL GRÁCIO DAS NEVES, LUIS MALDONADO, LUCIANO PEREÑA) an diesem Symposium teilnehmen, das nach der im Vorwort festgehaltenen Absichtserklärung der Herausgeber »das

wissenschaftliche Argument« (8) zu Wort kommen lassen möchte. Einige Beiträge möchte nun der Rezensent in Zu- und Widerspruch würdigen.

WITTSTADT und KRUIP versuchen, die Problematik des Gedenkens der Opfer im Zusammenhang von Conquista und Evangelisation vor dem Hintergrund der deutschen Schwierigkeiten mit der jüngsten Vergangenheit zu erörtern. Ähnliche Schwierigkeiten meinen sie in der katholischen Kirche und in den iberischen Gesellschaften ausfindig zu machen. Ohne die Greueltaten zu leugnen (die damals, und dies ist ein wesentlicher Unterschied zu der hiesigen Haltung des »ich habe nichts gewußt«, niemanden verborgen blieben, am wenigsten den Frommen unter den Spaniern selbst, die sie freimütig und schonungslos zur Anklage brachten), machen ihrerseits PEREÑA und BACIERO in ihren quellenkundigen Beiträgen auf deren Übertreibung und Instrumentalisierung durch die »Schwarze Legende« aufmerksam und betonen die ethischen Verdienste von Las Casas und der Schule von Salamanca; allerdings werden diese Beiträge in den Ohren der von WITTSTADT und KRUIP beschriebenen – für die Opferperspektive so sensiblen – deutschen Öffentlichkeit nur wie eine deplazierte nationale Defensivapologetik spanischer Ehre klingen: So wird bedauerlicherweise der unselige »Historikerstreit« zum Leitmotiv des Würzburger Symposions. In der Tat spricht KLINGER dann von der (iberischen und katholischen) »Schuld am größten Völkermord, der in der Menschheitsgeschichte jemals stattgefunden hat« (125) (quantitativ? qualitativ?: Eine »Wannseekonferenz« zur Endlösung der Indiofrage hat es im spanischen Weltreich nicht gegeben, sondern eher einen »Aufstand des christlichen Gewissens«, der im Schatten des antiken, neuzeitlichen und modernen Kolonialismus, wo die Greueltaten nicht geringer waren, ihresgleichen sucht – gerade Theologen müßte dieser Unterschied zu denken geben!), und wirft dabei Vitoria (den er aus der Feder Todorovs und nicht aus dem Original zitiert: 119) definitiv mit Juan Ginés de Sepúlveda in einen Topf. Doch anders als dieser behauptete Vitoria nicht, die Indios seien de facto barbarisch und unmündig, den Spaniern natürlich unterlegen, sondern sprach in typischer akademischer Manier »unter Vorbehalt« (wie Las Casas ihm zugute hielt) von der Notwendigkeit einer spanischen Vormundschaft, falls jene wirklich Kindern oder geistig unterentwickelten Menschen gleichzusetzen wären, was man vor Ort beurteilen kann. Auch sah Vitoria darin keinen Freibrief zur Ausbeutung der Arbeitskraft der Indios oder der natürlichen Ressourcen ihrer Länder, vielmehr betonte er, daß sie auch im Falle einer notwendigen Vormundschaft legitime Herren ihrer Länder und Besitztümer blieben. Auch wenn die Beiträge der Schule von Salamanca aus heutiger – und damaliger, wie die Kritik von Las Casas an Vitoria zeigt – Sicht »theologisch-politisch unzureichend« (137, 173) sind, sollte man wohl einem so verdienstvollen Theologen wie Vitoria (dem Karl Rahner der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, auf dessen Rücken alle stehen, die damals wie heute weiter als er zu sehen vermögen) geben, was seines ist, und ihn nicht überinterpretieren (vgl. als Gegengewicht: A.-E. PÉREZ-LUÑO, *Die klassische spanische Naturrechtslehre in 5 Jahrhunderten*. Berlin 1994).

Der Rezensent legt das Buch beiseite mit dem Eindruck, daß die Eroberung und Evangelisierung der Neuen Welt hierzulande weiterhin ein »bewegendes und schwieriges Thema« bleiben wird, zu dessen Beleuchtung das zum »Historikerstreit« ausgeartete Würzburger Symposium – wirklich empfehlenswert ist lediglich (trotz der Mängel seiner historischen Betrachtung) KLINGERS Versuch, den Einsatz für die Achtung der Menschenrechte der heutigen Indianer und Opfer europäischer Expansion als Bewährungsprobe der Neuevangelisierung Europas zu begründen, sowie die bibliographische Schichtung der afroamerikanischen Frage durch MEIER – leider wenig beigetragen hat, da das anvisierte »wissenschaftliche Argument« der emotionalen Betrachtung der Vergangenheit im Lichte der deutschen Wirren dieses Jahrhunderts gewichen ist. Doch empathische »Betroffenheit« kann uns nicht von sachkundigem Forschen dispensieren!

Dussel, Enrique: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* (Theologie interkulturell, Bd. 6) Patmos / Düsseldorf 1993; 208 S.

Nicht zuletzt wegen der Fülle der theologischen Literatur, die im Jubiläumsjahr 1992 über die 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas erschienen ist, mußten sich die Neuerscheinungen 1993 bereits die Frage gefallen lassen, welchen Erkenntnisgewinn sie zu diesem Problemkreis noch beitragen. Der Patmos-Verlag konnte 1993 mit einem großen Namen aufwarten: ENRIQUE DUSSEL, der bekannte lateinamerikanische Kirchengeschichtler und Begründer einer Philosophie der Befreiung, hat von Oktober bis Dezember 1992 acht Vorlesungen zur Thematik an der Frankfurter Goethe-Universität gehalten, die in der fakultätseigenen Reihe »Theologie interkulturell« veröffentlicht wurden.

Folgender Gedankengang liegt DUSSELS Ausführungen zum Jahr 1492 als dem »Geburtsjahr der Moderne« (10) zugrunde: DUSSEL verbindet mit der Moderne sowohl deren positive – rationale und emanzipatorische – Dimension als auch »einen irrationalen ›Mythos‹ der Rechtfertigung von Gewalt« (9), den es zu überwinden gilt. Die Reflexion über 1492 wird dem Kirchenhistoriker nicht zum Anlaß, die Moderne als solche zu verwerfen, sondern die Verwirklichung einer »in einem Welthorizont subsumierten Moderne« zu fordern. Der Weg zu diesem Ziel besteht darin, »die Leugnung des Mythos der Moderne zu überwinden« (194) und dessen Opfer zu erkennen, also »das verdeckte und der ›Moderne‹ wesentliche ›andere Gesicht‹ aufzudecken« (194).

Dieser notwendige Prozeß verbirgt sich hinter dem »Projekt der Transmoderne«, welches DUSSEL in der komplexen Formel zusammenfaßt: Die Überwindung der Moderne »liegt in der Subsumtion ihres europäischen rationalen emanzipatorischen Seins, das als weltweiter Entwurf der Befreiung seiner gelegneten Alterität transzendiert wird: die ›Trans-Moderne‹ (als neuer Entwurf politischer, ökonomischer, ökologischer, erotischer, pädagogischer, religiöser etc. Befreiung)« (196).

Auf dem beschriebenen theoretischen Fundament entfaltet DUSSEL in drei Teilen eine Interpretation der Conquista, welche von der eurozentristischen Perspektive ausgeht, die Grenzen – auch des kritischen – europäischen Standpunktes aufzeigt, um schließlich im dritten Teil eine radikale Umkehrung der Perspektive, eine »Hermeneutik des Anderen« (121), vorzunehmen.

Die Art, wie DUSSEL nun im ersten Teil das »europäische Ich« im Zusammenhang mit der Conquista darstellt, ist allerdings so neu nicht, und DUSSEL selbst hat darüber bereits zahlreiche, zum Teil auch in deutsch vorliegende Aufsätze publiziert: der Eurozentrismus in der Geschichtsphilosophie eines Hegel, Kant und auch Habermas wird ebenso analysiert wie sechs »Gestalten« oder Formen der Begegnung mit dem Anderen, welche sich in der Geschichte konkretisiert haben: die »Erfindung« Amerikas (paradigmatisch dafür ist die Haltung des Kolumbus, der Zeit seines Lebens glaubte, Asien erreicht zu haben, und das eigentliche Amerika verkannte), die »Entdeckung der Neuen Welt« (durch Vespucci), die »Eroberung« (am Beispiel des Cortés), die »Kolonisierung der Lebenswelt« (durch Ausbeutung der indianischen Arbeitskraft), die »geistliche Eroberung« (durch eine »tabula-rasa-Missionierung«) sowie die schockartige, asymmetrische »Begegnung zweier Welten«, die zur Vernichtung der indigenen Kultur führt.

Auch der Disput von Valladolid zwischen Las Casas und Sepúlveda, den DUSSEL als exemplarische Kritik am Mythos der Moderne deutet, ist in der Literatur schon gründlich aufgearbeitet worden. (Dem Leser ohne tiefere Vorkenntnisse könnte übrigens bei der Lektüre dieses fünften Kapitels das Mißverständnis unterlaufen, auch den als Vertreter einer Zwischenposition beschriebenen Gerónimo de Mendieta für einen am Disput beteiligten Gesprächspartner zu halten.)

Wer auch nur Tzvetan Todorovs exzellente Studie über die Eroberung Amerikas und eventuell noch Fernando Mires' zweibändiges Werk zum Thema kennt, erfährt aus der ersten Hälfte von DUSSELS Vorlesungen kaum Überraschendes, und DUSSEL merkt auch selbst inhaltliche Parallelen zu Todorov an (vgl. 42, Anm. 64). Wirklich neuartig, originell und aufschlußreich wird DUSSEL in der zweiten Hälfte des Buches, wenn er aus einer Fülle von ethnologischem und historischem Material eine konsequente Deutung der Ereignisse von 1492 aus amerikanischer, »amerindischer« Perspektive entwirft. Zunächst entlarvt er die scheinbare welthistorische Zentralposition Europas als

Irrtum, indem er die Weltgeschichte einmal von Westen nach Osten liest, d.h. beginnend bei den afrikanischen Bantu-Kulturen über Mesopotamien, Indien, China, die pazifischen Kulturen bis hin zu den Kulturen Amerikas. Dieser Überblick wie auch der kleine Exkurs über »Europa als Peripherie der muslimischen Welt« veranschaulicht bezwingend den anmaßenden und irrigen Anspruch eurozentristischen Denkens.

Ausgehend von einer Beschreibung der Funktion des »Philosophen« in den urbanen amerikanischen Hochkulturen, zeigt DUSSEL die »Gestalten«, also Deuteschemata auf, unter denen die Ankunft der Europäer in der Logik dieser amerikanischen Kulturen und Philosophien – speziell der aztekischen – interpretiert worden sind. Er nimmt an, daß Montezuma Cortés zunächst tatsächlich für den wiederkehrenden Gott Quetzalcoatl gehalten habe, und beweist daraufhin die rationale Konsequenz im Verhalten des Aztekenkaisers. Die Tatsache, daß die Spanier sich als menschliche brutale Invasoren herausstellten, habe innerhalb aztekischen Denkens eine völlig neue, nicht voraussehbare Möglichkeit bedeutet, welche für sie das »Ende« der bisherigen Welt markiert.

Beeindruckend ist der knappe Abriß einer Geschichte indianischen Widerstands, den DUSSEL aus den historischen Quellen zusammenstellt und der das Urteil der traditionellen Geschichtsschreibung widerlegt, die Indígenas seien weitgehend widerstandslos den Eroberern unterlegen.

Das überlieferte historische Gespräch zwischen zwölf Franziskanermissionaren und aztekischen Philosophen in Mexiko liest DUSSEL als Tragödie des Nicht-Verstehens und des unvollendeten Dialogs, um schließlich das Sprechen der Maya vom »Untergang der fünften Sonne« auf die Moderne anzuwenden: mit dem Aufkommen des Kapitalismus sei ein neuer Gott erstanden, das Zeitalter der »sechsten Sonne« angebrochen.

Im Nachwort leistet ENRIQUE DUSSEL eine wichtige Konkretisierung seiner Forderung nach »der Entdeckung des Anderen«, wenn er nämlich – in begrifflicher Anlehnung an die Dokumente von Puebla und Santo Domingo – die Gesichter des Anderen im Lateinamerika von 1492 bis heute schildert: die Indios, die Schwarzafrikaner, Mestizen, Kreolen, Campesinos, Arbeiter und Marginalisierten.

Die tiefe Kenntnis und einfühlsame Deutung der indigenen Perspektive lassen DUSSELS Buch aus den sonstigen Publikationen herausragen, wenn es auch zu Einseitigkeiten neigt: Beispielsweise verdient es der um die Aufzeichnung der aztekischen Kultur so bemühte Franziskaner Bernardino de Sahagún wohl nicht, ausschließlich unter die Vertreter einer »conquista espiritual« gezählt und zum Gegenbild eines Las Casas stilisiert zu werden (86), während mit keinem Wort auf die Tendenz des Las Casas eingegangen wird, ein stark idealisiertes, undifferenziertes Bild der Indios zu zeichnen. Sehr vage bleibt die Abgrenzung von DUSSELS Begriff der Trans-Moderne zu dem der Postmoderne, die er allzu kurz als »Kritik aller Vernunft« (196) definiert.

Zur äußeren Form des Buches muß noch ein kritisches Wort gesagt werden: Die gründliche Überarbeitung der Endfassung einer Druckvorlage gehört ja wohl zu den Selbstverständlichkeiten eines jeden Lektorats. Auch beträchtlicher Zeitdruck darf nicht zur Entschuldigung für mangelnde Sorgfalt herhalten: Wenn sich Tipp-, Interpunktions-, ja sogar Rechtschreibfehler häufen, ein Personennamen in mehreren Schreibweisen auftaucht (*Gerónimo*, 82, und *Jerónimo*, 77, *de Mendieta*), Klammern und Anführungszeichen sich nie wieder schließen (z.B. 35 und 47), Absatzformate nicht konsequent durchgehalten werden (193), sich notorisch Trennungsstriche mitten in die Zeile einschleichen (z.B. 38), Zitatzusammenhänge (19) und so mancher Satzbau (z.B. 103, Anm. 38) unverständlich werden sowie inhaltliche Unstimmigkeiten auffallen (Quetzalcoatl ist nicht die »gefederte«, sondern die »gefiederte« Schlange, 92; Anmerkungen zu einem Guaraní-Text beziehen sich auf die Maya und Azteken, 90), dann ist dies nicht nur lästig, sondern trübt die Lesefreude erheblich. Gravierendster und peinlichster Fehler: Die Überschriften des Inhaltsverzeichnis weichen mehrmals – in Details, einmal aber auch gänzlich – von denen des Textes ab, Überschrift 8.4. fehlt sogar ganz in der Inhaltsübersicht!

Feministische Theologie im europäischen Kontext, hg. von Annette Esser / Luise Schottroff (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen; Vol 1) Kok Pharos / Kampen; Matthias-Grünwald-Verlag / Mainz 1993; 255 S.

Mit diesem Band legt die Europäische Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen (ESWTR) erstmals ihr Jahrbuch vor. Im Rahmen ihres zur Unterstützung der theologischen Frauenforschung in Europa initiierten Projektes will die ESWTR künftig unter wechselnder Herausgeberinnenschaft jährlich einen thematisch konzipierten Band publizieren, der neben Artikeln zum jeweiligen Schwerpunktthema weitere dem feministisch-theologischen Anliegen entsprechende Beiträge sowie Rezensionen und Aktualia enthalten soll.

Thema des vorliegenden ersten Bandes ist die »Feministische Theologie im europäischen Kontext«. Der als Leitartikel ausgewiesene Beitrag von CATHARINA HALKES behandelt das Thema aus historischer Perspektive und enthält einige arbeitstechnische und inhaltliche Anregungen für den Aufbau eines umfassenden Forschungsprojektes zur (Entwicklungs-)Geschichte feministischer Theologie in Europa. Die Stärke dieses auf persönlichen Erinnerungen und Erfahrungen basierenden Überblicks liegt insbesondere in der Darstellung der frühen ersten Phase von 1960–1975. Bis 1985 finden sich zahlreiche Literaturangaben und Hinweise auf Treffen und Zusammenschlüsse, die Ansatzpunkte für eine weitere Vertiefung bieten. Danach werden die Informationen dünner, zudem läßt die Verf. eine gewisse Distanz zu den jüngeren Theologinnen und ihren Arbeiten erkennen (vgl. 20, 34). So findet sich kaum ein Hinweis auf inhaltliche Fragestellungen, die die feministisch-theologische Auseinandersetzung in Europa in den letzten 15 Jahren bestimmt haben. Im zweiten Beitrag zum Schwerpunktthema befaßt sich BEATRIX SCHIELE mit der Differenzdebatte und fragt, Adriana Cavarero und die Überlegungen der »Libreria delle donne di Milano« rezipierend, nach möglichen Anstößen für ein feministisches (und feministisch-theologisches) Engagement in der europäischen Union. Ob es gelingt, die Differenzdebatte in diesem Sinne fruchtbar zu machen, hängt nicht zuletzt von der Überwindung des ihr eigenen eurozentrischen Charakters ab. Der Diskurs über die Geschlechterdifferenz muß, wie SCHIELE zurecht betont, mit den Erfahrungen von Fremdheit und Rassismus verbunden werden (vgl. 52), um unter den sich abzeichnenden gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen in Europa Perspektiven von Frauensolidarität entwickeln zu können. LUISE SCHOTTROFF und SILVIA SCHROER reflektieren das Thema des Jahrbuches aus exegetischer Sicht. Am Beispiel der gängigen Interpretationen des Heidenchristentums problematisiert SCHOTTROFF den Eurozentrismus, Androzentrismus und Antijudaismus westlicher Bibelauslegung und ihrer Methoden. Dieser gegenüber stellt sie ihre Hermeneutik und historisch-sozialgeschichtliche Methode einer kontextuellen feministischen Befreiungstheologie. Unberücksichtigt bleibt leider das Problem antijudaistischer und eurozentrischer Tendenzen innerhalb der feministischen Bibelauslegung. Besonders hervorzuheben ist der differenzierte und klare Beitrag SCHROERS zum Eurozentrismus in der Auslegung des Ersten Testaments. Ihre Ausführungen bieten neben Überlegungen zum reflektierteren Umgang mit dem Schlagwort Eurozentrismus verschiedene Beispiele aus der europäischen Auslegungsgeschichte sowie weiterführende Vorschläge für eine Auslegung des ersten Testaments im europäischen Kontext. Der als Dialogartikel konzipierte Beitrag von JANA OPOCENSKA und MARY GREY enthält eine biographische und theologische Standortbeschreibung beider Autorinnen und leistet so einen ersten Schritt im feministisch-theologischen Austausch zwischen Ost und West. ROSA ADELA OSORIO SIERRA, brasilianische »Gastautorin« des Jahrbuchs, stellt das an der Universität von São Paulo gegründete Frauenforschungsprojekt »Kunaite« vor. Der Artikel von TERESA MARTINHO PEREIRA über die Bedeutung der 500 Jahre Kolonisierung Lateinamerikas aus europäisch-feministischer Sicht läuft auf die These hinaus, Solidarität zwischen Frauen der Ersten und Dritten Welt sei möglich aufgrund des von allen Frauen erlittenen gleichen Sexismus (vgl. 91). Damit blendet sie nicht nur die Verschiedenheit sexistischer Gewalterfahrungen aus, sondern reduziert vor allem die Frage nach Frauensolidarität auf die Ebene des Geschlechts, wogegen die Erfahrungen von Rassismus und

Klassendenken vernachlässigt werden. Sehr viel differenzierter dagegen erscheinen ULRIKE BECHMANNs Überlegungen zur Verwirklichung von Solidarität unter Frauen verschiedener Kontexte. In ihrem lesenswerten Beitrag zum Weltgebetstag der Frauen arbeitet sie die theologischen Implikationen dieser Bewegung heraus und identifiziert sie auf Elisabeth Schüssler Fiorenza rekurrierend als einen Ort, an dem sich die Ekklesia von Frauen punktuell verwirklicht (vgl. 127). Zu den Zielsetzungen, die die ESWTR mit ihrem Jahrbuch verfolgt, gehört die Förderung des interreligiösen Dialogs. Die Theologin und Psychotherapeutin ANNE HUNT OVERZEE nimmt ihre persönliche, in der Begegnung mit nicht-christlichen spirituellen Traditionen gewachsene Erfahrung, »to ›be with‹ oneself, others and the world« (137) zum Ausgangspunkt, um über das Theologisieren in einem multireligiösen Kontext zu reflektieren. Hinzuweisen bleibt auf die sehr informativen Länderberichte aus der ehemaligen DDR (CHRISTIANE MARKERT-WIZISLA) und aus Irland (ANN LOUISE GILLIGAN) sowie auf die europäische Frauentraditionen aufarbeitenden Beiträge über Hildegard von Bingen (ELISABETH GÖSSMANN) und Nelly Sachs (URSULA RUDNICK). Ein ausführlicher, in Anlehnung an die theologischen Sektionen systematisierter bibliographischer Teil bietet mit Ausnahme der schwachen Bibliographie zum interreligiösen Dialog einen guten ersten Überblick. Kritisch anzumerken bleibt, daß sich hier eine Tendenz bestätigt, die mit den Worten einer der im Jahrbuch vertretenen Rezensentinnen als ein Verbleiben im »deutsch-europäisch-amerikanischen Rahmen« (179) bezeichnet werden könnte. Daß eine Bibliographie, die einen Überblick über die für die feministische Theologie in Europa grundlegende Literatur geben will, keinen Hinweis auf die Arbeiten von Theologinnen aus der Dritten Welt (etwa die Publikationen der EATWOT-Theologinnen), auf Womanist Theology, Teología Mujerista etc. enthält, zeigt m.E. deutlich, daß der »Provinzialismus« der herrschenden europäischen Theologie auch vor der Feministischen Theologie nicht haltmacht. Aus missionswissenschaftlicher Perspektive zeichnet sich hier deutlich ein Reflexionsbedarf ab. Ungeachtet einiger formaler Mängel erweist sich das erste Jahrbuch der ESWTR als echtes Lesevergnügen, welches in der bunten Mischung der Beiträge die Vielfalt der feministisch-theologischen Diskussion in Europa widerspiegelt. Allerdings ist mit dem Thema »Feministische Theologie im europäischen Kontext« ein Anspruch verbunden, den einzulösen es anderer Formen als der hier vorgestellten bedarf. Ein Jahrbuch kann, will es nicht in eine oberflächliche Bestandsaufnahme abgleiten, bestenfalls zentrale Aspekte und Tendenzen aufzeigen. Im Interesse einer inhaltlichen Vertiefung und weiterführenden Auseinandersetzung wäre deshalb eine Eingrenzung und Präzisierung des jeweiligen Schwerpunktthemas ratsam – die für die nächsten Jahre geplanten Bände zu Öko-Feminismus (Vol 2) und Frauenkirche (Vol 3) könnten ein Schritt auf dem angezeigten Weg sein.

Münster

Katja Heidemanns

Fulljames, Peter: *God and Creation in Intercultural Perspective. Dialogue between the Theologies of Barth, Dickson, Pobee, Nyamiti, Pannenberg* (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums 86) Peter Lang Verlag / Frankfurt a.M. 1993; 190 S.

In Zeiten zunehmender pluralistischer Betrachtungsweisen und multi- bzw. interkultureller Auseinandersetzungen kann auch der theologische Diskurs sich nicht darauf beschränken, nur eine bestimmte Sichtweise der glaubensmäßigen und theologischen Sachverhalte für »salonfähig« zu erklären und andere, genauso wertvolle Ansichten auszublenden. Gerade die Theologie – vielleicht noch mehr als andere Wissenschaften – braucht die pluralistische Betrachtungsweise, weil die Wahrheit des Wortes Gottes weit mehr ist, als menschliche Worte zu erfassen vermögen.

Im vorliegenden Band versucht FULLJAMES, zwei europäische (K. Barth und W. Pannenberg) und drei afrikanische Theologen (den Methodisten K. Dickson, den Anglikaner J. Pobee und den

römisch-katholischen Theologen Ch. Nyamiti) in einen »interkulturellen Dialog« miteinander treten zu lassen. Im Mittelpunkt steht die zentrale Frage des Verhältnisses Gott-Welt. Die Relevanz dieser Frage insbesondere zum Ende des 20. Jahrhunderts wird von FULLJAMES unter vier Aspekten betrachtet:

1. Die Gottesfrage im Zusammenhang mit einer christlichen Umweltethik.
2. Das Verhältnis von Wissenschaft und religiösem Glauben.
3. Das Problem der menschlichen Freiheit angesichts der Souveränität Gottes.

4. Die Frage des Bösen im Zusammenhang mit dem Glauben an einen gütigen Gott, der Verantwortung für die Schöpfung trägt. Der Verfasser beginnt mit einem Einleitungskapitel, in dem er neben diesem Fragenkomplex die Auswahl der fünf Theologen begründet, ihre jeweiligen Methoden und die besonderen Kontexte ihrer Theologien darstellt.

In den Kapiteln 2–6 befaßt er sich in eher monographischer Weise mit der Theologie der fünf Autoren. Unter strenger Beibehaltung einer Gliederung in vier Teile werden jeweils nach einer kurzen Einführung, die den bio-bibliographischen Angaben über die Autoren gewidmet ist, die Methoden und die wichtigsten Ausführungen der Autoren zum Thema Verhältnis Gott-Welt referiert. Der vierte abschließende Teil ist jeweils eine kurze Diskussion der dargestellten Ausführungen, die sich im wesentlichen darauf beschränkt, die Auseinandersetzungen anderer Autoren mit den ausgewählten fünf Theologen in Grundzügen wiederzugeben. In allen diesen Kapiteln nimmt die persönliche Stellungnahme des Verfassers leider nur einen geringeren Raum ein.

Im letzten Kapitel des Buches faßt FULLJAMES noch einmal die zentralen Themen der vorangehenden Kapitel zusammen und knüpft daran kurze Reflexionen über »Kontextualisierungsmodelle« und den Stellenwert interkultureller Perspektiven in der Theologie.

Angesichts der Brisanz des Themas »Verhältnis Gott-Welt« im Zusammenhang mit den anfangs erwähnten vier Aspekten, die in der heutigen Diskussion über den Zustand der Menschheit breiten Raum einnehmen, wäre eine eingehende Analyse und Auseinandersetzung mit den fünf Autoren wünschenswert gewesen. Der Leser vermißt pointierte Aussagen, die die Problematik der Studie besser in den Blickwinkel gerückt hätten. Das Buch bietet dennoch eine schnelle Information über die behandelten Theologen und empfiehlt sich daher für Leser, die eine erste Orientierung suchen.

Kossi J. Tossou †

Gimpl, Herbert: *Volksreligiosität und Pastoral im andinen Peru. Zugänge und Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiosität* (Dissertationen, Theologische Reihe, Bd. 60) EOS-Verlag / St. Ottilien 1993; XIII u. 353 S.

Den Fokus dieser von H. GIMPL (MCCJ) 1992 in Innsbruck vorgelegten Dissertation bilden »die ›gelebte Religion‹ und das ›pastorale Handeln‹ der Kirche im andinen Bereich Perus« (8). Dabei verbinden sich beim Autor eine neunjährige pastorale Erfahrung in Peru mit einer – als »Gewissensforschung« (I) vorgenommenen – theoretischen Reflexion dieser Praxis, die sich an der Seite der Armen und für eine Theologie des Volkes engagiert. Die Zugänge zum Thema Volksreligiosität werden in verschiedenen Richtungen und durchaus ideologiekritisch eröffnet: Die Sicht der Volksreligiosität in der »Bischoftheologie« des kirchlichen Lehramts (13–73) wird als Kommunikations- und Machtproblem vorgestellt und diskutiert. Die verschiedenen kultur- bzw. sozialwissenschaftlichen Ansätze zur Erforschung der andinen Volksreligiosität (74–190) werden mit dem Ziel referiert, die Diskussion um die Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiosität im interdisziplinären Dialog zu verorten und zu bewähren. Die historische Überprüfung thematisiert »Kirchliches Handeln und Volksreligiosität in der Geschichte Perus« (191–256) und läßt die beinahe sprichwört-

liche andine »Kultur des Schweigens« als Reaktion auf eine Geschichte der Unterdrückung und des stillen Widerstands gegen eine imperiale und kirchliche Eroberung erkennen. Letztlich soll durch diesen komplexen Zugang »gezeigt werden, daß die Volksreligiosität, die sich in Lateinamerika als eine vielgestaltige und vielschichtige Wirklichkeit zeigt, das pastorale Handeln der Kirche in besonderer Weise herausfordert«. (9)

So werden im letzten Kapitel dieser Arbeit die Linien zukunftsfähiger »Perspektiven für eine Pastoral der Volksreligiosität« (257–305) im Rahmen der seit der zweiten lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Medellín (1968) gültigen »pastoral de conjunto« gezeichnet. Auf der Basis einer Anerkennung des anderen plädiert der Autor gegen eine Welteinheitskirche und für die Entwicklung kontextueller Theologien, die letztlich zu einer kulturell polyzentrischen und in dieser Vielgestaltigkeit wahrhaft katholischen Weltkirche führen.

Ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (307–354) versammelt annähernd die gesamte deutsch- und spanischsprachige Literatur zum Thema und beschließt diese gelungene Dissertation.

Die von H. GIMPL vorgelegte Arbeit repräsentiert m.E. überzeugend den derzeitigen Stand der Diskussion um Stellung und Wert der Volksreligiosität. Ich halte sie für eine sehr lesenswerte und anregende Arbeit, die über den Kreis der Pastoraltheologen hinaus von Interesse sein dürfte.

Aachen

Norbert Nagler

Hausmanninger, Thomas (Hg.): *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Schöningh / Paderborn 1993; 248 S.

Christliche Gesellschaftsethik ist von ihrem eigenen Selbstverständnis her darauf angewiesen, ihre Argumentation auf die Plausibilitäten der Gesellschaft zu beziehen, deren Strukturen sie gestalten und prägen will. Deshalb provozieren die Unsicherheiten bezüglich der Deutung der gegenwärtigen Zeitsituation, welche sich in der Diskussion um Moderne/Postmoderne spiegeln, auch einen neuen Anlauf in der Grundlagendiskussion christlicher Gesellschaftsethik. Dabei ist zu berücksichtigen, wie HAUSMANNINGER in der Einleitung zu Recht betont, daß die Moderne sich als ein »ethisch motiviertes Projekt« verstand, aber auch der »postmoderne« Protest gegen die (tatsächliche oder vermeintliche) Ausgrenzung des »Anderen der Vernunft« letztlich von bestimmten normativen Optionen gespeist wird. Deshalb kann und muß christliche Gesellschaftsethik um der Gesellschaft und um ihrer selbst willen einen konstruktiven Beitrag zu diesem Selbstverständigungsdiskurs der Gegenwart leisten.

Die insgesamt elf Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, die natürlich nicht alle hier besprochen werden können, stellen sich dieser Herausforderung in sehr unterschiedlicher Weise, je nachdem, wie das Verhältnis der Vernunft zum »Anderen der Vernunft« bestimmt und dabei die Aufgabe der Theologie verortet wird.

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER, die die Auseinandersetzung mit der Moderne innerhalb der Texte kirchlicher Sozialverkündigung nachzeichnet, betont vor allem das Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils, das ein statisches Verständnis gesellschaftlicher Ordnung zugunsten eines dynamischen und evolutiven Verständnisses überwunden habe. Ob allerdings, wie sie unter Berufung auf Johannes Paul II. behauptet, in einer »theologischen Anthropologie« die entscheidende Instanz zur kritischen Korrektur der Moderne gefunden werden kann, muß bezweifelt werden. *Gaudium et Spes* jedenfalls rekurriert nicht auf ein theologisches Sonderwissen über den Menschen, sondern auf die Lehre von der Berufung des Menschen durch Gott – eine Berufung, deren normative Gehalte auch die Kirche durch ihre engste Verbundenheit mit der gesamten Menschheit, besonders den Armen (GS 1), durch ihren Dialog mit und ihren Dienst an allen Menschen erst noch zu entdecken hat (GS 3).

Auch HAUSMANNINGER, der christliche Sozialethik in der Moderne dezidiert als »Strukturethik« begriffen haben möchte, geht zwar von einem theologisch-anthropologischen Ansatz aus, betont aber anhand des kantischen Verständnisses des Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen die starken Parallelen zwischen dem christlichen Personbegriff und dem Subjektbegriff der Moderne. Dementsprechend leistet der Glaube keinen materialen Beitrag zur Normerkenntnis, erhält aber eine »sittlichkeitsstärkende und -garantierende Funktion« (87). Er ist »moralischer Impetus«, nicht aber schon Argument bestimmter »ethischer Imperative«, deren Geltung sich erst im Diskurs erweisen lasse (89).

HANS JOACHIM HÖHN setzt sich intensiv mit Chancen und Grenzen diskursethischer Konzepte auseinander. Er attestiert ihnen, trotz des Festhaltens am Kriterium der Universalisierbarkeit genügend offen für die Pluralität der Lebensstile und Weltanschauungen zu sein, aus denen sie ja die Inhalte beziehen müssen, die dann im Diskurs überprüft werden. Da die Vernunft aber um ihrer selbst willen das »Anderere der Vernunft« mitdenken müsse, plädiert HÖHN – anders als EDMUND ARENS im selben Band – für eine Erweiterung diskursiver Vernunft hin zu einer »komprehensiven Rationalität«, beispielsweise in der Verknüpfung technischer und politischer Rationalität mit den Traditionen utopischen Denkens. Die Aufgabe der Theologie sieht HÖHN dann in der Begründung der Anerkennung des Menschen ohne Ansehung seiner Argumentationskompetenz, was letztlich nur über die »Negation der Endlichkeit« gelingen kann, »welche die Opfer der Geschichte der Unvernunft aus der Vergeßlichkeit ihres Einsatzes für die Vernunft rettet« (110).

MICHAEL SCHRAMM weist darauf hin, daß die »Postmoderne« in der Sichtweise ihres Protagonisten, Jean-François Lyotard, mißverstanden wird, wenn man in ihr nur einen »bunten Beliebkeitscocktail« erblickt oder ihr – wie OTTMAR JOHN im selben Band – »Unverbindlichkeit des Denkens« vorwirft. Denn das leider viel zu wenig rezipierte Werk Lyotards, »Der Widerstreit«, ist der Versuch der Rettung der Forderung nach »Gerechtigkeit« im Angesicht der unüberwindbaren Heterogenität von Sprachspielen. Er verwickelt sich dabei freilich in einen performativen Selbstwiderspruch, insofern sein Konzept in radikaler Konsequenz alles als gleichermaßen gerecht bzw. ungerecht erscheinen läßt. SCHRAMM versucht, mit Hilfe seines Begriffs der »Aisthetik« (von »aisthesis« = Wahrnehmung) das dahinter liegende Wahrnehmungsproblem für die Ethik fruchtbar zu machen. Denn vor der Frage nach der Verallgemeinerbarkeit von Interessen muß immer zunächst deren unverfälschte Wahrnehmung stehen. Demokratie läßt sich dann als ein Verfahren begreifen, das der »Wahrnehmung« und Artikulation dieser real immer sich widerstreitenden Interessen aller Betroffenen dient.

Die Mystik als Potential des »Anderen der Vernunft« aufzuweisen ist das Anliegen von MARIANNE HEIMBACH-STEINS. Sie verortet die Mystik im Zusammenhang der hermeneutischen Frage nach Konstitution, Genese und Umsetzung sittlicher Erfahrung. Das prophetisch-kritische Potential der Mystik werde genährt durch ihre geschärfte Aufmerksamkeit für die Verdanktheit des je eigenen Vermögens, die Aufmerksamkeit für die Menschen und ihre Beziehungen untereinander sowie durch die Aufmerksamkeit für die Welt »als Schöpfung«. Wenn damit auf »vormoderne« Konzepte zurückgegriffen werde, um sie in die Kritik eines verengten Vernunftbegriffs einzubringen, könne dies durchaus als »postmodern« qualifiziert werden, ohne daß damit eine den Grundintentionen der Moderne verpflichtete Vernunftethik desavouiert werden solle.

EDMUND ARENS stellt die bekannten Prinzipien der Diskursethik, in denen er ein Kriterium zur Veränderung und Weiterentwicklung bestehender gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen sieht, der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber, entdeckt substantielle Parallelen zwischen Diskursregeln und der Theologie des Volkes Gottes und entwirft daraus das Bild einer kommunikativen Kirche. PETER ROTTLÄNDER begreift Kirche in Diskussion mit den zentralen Thesen des Kommunitarismus als »pluriforme community«, in der die Menschen gerade in ihrer Pluralität Anerkennung finden müßten. Daß Kirche dabei keineswegs ihre Identität verlieren muß, zeigt ROTTLÄNDER am Beispiel der Option für Armen, die inzwischen zu einem Kernstück christlicher Identität geworden sei.

Mit vorliegendem Sammelband ist tatsächlich der zeitdiagnostische Diskurs über Moderne/Postmoderne und Sozialethik, wie HAUSMANNINGER im Vorwort schreibt, eröffnet, aber natürlich nicht erschöpfend zu Ende geführt. Dabei müßten in Zukunft wichtige aktuelle Fragen etwa der Medienethik oder der Gestaltung internationaler Institutionen stärker in den Vordergrund treten, damit deutlich werden könnte, welche Bedeutung die bislang noch recht abstrakten grundsätzlichen Überlegungen für die konkrete Urteilsfindung spielen.

Odenthal

Gerhard Kruij

Huppertz, Aloys: *Deutsche Herz-Jesu-Priester in Kamerun (1912–1915)*, Provinzialat der Herz-Jesu-Priester Bonn-Oberkassel / Bonn 1992; 200 S.

In der ohnehin nur kurzen deutschen Kolonialepoche (1884–1914/18) stellt die Missionsarbeit der deutschen Herz-Jesu-Priester in Kamerun (1912–1915) zweifelsohne das kürzeste Kapitel dar. Daß die in einschlägigen Missionsgeschichten Kameruns allenfalls ein Aperçu-Dasein fristende Arbeit der Herz-Jesu-Priester künftig eine gerechtere Würdigung erhält, dazu könnte das vorliegende, engagierte Werk von ALOYS HUPPERTZ beitragen. Der langjährige Prokurator der Mission hat auf der Basis der verfügbaren Akten aus dem Generalarchiv in Rom und den Pallotiner-Archiven in Rom und Limburg, von Dokumenten aus dem ehemaligen DZA Potsdam (hier wären vielleicht die Akten des Politischen Archivs Bonn-Gesandtschaft Rom hilfreicher gewesen), der Chronik des Pallottiner-Bischofs Heinrich Vieter – die längst eine Publikation verdient hätte – sowie von weiterem Quellen- und Sekundärmaterial eine fundierte Studie vorgelegt. Aus ihr geht hervor, daß sich die deutschen Mitbrüder dieser 1878 in Frankreich gegründeten Genossenschaft, die infolge des Kulturkampfes zunächst in Sittart (Holland) beheimatet war, bereits seit 1906 um ein Missionsgebiet in den deutschen Kolonien bemühten – sicherlich auch ein Versuch (was HUPPERTZ nicht erwähnt), über den »kolonialen Umweg« den Boden zur Niederlassung im Deutschen Reich zu ebnen (die staatliche Genehmigung zur Niederlassung in Godesberg erhielten sie indes erst am 29.11.1918). Gedacht war als Arbeitsfeld zunächst an Deutsch-Südwestafrika; erhalten haben die Herz-Jesu-Priester schließlich, nach Verhandlungen mit den Comboni-Missionaren, den Spiritanern und den Pallottinern, die Apostolische Präfektur Adamaua (28.4.1914). Allerdings sollten die Missionare dieses Gebiet nie betreten, da die deutsche Kolonialregierung mit Rücksicht auf die mohammedanische Bevölkerung Adamaua zum missionarischen Sperrgebiet erklärte. So blieben zunächst nur dem A.V. Kamerun zugehörige, als »Sprungbrett« für Adamaua gedachte Stationen in Mittelkamerun: Kumbo als Anfangs- und Ausgangsstation, Ossing (eine von den Pallottinern übernommene Station) sowie Bekom als »Notlösung« für Bamum mit dem zentralen Ort Foumban, nachdem Verhandlungen mit dem mächtigen, hochgebildeten König Njoya von Bamum gescheitert waren. Außerdem machten die Protestanten den Katholiken immer wieder Schwierigkeiten. Aber auch das Verhältnis zu Bischof Vieter, erst recht zur Kolonialregierung, gestaltete sich nicht reibungslos. Insgesamt waren es schließlich bis 1914 17 Missionare und 5 Schwestern von der Göttlichen Vorsehung aus Münster, die dennoch eine vielversprechende Arbeit aufnahmen, bevor der Ausbruch des Ersten Weltkrieges dem gerade erst begonnenen Werk ein abruptes Ende bereitete. Minutiös schildert HUPPERTZ abschließend die Gefangennahme und Internierung der Missionare durch die Engländer, die auch späterhin – alle drei Stationen lagen im englischen Mandatsgebiet – keine Erlaubnis zur Rückkehr erteilten.

Münster

Horst Gründer

Kadowaki, Kakichi: *Erleuchtung auf dem Weg. Zur Theologie des Weges*, Kösel / München 1993; 288 S.

Mit diesem Buch liegt zweifellos das Hauptwerk des 1926 geborenen japanischen Jesuiten und Professors für philosophische Anthropologie K. KADOWAKI in deutscher Sprache vor. KADOWAKI hat es zunächst in mehreren Schritten kapitelweise in japanischen Zeitschriften veröffentlicht, ehe er es 1989 zu einem Buch zusammenfaßte. Nachdem es durch H. Bürkle entdeckt wurde, hat G. Evers es kompetent ins Deutsche übertragen. Die an Bürkle und Rahner festgemachte Behauptung, es gäbe im Westen keine »Theologie des Weges« teile ich nicht. Hier kennt KADOWAKI sich offensichtlich nicht genügend aus. Wer könnte sonst die großen Theologen der geistlichen »Wege« – auch aus der von KADOWAKI gewählten Perspektive – so beiläufig abtun, aber auch G. Söhngens nach wie vor großartiges Büchlein »Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des ›Weges‹« (1959) unerwähnt lassen? Läßt man aber den Rahmen eher beiseite (Vorwort, Einleitung und Nachwort), dann entfaltet sich die Stärke des Buches in ihrer ganzen Leuchtkraft. Der erste Ausgangspunkt ist eine sehr einfühlsame Darstellung des Weges und des »Weg«-Verständnisses des vor 300 Jahren verstorbenen berühmten Dichters Bashos (1644–1694), der mit seinen »Haiku« auf eigentümliche Weise Zugänge zur Welt der Zen-Meditation eröffnet hat und darin bis auf den heutigen Tag Menschen mit auf den Weg nimmt. Das Kapitel ist in der lebendigen Art der Darstellung, verbunden mit zahlreichen Übersetzungen von Haikus ein äußerst gelungenes Stück Einführung in Bashos Leben und Werk und zugleich eine Weganleitung. Zweiter Ausgangspunkt ist ein Kapitel, das KADOWAKI überschreibt: »Die ›Meta-Ethik des Weges‹ im Denken von Dogen«. Auch hier kann es nicht darum gehen, den vorgestellten Gedankengang KADOWAKIS nachzuzeichnen. Es muß vielmehr genügen, daß zur Lektüre des Kapitels eingeladen wird. Dabei wird sich zeigen, wie dieser große, aus der Praxis des Zen lebende Denker, der rund 400 Jahre früher als Basho lebte (von 1200–1253) und in gewissem Sinne zu den Begründern, jedenfalls zu den Wurzeln des japanischen Zen gehört, sich seinerseits als Pilger zu einem Wegfinder entwickelt hat. Ausführlicher als im Falle Bashos zeichnet KADOWAKI Wegsuche und Wegfindung Dogens nach, sodann die Dynamik seines Weges, schließlich das Universum als »Spielfeld« Dogens. In diesen beiden Kapiteln bekommt die Kritik KADOWAKIS an der westlichen »Weg«-Auffassung ihr deutliches Relief: Der im Westen propagierte Weg ist ihm zu wenig konkret und leibhaft. Bei der Wegbeschreibung sowohl des Weges Bashos wie des Weges Dogens ist das Miteinander von Leib und Geist bzw. die Einheit von Leib und Geist nicht zu übersehen. Das bringt KADOWAKI dahin, daß er aus seiner Übung des Zen und seiner Beschäftigung mit ihm auch im Weg Jesu nach dessen Leib und Geist betreffenden Weg-Kategorien sucht. Diese sieht er – gewiß nicht zu Unrecht – in der Folgezeit durch die Verflechtung mit griechischen Denkformen vielfach überdeckt. Das veranlaßt ihn selbst, den hebräischen Existenzvorstellungen stärkere Aufmerksamkeit zu schenken. Die zweite Hälfte des Buches bzw. das dritte Kapitel ist der Theologie des Weges gewidmet, die KADOWAKI vorrangig biblisch, nicht exegetisch im Blick auf den Lebensweg Jesu entfaltet. Die Art der Annäherung ist denn auch weniger exegetisch-wissenschaftlich als spirituell. Entsprechend lassen sich auch die Gewährsleute für die einzelne Deutung nicht benennen. KADOWAKI setzt in diesem Kapitel an bei »Jahwes Wirken voller Barmherzigkeit«, das Jahwe selbst in der Geschichte Israels, die KADOWAKI freilich eher streift, als Weg erweist. Maßgebend wird für KADOWAKI im Blick auf Jesus als Weg die im Johannesprolog vermittelte Logos-Gestalt Jesu, die sich als eine – wie KADOWAKI es nennt – »notitia totalis« (139) mitteilt, die erst nachträglich zu einer »via articulationis notitiae totalis« führt. Die These, die KADOWAKI dann entfaltet, lautet: »Das Wort ist der ›Weg‹« (150). Er erläutert sie an konkreten Inhalten des jesuanischen Wirkens: seiner Jünergewinnung, seinem Dialog mit der Menge und den Schriftgelehrten, vor allem aber dem Motiv der »Wegbegleitung« in Jesu Leben und Sendung, schließlich in seinem Tod und seiner Auferstehung. Die Wegbegleiterschaft Jesu konkretisiert KADOWAKI dann, indem er das Geheimnis vom verlorenen Sohn auslegt, das Geheimnis der »größeren Freude« Gottes

und die Rolle der Besitzlosigkeit bespricht. Das Kapitel beendet KADOWAKI im Blick auf die »Großtaten Gottes«: den »Neuen Bund«, die »Neue Schöpfung«, die Entschlüsselung des letzten Geheimnisses Gottes durch das Kreuz, Jesu Auferstehung, bei der KADOWAKI zu einer neuen Sicht der Körpersprache, aber auch der Weggefährtschaft des auferstandenen Jesus gelangt. Die Zen-Verankerung KADOWAKIS befähigt ihn offensichtlich zu einer neuen Erfahrung von geistlicher Sinnlichkeit. Diese kann KADOWAKI schon deshalb zugesprochen werden, weil er sie in früheren Veröffentlichungen, z.B. auch im Zusammenhang seiner ignatianischen Übersetzung des Zen-Weges, thematisiert hat. Vermutlich wird es richtig sein, angesichts eines solchen Werkes die aufkommenden Fragen laut auszusprechen, weil ein christlicher Theologe aus einer anderen Kulturwelt gerade dadurch ernstgenommen wird, daß das Unverstandene artikuliert wird. Andererseits dient es auch der gemeinsamen Sache, wenn ein solches Buch zunächst einmal einfach in seiner positiven Aussage wahrgenommen und gelesen wird.

Bonn

Hans Waldenfels

Kohn, Livia: *The Taoist Experience. An Anthology*, State University of New York Press / Albany, N.Y., 1993; VII u. 391 S.

Unter den großen, historisch weit zurückreichenden religiösen Traditionen der Welt nimmt der Daoismus eine gewisse Sonderstellung ein. Anders als etwa im Falle von Buddhismus, Islam oder den Hindu-Traditionen gehören Kenntnisse über den Daoismus keineswegs zum religionswissenschaftlichen Grundwissen. Außerhalb des Kreises von – in diesem Fall sinologisch geschulten – Spezialisten wird mit dieser Religion zumeist nicht viel mehr als der Name Laozi (Lao-tzu) und die Vorstellung einer mystisch geprägten Philosophie verbunden, dessen zentraler Bezugspunkt das Dao (Tao) als metaphysisches Urprinzip von allem ist. Die historische Entwicklung der daoistischen Religion, ihre grundlegenden Vorstellungen und Praktiken sind dagegen den meisten Nichtsinologen immer noch weitgehend unbekannt, die bedeutenden Forschungsleistungen auf diesem Gebiet während der letzten dreißig Jahre wurden von der allgemeinen Religionswissenschaft bisher kaum rezipiert. Ein besonders krasses Beispiel dafür ist der von Ioan P. Culianu zusammengestellte letzte Band von Eliades *Geschichte der religiösen Ideen*, in dem der Beitrag über den Daoismus von dem zwar bedeutenden, aber immerhin schon 1945 verstorbenen französischen Gelehrten Henri Maspero stammt.

Das hier vorzustellende Buch bietet zum ersten Mal auch für Nichtsinologen die Möglichkeit, anhand von Übersetzungen eines breiten Spektrums repräsentativer daoistischer Texte einen unmittelbaren Eindruck von dieser Religion zu gewinnen. Die Übersetzerin ist durch zahlreiche eigene Forschungsarbeiten als kompetente Kennerin des Daoismus ausgewiesen. Zahlreiche Texte sind zum ersten Mal in eine westliche Sprache übersetzt. Jede der insgesamt achtundvierzig Quellen ist eine kurze Einleitung vorausgestellt, in der Erläuterungen zur Textgeschichte, zu eventuell verfügbaren früheren Übersetzungen und zum Inhalt gegeben werden. Sehr nützlich sind dabei auch die Hinweise zur Sekundärliteratur, die durchweg den neuesten Forschungsstand referieren. Das Buch wird ergänzt durch eine umfangreiche Bibliographie von Arbeiten zum Daoismus in westlichen Sprachen.

Die übersetzten Texte sind thematisch in vier Abschnitte mit jeweils drei Unterkapiteln gegliedert. Auf diese Weise wird ein umfassender Überblick über die Vielfalt der daoistischen Tradition geboten, angefangen von daoistischer Mystik, Metaphysik und Kosmologie über rituelle Praktiken und Meditationserlebnisse bis hin zu Magie, Alchemie und dem Streben nach Unsterblichkeit. Die Übersetzungen sind eng am Text orientiert, gleichwohl aber gut lesbar.

Trotz des kurzen Einleitungskapitels, in dem die historische Entwicklung des Daoismus skizziert wird, dürfte sich das Buch allerdings nicht als eine erste Einführung in diese Religion eignen. Der Verfasserin ist dafür freilich kein Vorwurf zu machen. Die daoistische Tradition ist für nicht sinologisch informierte Leser in der Regel noch zu unbekannt, als daß durch Quellentexte allein ein hinreichendes Verständnis erreicht werden könnte. Für diejenigen, die über ein Mindestmaß an Vorkenntnissen verfügen und sich intensiver mit dem Daoismus beschäftigen wollen, bietet das vorliegende Buch jedoch eine hervorragende Möglichkeit, einen direkteren Zugang zu dieser Religion zu gewinnen. Die Anthologie stellt ohne Zweifel die bislang ausgewogenste, am gegenwärtigen Forschungsstand orientierte Sammlung daoistischer Texte in einer westlichen Sprache dar.

Hannover

Hubert Seiwert

Kwame Owusu, Vincent: *The Roman Funeral Liturgy: History, Celebration and Theology* (Veröffentlichungen des Missions-Priesterseminars St. Augustin 41) Nettetal 1993; XVIII u. 235 S.

Diese dem Päpstlichen Liturgischen Institut von St. Anselmo in Rom vorgelegte Dissertation bietet eine ausführliche Analyse der liturgischen Texte und Elemente des Ritus der römischen Begräbnisliturgie, ohne daß etwa – was in dieser Zeitschrift besonders interessiert – auf Fragen der Inkulturation näher eingegangen würde. Zunächst werden »Die ältesten erhaltenen Formulare der römischen Begräbnisliturgie« (8–23) vorgestellt, sodann deren »rituelle und theologische Entwicklung« (24–48) vom 7. bis zum 20. Jh. Der Unterschied zu heutigen liturgischen Ordnungen besteht vor allem darin, daß bis in das Mittelalter die Liturgie eine Begleitung vom Sterbelager bis zur Grablegung zusammenhängend vorsah, Liturgie und Diakonie durchgehend miteinander verbunden waren. Demgegenüber werden Sterbe- und Begräbnisliturgie heute durch verschiedene Bücher getrennt geboten. In weiteren Kapiteln werden die Vorgänge im Sterbehaus (Gesänge und Gebete nach Eintritt des Todes, Waschen und Bekleiden des Verstorbenen; 49–96) sowie die in der Kirche und auf dem Friedhof (Prozession zur Kirche, Gottesdienst, Prozession zum Grab, Beerdigung; 97–164) kommentiert. Dabei wird u.a. deutlich, daß erst seit dem 13. Jh. eine Meßfeier fest mit der Bestattung verbunden wurde. In einem abschließenden Kapitel werden in überzeugender Weise Elemente für »eine Theologie der römischen Begräbnisliturgie« festgehalten (165–205): Gott wird als Gott der Lebenden und der Tod als ein Aufgenommenwerden durch Christus verstanden; die Texte sprechen nicht von der Unsterblichkeit der Seele, sondern von der Auferstehung des ganzen Menschen; nicht nur einzelne sind, sondern die ganze Gemeinde ist vom Tod betroffen; Parallelen zur christlichen Initiation lassen den Tod als deren Vollendung erscheinen.

Die Benutzung der insgesamt überzeugenden Arbeit wird durch redaktionelle Schwächen erschwert, vor allem aber durch das Fehlen eines Registers.

Münster

Klemens Richter

Lienemann-Perrin, Christine: *Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika. Studien zur ökumenischen politischen Ethik* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 47) Chr. Kaiser Verlag / München 1992; 560 S.

Die vorliegende Studie sucht an zwei Fallbeispielen – beide aus Kirchen der sogenannten Dritten Welt, aber mit ganz unterschiedlichem historischen und gesellschaftlichen Hintergrund –

darzustellen, »wie die Kirchen angesichts der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Umbrüche ihre Verantwortung für das Wohl des Gemeinwesens wahrnehmen« (16). Die öffentliche, politische Verantwortung der Kirche zeigt sich an drei Schwerpunkten: »Im Gegenüber zum autoritären oder totalitären Staat, in ihrem Verhältnis zum organisierten Widerstand gegen staatlichen Machtmißbrauch und in der Frage, ob und wie die Kirche sich an der Gestaltung einer künftigen Gesellschaftsordnung beteiligen soll« (33).

Trotz aller Unterschiede haben Südkorea und Südafrika wichtige Gemeinsamkeiten: Gemeinsam sind ihnen ökonomische Konflikte, politische Polarisierungen, kulturelle Divergenzen (34f). Ihre Kirchen weisen vergleichbare konfessionelle Vielfalt auf. Mit deutschen Kirchen (und deren Leitungsorganen ebenso wie theologischen Repräsentanten) haben die Kirchen bzw. Kirchenräte beider Länder durch viele Jahre hindurch Erfahrungen gesammelt (34f).

Nach einer Darstellung der politischen und religiösen Entwicklung Koreas und der Entstehung christlicher Kirchen in Auseinandersetzung mit der überlieferten Religion und Kultur wird der Boden beschrieben, aus dem in den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Auseinandersetzungen seit den sechziger Jahren die Minjung-Kulturbewegung wächst (130ff). In der Beteiligung am Kampf für Demokratie, für soziale Gerechtigkeit und für kulturelle Selbstbestimmung hat sich entwickelt und ausgeprägt, was wir vereinfachend »Minjung-Theologie« nennen. Sie versteht sich als Lebensäußerung der Minjung-Gemeinden – und entspringt deren Umgang mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments. Es sind nicht die Großkirchen und ihre Gemeinden, in denen diese Theologie zu Hause ist, sondern es sind die kleinen Gruppen, die Arbeiter-, Armen- und Hausgemeinden, die sich auch als Gemeinden dem Kampf für Demokratie, soziale Gerechtigkeit und kulturelle Selbstbestimmung verschrieben haben (227). Exegese sucht nach biblischen Entsprechungen zu den von Minjung artikulierten Lebensfragen. In den apokalyptischen Schriften der Bibel erkennen koreanische Christen die tägliche Erfahrung einer gewalttätigen politischen und wirtschaftlichen Macht, die sich als Ordnung etabliert hat und sich vor dem Volk schützt (196ff). Aber nicht Transfer von Macht kann als Ziel verstanden werden, sondern Transformation, Aufhebung von Macht, und so wird Machtverzicht zur ethischen Forderung (226).

Am Beispiel des Südafrikanischen Rates der Kirchen (SACC) wird die politische Verantwortung der Kirche aus der Sicht von Kirchen in Südafrika geschildert. Es ist der Staat der Apartheid, der sich selber in seiner Verfassung als christlicher Staat bezeichnete, legitimiert durch die Niederländische Reformierte Kirche, der der Buren (NGK). Das nötigte die südafrikanischen Kirchen, sich mit der Legitimität staatlicher Ordnung auseinanderzusetzen (335).

Der Konflikt wird zunächst an zwei Beispielen aus dem Jahre 1985 geschildert: dem Aufruf zum Gebet für das Ende ungerechter Herrschaft (Gottesdienste zum Gedenken an die Opfer des Aufstandes in Soweto 1976) und dem »Kairos«-Dokument. Auf der Suche nach dem, was staatliche Ordnung legitimiert, werden »Gerechtigkeit« und »Versöhnung« zu grundlegenden Kategorien. Auf der Suche nach Gerechtigkeit und Versöhnung sucht der SACC erste Schritte in Akten zivilen Ungehorsams: Er organisiert Rechtsbeistand, bietet Flüchtlingen und Vertriebenen Zuflucht, hält unbeirrt an gewaltfreien Lösungen von Konflikten fest. Damit will der Südafrikanische Kirchenrat ebenso wie mit der Aufforderung, den Wehrdienst zu verweigern, den Übergang zu einer anderen staatlichen Ordnung, zum Post-Apartheidsstaat vorbereiten. Sorge für Recht und Ordnung ist Aufgabe des Staates und Voraussetzung dafür, daß der Abbau von Feindschaften gelingen kann. Der Widerstand gegen den Unrechtsstaat muß sich in der Wahl seiner Mittel an der Möglichkeit künftiger Versöhnung orientieren (498).

Kontextuelle Theologie wird von ihrem je eigenen Kontext voll beansprucht; dementsprechend verlangt ein Vergleich theologischer Interpretationen aus südkoreanischer und aus südafrikanischer Sicht besondere Sorgfalt. Er zeigt konsequent, wie und warum Minjung-Theologie (Beispiel Yong Bock) und SACC (Beispiel Kistner) zwei unterschiedliche Denkmodelle entwickelt haben, mit weitreichenden Konsequenzen für die politische Verantwortung der Kirche (418ff). Während für Minjung die Wirklichkeit allein »von unten« so zu erfassen ist, wie sie ist, ist der SACC gerade

aufgrund der Zuordnung von Gerechtigkeit und Versöhnung zueinander immer wieder genötigt, sich der Vielschichtigkeit der Probleme zu stellen. Also bleiben Widerstand und Feindesliebe, Befreiung und Verantwortung einander zugeordnet. Während die Minjung-Theologie eine Art »vorinstitutionelle Kirche« anstrebt, versteht sich der SACC als »Kristallisationspunkt für kirchliche Existenz inmitten kirchlicher und gesellschaftlicher Dichotomien« (428). Der SACC resigniert auch im Widerstand nicht vor der Vielschichtigkeit und Gegenläufigkeit der Probleme, kann aber in Konfliktsituationen das Ausweichen in Unentschlossenheit nicht verhindern, während das antagonistische Denken des Minjung eher Leiden ertragen läßt als in der Sache nachgibt (424).

Auf der Suche nach einer ökumenischen Ethik des Politischen müssen sich nun die Kirchen des Nordens ins Gespräch über die Einsichten dieser beiden exemplarischen Kirchen des Südens ziehen lassen, um ihrerseits am ökumenischen Lernprozeß teilzunehmen. Die beiden Fallstudien schließen im Jahre 1987 ab; seitdem hat sich die Situation sowohl in Südkorea als auch in Südafrika grundlegend verändert. Damit haben die Anfragen und Einsichten aus dem Kontext der siebziger und achtziger Jahre keineswegs ihre Bedeutung verloren, weder für die unmittelbar betroffenen Kirchen noch für die ökumenische Suchbewegung aller Kirchen.

Den ökumenischen Partnern, vor allen Dingen denen im Norden, bleibt neben der Warnung davor, Erfahrungen und Einsichten aus einem Kontext in einen anderen um jeden Preis transportieren zu wollen (501), der Appell, einerseits diktatorischen Regimen die Legitimation zu entziehen und andererseits auf einen Rechtsrahmen hinzuwirken, innerhalb dessen sich eine Weltwirtschaftsordnung entwickeln kann, für die Gerechtigkeit und Versöhnung keine wirklichkeitsfremden Kategorien sind.

Aus den vorliegenden Quellen, ergänzt durch persönliche Gespräche und einige Arbeitstagungen, ist sorgfältig erhoben worden, wie Kirchen bzw. Gruppen von Christen in Südkorea und in Südafrika in ihrem jeweiligen Kontext die Verheißung gehört und die Hoffnung zur Sprache gebracht haben. Daß dabei aus dem ausgedehnten Arbeitsfeld des SACC praktisch fast nur Arbeiten von Wolfram Kistner genauer analysiert worden sind, bedeutet keineswegs eine Verengung der Perspektive. Seine Abteilung »Gerechtigkeit und Versöhnung« hat in den 70er und 80er Jahren Maßstäbe setzen können, gerade indem sie aufnahm, verknüpfte, zusammenfaßte, was in der Suche nach Orientierung in dem vielfältigen und verwickelten Kampf um Befreiung artikuliert worden ist.

»Interessefreies Fragen nach dem biblischen Wort kann zur eigenen wie des Gegners Befreiung führen« (497): Das hat sich in der Bibelauslegung, mit der Wolfram Kistner Versammlungen des SACC Jahr für Jahr begleitet und inspiriert hat, bewahrheitet und bewährt.

Düsseldorf

Jürgen Schroer

Lotos-Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes. Nach dem chinesischen Text von Kumārajīva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von **Margareta von Borsig**, L. Schneider / Gerlingen 1992; 415 S.

Nach langjährigen Vorstudien (vgl. ihre beiden Bücher: *Leben aus der Lotosblüte*, Freiburg 1976; *Juwel des Lebens. Buddhas erleuchtetes Erbarmen*, Freiburg 1986) hat M. VON BORSIG sich an die vollständige Übersetzung des *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra* (jap.: *Myōhō-enge-kyō*), des »Sūtras der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes«, gemacht. H. Dumoulin zählt es im Vorwort zu Recht zu »den religiösen Klassikern der Weltliteratur«. Damit liegt die erste Übersetzung eines der bedeutsamsten und in der fernöstlichen Buddhismus- wie Religionsgeschichte wirksamsten Grundschriften vor. Während H. Dumoulin im Geleitwort das Erscheinen dieses Werkes würdigt, gibt die Übersetzerin in ihrer Einleitung zunächst eine Übersicht über die Verbreitungsgeschichte dieses in Indien verfaßten, aber in Verfasserschaft und Abfassungszeit unbestimmten Werkes.

Datiert wird es in die Zeit um die Zeitenwende, vielleicht eher in das 1.–2. nachchristliche Jahrhundert. In der Folgezeit hatte die Übersetzung des indischen Mönchs Kumārajīva (343–413), der der bedeutendste frühe Übersetzer kanonischer Schriften aus dem Sanskrit ins Chinesische war, die nachhaltigste Wirkung. Im Grunde greifen alle späteren Übersetzungen im wesentlichen auf diesen Text als Urtext zurück. Er wurde zum zentralen Text des chinesischen T'ien-t'ai- (jap.: Tendai-)Buddhismus, dann aber in Japan auch des Nichiren-Buddhismus bis hinein in dessen modernste Verästelungen, Risshōkōseikai und Sōkagakkai. VON BORSIG leitet sodann in das in sieben Bücher mit 28 Kapiteln eingeteilte Werk ein und bietet damit zugleich eine erste Lesehilfe. Gerne hätte man Genaueres über den gewiß mühsamen Übersetzungsprozeß erfahren, den Vergleich mit vorliegenden Übersetzungen, die Wahl der einen Übersetzungsmöglichkeit anstatt der anderen u.ä.m. Darüber gibt auch der Anmerkungsapparat keine Auskunft. Die Quellen und die vorhandenen Übersetzungen sind im Anhang zusammengestellt (vgl. 395f). Die übrigen Literaturangaben wirken freilich eher zufällig und selektiv. Wer wissenschaftlich mit dem Text arbeiten will, wird das bemerken. All das schmälert freilich VON BORSIGS Verdienst nicht, daß sie die erste vollständige Übersetzung des Lotos-Sūtra vorgelegt hat, mit der gearbeitet werden kann.

Bonn

Hans Waldenfels

MacInnis, Donald E.: *Religion im heutigen China. Politik und Praxis* (Monumenta Serica Monograph Series XXXI) Steyler Verlag / Nettetal 1993; 619 S.

Der vorliegende Band zur Religionspolitik und Praxis in China erschien in englischer Sprache im Jahre 1989. Ein erster Band desselben Autors wurde 1972 veröffentlicht. Er behandelt die Theorie und Praxis der Religionspolitik während der ersten zwanzig Jahre der Volksrepublik China (deutsch bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974). Die Weiterführung der Dokumentation in deutscher Übersetzung macht einem weiten deutschsprachigen Leserkreis eingehende Informationen zugänglich. Die Tatsache, daß bislang nur wenig umfassende Darstellungen der religiösen Situation im heutigen China in deutscher Sprache greifbar sind, gibt dieser Veröffentlichung ein besonderes Gewicht.

Der vorliegende Band enthält wichtige Dokumente aus den achtziger Jahren, während derer – nach der chaotischen Zeit der Kulturrevolution mit ihrer Zerstörung – die relativ offene Religionspolitik der KPCh wieder aufgenommen wurde. Tatsächlich haben sich die christlichen Kirchen in China wie auch die übrigen Religionsgemeinschaften in diesem Jahrzehnt reorganisieren können. Dabei erlebten sie z.T. einen Aufschwung, der allem widerspricht, was die geltende Ideologie den Religionen als wissenschaftlich vorauszusagendes Schicksal dekretiert hatte.

Die auf Marx und Lenin fußende gängige Religionskritik diktiert die Grundeinschätzung von Religion, auf die alle parteiamtlichen Äußerungen zurückzuführen sind. Zusammengefaßt ist sie im Vorwort des Bandes »Religion« der chinesischen Enzyklopädie (109) oder in dem grundlegenden »Dokument 19« der KPCh aus dem Jahre 1982 (8ff), in dem alles Wichtige über Religionspolitik und ihre Ausübung nachzulesen ist. Über die religionskritischen Aussagen hinaus ist an diesem Dokument die Einordnung der Religion in gesellschaftspolitische Prozesse wichtig. Den in China bestehenden Religionsgemeinschaften wird zugestanden, daß die Widersprüche des religiösen Problems »hauptsächlich« nicht mehr unter dem Gesichtspunkt des Klassenkampfes zu behandeln sind, sondern als »Widersprüche innerhalb des Volkes«. Damit steht Religion nicht mehr unbedingt im antagonistischen Gegensatz zum Sozialismus. Sie bleibt ein Faktor, mit dem langfristig zu rechnen ist, bis einmal das Ziel des Kommunismus erreicht sein wird, in welchem es keinen religiösen Glauben mehr geben soll.

Die Praxis der Religionspolitik wird in großer Breite für alle fünf in China bestehenden Religionen belegt. Das Leben der Gläubigen, die Ausbildung von Mönchen, Priestern und Pfarrern und die Möglichkeiten für eine Ausübung gesellschaftlicher Verantwortung im Rahmen der geltenden Freiheit religiösen Glaubens wird ausführlich dokumentiert. Die politischen Strukturen, die die Existenz der verschiedenen Religionsgemeinschaften in der Volksrepublik ermöglichen, folgen mehr oder weniger dem gleichen Prinzip der »Volksfront«. So sind der Abteilung der »United Front« die Patriotische Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche, die Chinesische Christliche Patriotische Drei-Selbst Bewegung (evangelisch), die Chinesisch-Buddhistische Vereinigung, die Chinesische Daoistische Vereinigung und die Chinesische Islamische Vereinigung zugeordnet. Ihnen ist die Aufgabe zugedacht, als Massenbewegungen die Gläubigen für den sozialistischen Aufbau Chinas zu gewinnen.

In der Dokumentation werden auch Reibungspunkte erkennbar. Für den Daoismus bestehen sie z.B. in seiner ursprünglich individuellen Ausrichtung, die es heute als »subtiles, nihilistisches Denken« zu überwinden gilt. Buddhistische Mönche und Nonnen nehmen aktiv am Arbeitsprozeß teil. Dabei lernen sie Realitäten achten, an denen sie sonst in Weltabgewandtheit vorübergingen. So sehen sie jetzt z.B. ein, daß Insektizide (entgegen dem Tötungsgebot, das für alle lebenden Wesen gilt) gut sind, weil sie die Produktion erhöhen. Christliche Ethik als Weltverantwortung ermöglicht einen aktiven Beitrag zur Modernisierung Chinas. Probleme entstehen auf anderer Ebene, besonders für die katholische Kirche, die in mehrere Gruppen mit unterschiedlichen Loyalitäten zu zerfallen droht. Solange die Beziehung zum Vatikan ungeklärt bleibt, wird das Verhältnis von Kirche und Staat für viele der Priester und Gemeindeglieder schwer belastet. Für die evangelische Kirche sind Spannungen zwischen Kirche und Staat in dem Band nur andeutungsweise angesprochen. Einerseits ist die Zeitspanne, aus der die Materialien stammen (bis 1988) durch eine vorwiegend offene Praxis der Religionsfreiheit gekennzeichnet. Andererseits deuten sich jedoch Probleme an einigen Stellen schon an. So kommt es 1988 bereits zu restriktiven administrativen Auflagen gegenüber neu entstehenden Gemeinden, besonders gegen solche, die nicht dem Chinesischen Christenrat und der Drei-Selbst Bewegung angehören. Im Januar 1994 sind in ganz China Verordnungen über die Registrierung gottesdienstlicher Stätten erlassen worden. Damit ist eine größere Rechtssicherheit gegeben worden, zumal den Verordnungen detaillierte Durchführungsbestimmungen beigegeben sind. Allerdings muß die weitere Praxis erweisen, wie diese Anweisungen gehandhabt werden.

Es zeigt sich hier das Dilemma der Religionspolitik in China. Sie befürwortet eine relative Religionsfreiheit, in der Praxis jedoch wird sie nicht überall eingehalten angesichts des zum Teil starken Wachstums von Glaubensgemeinschaften, das den ideologischen Vorgaben widerspricht.

Dem Herausgeber der umsichtig besorgten Ausgabe in deutscher Sprache, Roman Malek, ist es zu danken, daß mit diesem Band eine Fülle von Dokumenten, Berichten und Interviews aus erster Hand über Religion im heutigen China vorgelegt wird. Eine Weiterführung der Dokumentation, in der von MACINNIS nicht aufgenommene wichtige Quellen und inzwischen neu erschienene Materialien aufgeführt werden, erscheint als sehr notwendig und ist dankenswerterweise vom Herausgeber bereits intendiert.

Stuttgart

Winfried Glüer

Müller, Joachim (Hg.): *Neuevangelisierung Europas. Chancen und Versuchungen*, Paulusverlag / Freiburg/Schweiz 1993; 156 S.

Die Veröffentlichung geht auf eine internationale religionspädagogische Jahrestagung zum Thema »Christliche Identität in multikultureller und multireligiöser Gesellschaft« zurück, die im Herbst

1992 in Quarten/Schweiz stattfand. Umrahmt sind die abgedruckten Referate von einem Beitrag KARDINAL KÖNIGS zur Neuevangelisierung und zum Dialog im gemeinsamen Haus Europa und von einem Nachwort des Bischofs von St.Gallen, OTMAR MÄDER, das wie ein Arbeitsprogramm wirkt. Gerne hätte man erfahren, wie die Tagung wirklich ablief, ob z.B. die beiden Bischöfe anwesend waren oder nachträglich gebeten wurden u.ä.m. Die eigentlichen Referate sind unterschiedlich durchgearbeitet, einige mehr programmatisch, andere durchaus praktisch angelegt. MICHAEL FUB («Die Ökumene von Befreiung und Dialog für ein Europa der Religionen»: 19–37) setzt bei einer Bestandsaufnahme unter den Vorzeichen »Wertevergessenheit«, »Suche nach neuen Küsten« und »Heimweg« an, um dann für die genannte Ökumene zu werben. IVO FÜRER handelt von einem »säkularisierten Europa« (38–49). Der wichtigste Beitrag des Bandes spricht zwar nur bedingt von Europa, dafür aber von der Zentralgestalt der Verkündigung Jesus Christus. Der Freiburger Fundamentaltheologe GUIDO VERGAUWEN bietet einen guten Durchblick durch die heutige Jesusdiskussion im Hinblick auf die Frage nach der »Universalität einer historischen Person« (50–100). Es folgen Beiträge von JOACHIM MÜLLER zum religiösen Pluralismus (101–110) und von KURT KOCH zum »Missionskontinent Europa« (111–148). Quersumme und Konsequenzen der Tagung finden sich – wie gesagt – im Schlußwort des Bischofs.

Bonn

Hans Waldenfels

Piepel, Klaus: *Lerngemeinschaft Weltkirche – Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt* (Misereor-Dialog, Bd. 9) Misereor / Aachen 1993; 424 S.

Im Jahre 1985 legte die Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Bildung und Erziehung eine Arbeitshilfe unter dem Titel »Ökumenisches Lernen« vor. Sie begreift Ökumene als »Grundaufgabe der Kirche« und zeigt an vielen Praxisbeispielen auf, daß »in der Gemeinde leben heißt ... in einer weltweiten Glaubensgemeinschaft stehen«.

Die Studie wurde in Kreisen ökumenisch Interessierter mit Zustimmung und Dankbarkeit aufgenommen, weil hier wichtige Erfahrungen und Einsichten in kirchlichen Gruppen in einem »kirchenamtlichen« Dokument rezipiert wurden. Die Hoffnung, daß sich durch diese Veröffentlichung breitere Kreise für die ökumenische Dimension von Kirche öffnen lassen, hat sich jedoch nicht erfüllt. Im Gegenteil: Es ist still geworden um das »Projekt des ökumenischen Lernens«. Die großen Erwartungen der ersten Hälfte der 50er Jahre, die sich auf befreiungstheologische Impulse und basisgemeindliche Bewegungen in den Kirchen des Südens richteten, sind einer weitgehenden Ernüchterung gewichen.

Diese realistische Bestandsaufnahme ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Studie von KLAUS PIEPEL. Der programmatische Titel »Lerngemeinschaft Weltkirche« signalisiert das Programm und die Intention des Buches. Kirche kann im ausgehenden 20. Jahrhundert – so die These PIEPELS – nur als polyzentrische Weltkirche, als Lerngemeinschaft gleichberechtigter und kulturell unterschiedlich geprägter Ortskirchen verstanden werden. Daraus ergibt sich der Gegenstand und das Ziel der Studie. Sie will die Kommunikationsprozesse innerhalb der weltweiten Kirche transparent machen und zu Lernerfahrungen zwischen Christen verschiedener Orts- und Konfessionskirchen einladen.

Das Ergebnis ist beeindruckend. Das vorliegende Buch ist die bisher umfassendste Analyse der wissenschaftlichen Diskussion zum interkulturellen Lernen und ein weiterführender Beitrag zu dem seit langem empfundenen Desiderat einer »ökumenischen Didaktik«. Mit großer Sachkenntnis referiert der Autor die weitverzweigte interdisziplinäre Literatur, und trotz einer Fülle von Zitaten und Quellenverweisen gelingt es ihm, den komplexen Gegenstand systematisch zu bündeln und gut lesbar darzustellen. Zwar ist das Buch inhaltlich und sprachlich keine leichte Kost – es ist der Text

einer von der Universität Paderborn angenommenen Dissertation –, aber das durchgängige Bemühen des Autors, die Theoriedebatte mit praktischen Erfahrungen aus konkreten Partnerschaftsbegegnungen und ökumenischer Bildungsarbeit zu verzahnen, macht das Buch für einen Leserkreis zugänglich, der weit über die »Fachleute« hinausgeht. Nach der Lektüre der Studie nimmt man dem Autor ab, wenn er einleitend sagt, daß er »den Erfahrungen aus solchen Partnerschaften ... entscheidende Anregungen« verdankt (10) und daß er »ökumenische Didaktik« als auf Praxis bezogene »Handlungstheorie zwischenkirchlicher Lernprozesse« versteht (15).

PIEPEL macht deutlich, daß er die »weltkirchlichen Kommunikations- und Lernprozesse aus der Perspektive der westdeutschen Kirche und Gesellschaft und auf diese hin« analysiert (17), aber es steht für ihn außer Frage, daß es sich hierbei um einen wechselseitigen Lernvorgang handelt. Das wird vor allem daran sichtbar, daß er unter den verschiedenen Lerntheorien das Konzept der »balancierenden Identität« von Lothar Krappmann favorisiert (219ff). Nach Krappmann besteht Lernen nicht vorrangig in der Aneignung von Bildungsinhalten, sondern im »Erwerb von Grundqualifikationen zur Identitätsbildung« (221). Identitätsfindung ereignet sich aber vor allem in der Interaktion mit dem Anderen und Fremden. In dieser Perspektive wird das Fremde nicht zu einer Bedrohung, sondern vielmehr zu einer Chance, ja sogar zur »strukturellen Voraussetzung jeder Identitätsbildung« (220).

Ein solches Bildungskonzept hat weitreichende Konsequenzen für interkulturelles und zwischenkirchliches Lernen. Es wahrt die bleibende Verschiedenheit der sich begegnenden Partner; es zielt nicht auf vorschnelle Harmonisierung der sozio-kulturellen Unterschiede; es erliegt nicht der naiven Vorstellung, das Fremde leicht in das Eigene »übertragen« zu können; es achtet die Identität des Anderen, ohne die eigene preiszugeben; es intendiert die Subjektwerdung beider Partner und die Gemeinschaft von Gleichberechtigten. Auch wenn an diesem Konzept nicht alles neu ist, so sind hiermit Grundpositionen einer »ökumenischen Didaktik« formuliert, und es ist PIEPELS Verdienst, sie überzeugend dargelegt und entfaltet zu haben.

Dieses ist um so wichtiger, als im protestantischen Bereich zunehmend kritische Fragen an die Möglichkeiten »ökumenischen Lernens« gestellt werden. So fragt z.B. Theodor Ahrens, ob der Lernbegriff ausreicht, »um die Beziehungen zwischen der Christenheit des Südens und des Nordens zu bestimmen« (ZMR 76 (1992) 7ff). Diese Frage behält ihre Berechtigung, solange an einem aufklärerischen und damit eurozentrischen Lernbegriff festgehalten wird. Eine solche Engführung wird mit der pädagogischen Bestimmung von Lernen als »Identitätsbildung in Interaktion« (218ff) überwunden, und es ist erfreulich zu sehen, daß auch in der protestantischen Diskussion die Identitätsthematik zunehmend Aufmerksamkeit findet (Ahrens, 13ff; vgl. auch K. Raiser, *Ökumene im Übergang*, München 1989). Überhaupt belegt die vorliegende Studie erneut, wie stark die Ökumenedebatten in der katholischen Kirche und in den protestantischen Kirchen aufeinander bezogen sind. Auch wenn die Dominanz des Lateinamerikabezugs und das Plädoyer für die »Gemeinschaft gleichberechtigter Ortskirchen« (13) angesichts eines »wiedererstarkten innerkirchlichen Zentralismus« (15) deutlich auf einen römisch-katholischen Autor verweist, ist dieses Buch eine gewinnbringende Lektüre auch für jeden ökumenisch interessierten Protestanten und jede ökumenisch interessierte Protestantin. Diese Formulierung sei am Schluß der Rezension bewußt gewählt, weil der Autor – aus welchen Gründen auch immer – auf eine inklusive Sprache verzichtet.

Río, Antonio del: *Beschreibung einer alten Stadt, die in Guatemala (Neuspanien) unfern Palenque entdeckt worden ist*, hg. und kommentiert von **Frauke J. Riese** (Völkerkundliche Abhandlungen, Bd. XII) Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1993; 133 S.

Die archäologische Zone der alten Mayastadt Palenque ist fester Bestandteil jeglicher an Kultur und Geschichte orientierten Mexikorundreise. Für viele Besucher ist sie die Perle der Mayakultur. Unlängst, im Juli 1994, überraschte der Fund einer bisher unbekannten Grabkammer (um 700, Spätklassik) mit weiblichen Knochenresten und Grabbeigaben nicht nur die Fachwelt.

Im Jahre 1787 führte Antonio del Río im Auftrag der spanischen Krone die erste systematische Ausgrabung in dieser Zone durch. Darüber verfaßte er einen 36seitigen Bericht, ließ von seinem Begleiter Ricardo Almendáriz 30 Zeichnungen anfertigen und entfernte 32 Objekte. Bericht, Zeichnungen und Fundstücke wurden nach Spanien übersandt. Die Letzteren befinden sich im Museo de América, Madrid. Del Ríos Unternehmen ist der Beginn der Archäologie im Gebiet der Mayavölker. Sein Bericht mit den entsprechenden Zeichnungen zählt zu den Schlüsselquellen der Archäologiegeschichte.

Die hier vorliegende völkerkundliche Abhandlung gibt zunächst den spanischen Originaltext und die erste deutsche Übersetzung von 1832 wieder. Die detaillierte Beschreibung und Einordnung der Fundstücke und Zeichnungen an Hand des derzeitigen Forschungsstandes umfaßt den Hauptteil (80 S.) des Textes. Eingeleitet wird der Band durch eine sehr knappe Charakterisierung der Mayakultur mit Schwerpunkt auf Palenque und einer Darstellung der Vorgeschichte der Del Río-Grabung und der Rezeption seines Berichtes. Ziel ist, »auf die Anfänge der archäologischen Forschung hin(zu)weisen und an ihrem Beispiel den Fortschritt der Erkenntnisse (zu) illustrieren« (Vorwort).

Dieser Band ist ein Schatzkästchen in der Hand der archäologisch interessierten Fachperson. Zum Beispiel die Möglichkeit, die großen Steintafeln an Hand der Originalzeichnungen zu studieren und sie mit dem heutigen Stand zu vergleichen, erleichtert die Interpretation und macht zugleich die Problematik von Ausgrabungen deutlich. Sicher wäre es hilfreich gewesen, den Beschreibungen der Gebäude die entsprechenden Grundrisse auf derselben Seite beizufügen und auch bei der detaillierten Beschreibung und Einordnung der Fundstücke dort die jeweilige Abbildung zu haben. Ebenfalls erfolgen Bezüge auf andere archäologische Objekte (z.B. Tafeln und Masken), deren Abbildung in diesem Band das Verständnis erleichtern würde. Der/die nicht an Archäologiegeschichte, sondern an Missions- und Religionswissenschaft interessierte Leser/in wird zunächst eine umfangreichere Darstellung der Mayakultur vermissen. Die Detailbeschreibungen enthalten viele Hinweise auf den kulturell-religiösen Hintergrund der Mayas der Spätklassik: soziale Struktur, Kalendersystem (mit der Verknüpfung von Astromomie und Astrologie) mit dem religiösen Hintergrund (Gottheiten, Jenseits, etc.) und dem zu Grunde liegenden Kosmoskonzept, etc. Diese Hinweise sind jedoch verstreut, und man muß sie sammeln und zusammenfügen wie die Steinchen eines Mosaiks. Sie bieten Anknüpfungspunkte für weitere Studien über das Feld der Archäologie hinaus. Insbesondere die inzwischen entwickelten Methoden der Strukturanalyse und der Semiotik, angewandt auf die Objekte, könnten der Religionswissenschaft helfen, zu einem tieferen Verständnis der altamerikanischen Religionen zu gelangen.

Die Mayakultur und Religion ist jedoch nicht nur Stoff für Archäologie und Religionsgeschichte. Die Mayavölker (über)leben in Südmexiko, Guatemala und Honduras und zählen Millionen. Wer etwas genauer ihre Kultur und Religiosität kennt (oder kennenlernen will), wird in den Fundstücken und Zeichnungen Ursprünge und Verbindungen zur heutigen Mayawelt finden. Zum Beispiel der Weltenbaum (113), das »Maya-Kreuz«, bietet sich geradezu an, um die bis heute lebendige »Weltanschauung/Kosmosvision« sichtbar zu machen. Sie durchdringt den zutiefst religiös geprägten Alltag und ist unerschöpfliche Quelle für das (Über)Leben.

Palenque war 1992 der Ausgangspunkt des »Xi-Nich«-Marsches (»Xi-Nich«: zornige Ameisen). Hunderte Mayas marschierten zu Fuß nach Mexiko-Stadt, um Gerechtigkeit einzuklagen. Palenque ist Teil von Chiapas, wo im Januar 1994 Tausende Mayas, organisiert als Zapatistenheer, weltweit

Erschütterung über die heutigen Lebensbedingungen einer großen Kulturnation auslösten. Palenque gehört zur Diözese von San Cristóbal, die vor 450 Jahren in Las Casas einen prophetischen Bischof hatte, und in der seit rund 30 Jahren Bischof Samuel Ruiz eine Pastoral der Inkulturation voranbringt.

Diese Not-wendige (nach 500 Jahren!) Inkulturation wird im Schlußdokument der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Sto. Domingo (1992) als »gigantische Herausforderung« (N° 230) bezeichnet. Es ist an der Zeit, daß Missions- und Religionswissenschaft den Dialog mit den altamerikanischen Religionen als Teil dieser Herausforderung wahrnimmt und praktiziert. Die »teología india« ist inzwischen eine gewichtige Thematik in der Befreiungstheologie.

Del Ríos Bericht spiegelt die Vorurteile seiner Zeit wider, die davon überzeugt war, daß außereuropäische Kulturen nichts Bedeutendes hervorbringen können. Dieser vorliegende Band könnte Impulse denjenigen geben, die die archäologische Beschreibung als Ausgangspunkt nehmen, um religionswissenschaftlich weiterzufragen. Bleibende Aufgabe ist es, die okzidentale Weltsicht zu öffnen hin zu einem plurikulturellen Weltverständnis. In ihr hätte die Mayawelt, die in Palenque einen geschichtsträchtigen Ort hat, einen gewichtigen Platz.

México-Stadt

Alfonso Vietmeier

Sawai, Yoshitsugu: *The Faith of Ascetics and Lay Smārtas. A Study of the Śaṅkaran Tradition of Śṛṅgeri.* (Publications of the De Nobili Research Library, Vol. XIX) Sammlung De Nobili / Wien 1992; 199 S.

Die »Śaṅkaran Tradition« bezieht sich auf die Tradition des berühmten indischen Gelehrten des Advaita Vedānta, Śaṅkara, aus dem 8. oder 9. Jh. (18). In weitverbreiteten Biographien viel jüngeren Datums wird ihm die Stiftung von vier *maṭha*-s (religiöse Klöster oder Zentren der traditionellen philosophischen und religiösen Ausbildung) zugeschrieben: im Osten das Govardhana-Maṭha in Pūrī, im Westen das Dvāraka-Kālikā-Maṭha, im Norden das Jyotir-Maṭha von Badarikaśrama, und im Süden das Śṛṅgeri-Maṭha.

Dieses Werk ist eine Untersuchung des Glaubens von Asketen und Laien-Smārtas, d.h. ein Studium über die Śaṅkara-Tradition in dem von ihm gegründeten Śṛṅgeri-Maṭha in Karnataka, Südindien. Das Sanskrit-Wort *smārta* wird von dem Substantiv *smṛti* abgeleitet (22), dem jedoch die Wurzel *smṛ* zugrunde liegt. Von der Grundbedeutung von *smṛ* als »sich erinnern, in Erinnerung rufen, sich überlegen« hat das Wort *smārta* die Bedeutung »was auf *smṛti* beruht«, oder »darin enthalten ist«, und bedeutet somit Tradition oder das, was von der Tradition erlaubt und genehmigt ist. In der indischen Tradition wird *smārta* meistens für einen Anhänger Śaṅkaras und der Vedānta-Lehre verwendet. Es besteht für die Angehörigen des Śṛṅgeri-Maṭhas kein Zweifel daran, daß Śaṅkara das Kloster gegründet hat; demgemäß existiert in Śṛṅgeri eine Tradition seit ungefähr dem 8. Jh. n. Chr. Die Untersuchung des Autors beschränkt sich allerdings auf die letzten drei Jahrhunderte (17).

Ausgangspunkt für die Quelle der Informationen des Śṛṅgeri-Maṭha ist der *Śaṅkaradigvijaya*, abgekürzt ŚDV (Śaṅkaras »Ländereroberung nach allen Himmelsrichtungen«, Böhtlingk/Roth, s.v.) des Mādhava aus dem oder vor dem 18. Jh. (21). Die Śṛṅgeri-Tradition allerdings »ascribes the composition of the ŚDV to Mādhava or Vidyāraṇya in the fourteenth century C.E.« (19). Von den mehr als zehn bekannten Werken über die Biographie und die Legende Śaṅkaras gilt dieses Werk als autoritativ für das Śṛṅgeri-Maṭha (18). In seinem Werk versucht der Autor zu zeigen, »how the sophisticated philosophy of Śaṅkara has been adapted by *smārta brāhmaṇas* of South India in response to their own particular religious needs« (11). In diesem Sinne, nach der Diskussion über die Datierung des ŚDV, beschäftigt sich der Autor in seiner Einleitung, mit der »the change of

orientation of Śrīṅgeri Maṭha from a pur[e]ly monastic institution to a center of pilgrimage and other religious activity« (18). In diesem Kontext sind im Foreword zwei Bemerkungen von Daniel H.H. Ingalls über Zweck und Nutzen der Arbeit wichtig: »we have only the most meagre records of the later development of his [Śaṅkara's] teaching into the religion which has won the adherence and faith of *smārta* Hindus« (9) und: das Buch von Sawai »makes a beginning at furnishing the observer with some of the facts on that side of the Śaṅkara tradition which has hitherto lain unrecorded and unexplained« (10).

Im zweiten und letzten Kapitel seiner Einleitung, die den ersten von vier Teilen seines Buches ausmacht, behandelt der Autor »The Concept of Faith« in drei Abschnitten (31–59). Glaube (faith) ist eine Voraussetzung nicht nur für die Asketen, sondern auch für die Laien: »In Śrīṅgeri, *saṇnyāsins* [ascetics] accept Śaṅkara's philosophical works as a guide to attainment of emancipation (*mokṣa*), while lay *smārtas* worship the goddess of knowledge, Śrī Śāradā, whose image is traditionally stated to have been installed there by Śaṅkara, and visit the Jagadguru in order to get his advice« (31). Der Autor ist mit der Übersetzung von dem Sanskrit-Word *śraddhā* mit Glaube (faith) unzufrieden. Er ist in Einklang mit W.C. Smith, den er zitiert: »Both concepts, faith and *śraddhā*, »are similar, but have not been identical« (39). Er versucht dann den Begriff Glaube in der Smārta-Tradition zu klären, insbesondere mit Bezug auf die Bedeutungen von *śraddhā* und *bhakti*. Er zitiert Śaṅkaras Kommentar zur Gītā und sagt: »*śraddhā* is not a religious commitment to emancipation, but a *saṇnyāsin's* attitude, reflecting his confidence in the words of his spiritual teacher and in the scripture« (40). *Bhakti* »which leads indirectly to *mokṣa* ... is a personal attachment to gods« (46). Obwohl *śraddhā* eine wichtige Tugend eines *saṇnyāsins* und eine Voraussetzung für die Erlangung von *mokṣa* [Befreiung] ist (56), zeigt der Autor in seiner Einleitung, wie die Śrīṅgeri-Tradition *śraddhā* im Sinne von einem Element der Verpflichtung (commitment) beide, sowohl der *saṇnyāsins* als auch der Laien-Smārtas versteht (56).

Teil zwei und Teil drei der Arbeit untersuchen dann »The Religious Commitments of Householders« (in zwei Kapiteln, 61–116) und »The Religious Commitments of World Renouncers« (in drei Kapiteln, 117–172). Der Glaube an den Jagadguru, den Welt-Lehrer, spielt eine wichtige Rolle für den Glauben nicht nur der Asketen, sondern auch der Laien. Der Jagadguru ist ein Asket, der das Kloster leitet. Die *Smārtas* glauben, daß er eine Wiederverkörperung Śaṅkaras ist, und er erhält den gleichen Titel wie der erste Śaṅkara, Śaṅkarācārya, der Lehrer Śaṅkara (101). Aufgrund dieses Glaubens wird angenommen, daß es in Śrīṅgeri seit ungefähr dem 8. Jh. eine ununterbrochene Śaṅkara-Tradition gibt. Durch den Kontakt mit den Laien muß sich der Jagadguru, obwohl er ein streng asketisches Leben führt, auch mit Weltlichem beschäftigen. Somit ist das Śrīṅgeri-Maṭha nicht nur ein Ort der Enthaltensamkeit, sondern auch ein Zentrum der Pilgerfahrt und der Anbetung (112).

Der vierte Teil der Arbeit ist der Abschluß, in dem hauptsächlich die Beziehung zwischen dem Ideal und der Praxis für beide behandelt wird: für den Glauben (*śraddhā*) der Asketen und den Glauben (*bhakti*) der Laien. Die dynamische und komplexe Struktur des Smārta-Glaubens wird zum Schluß der Untersuchung thematisiert (184–186).

Die Forschungsarbeit für dieses Buch wurde für eine Doktor-Arbeit an der Harvard Universität gemacht. Dies spricht für die Sorgfalt der Studie. Mit der Textforschung und mit seinen eigenen Beobachtungen in Śrīṅgeri-Maṭha selbst, erreicht der Autor sein Ziel: Er analysiert zwei Arten des Glaubens, den Glauben des Asketen und den der Laien, mittels einer Studie der Smārta-Interpretation von Śaṅkaras authentischen philosophischen Werken und durch eine Untersuchung des Smārta-Glaubens und der Smārta-Sitte (11).

Schroeder, Roger: *Initiation and Religion. A Case Study from Wosera of Papua New Guinea*, hg. vom Anthropos Institut e.V., St. Augustin (Studia Instituti Anthropos Vol. 46) University Press / Fribourg Switzerland 1992; 326 S.

SCHROEDER, Mitglied der Societas Verbi Divini und lange Jahre in der Sepik-Region Papua Neuguineas als Missionspriester tätig, zielt mit dieser breit angelegten Studie auf die pastoral-theologische Seite der Inkulturationsproblematik. Im Ergebnis der Arbeit regt er an, einen erneuerten Erwachsenenkatechismus, wie er während des 2. Vatikanums empfohlen wurde, in Analogie zu den Initiationsriten der Wosera zu gestalten. Denn Kultur stellt das Medium, durch das Gott zum Menschen spricht. Vor dem Hintergrund dieser Motivationslage erarbeitet der Verfasser eine sorgfältige, umsichtige und gut dokumentierte Analyse traditioneller Initiationsriten der Wosera – nachdem er diese Gesellschaft in einer einleitenden, etwas schematischen Skizze in ihrem gesamtmelanesischen Kontext geortet hat.

Die (männlichen) Initiationsriten, die SCHROEDER vor allem diskutiert, erweisen sich als Institution der Segensvermittlung. Sie zielen darauf, die Fülle des Lebens zu erschließen, und reichen daher nicht nur in die religiösen, sondern auch die sozialen, politischen und ökonomischen Geschichten der Wosera-Gesellschaft.

Der Leser folgt gerne der gut dokumentierten Dissertationsschrift, wird am Ende aber mit einigen Fragen doch auch allein gelassen: Zunächst stellt SCHROEDER nie die Ideologie traditioneller Initiationen in Frage, denen es natürlich immer um die Stärkung der Lebenskraft eines Klans X geht (192), und zwar doch, ungeachtet der behaupteten Komplementarität männlicher und weiblicher Beiträge zu solchen Riten, wesentlich der Männer.

So wie traditionelle Initiationsriten beitrugen, verantwortliche erwachsene Menschen für den Horizont des gesellschaftlichen Lebens in der melanesischen Vormoderne zu bilden, wünscht sich der Verfasser einen Beitrag der Kirche zu ebendieser Aufgabe und in kreativer Interaktion mit traditioneller Religion und traditionellen Institutionen. Doch bei wem liegt die Initiative? Bei den Priestern, den Theologen oder auf seiten der Leutereligion?

Zwar werden traditionelle Initiationsriten hier und da revitalisiert, jedenfalls in Melanesien, doch führen sie in die neue Zeit? Patrick Gesch hat in seiner Studie ›Initiative and Initiation‹ kürzlich nachgewiesen, daß und wie die betroffenen Ethnien selbst auf kollektiver Basis mit religiösen Optionen als Initiationen in die neue Zeit experimentieren, heute sich der Missionskirche, morgen der nativistischen Rückkehr, übermorgen der pentekostalen Umkehr oder dem Aufbau einer lokalen Kooperative widmen. Das Drama dieser Umbrüche, die die lokalen Gruppen in eigener Regie inszenieren, bildet den Hintergrund, vor dem SCHROEDERS pastoral-theologische Anregungen Relevanz gewinnen. Dieser Hintergrund bleibt in seiner Studie merkwürdig blaß. Seine Anregung war und ist freilich relevant.

Hamburg

Theodor Ahrens

Swidler, Leonard: *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, F. Pustet / Regensburg; Chr. Kaiser / München 1992; 104 S.

Das Buch stellt die um mehr als die Hälfte gekürzte Fassung eines amerikanischen Buches dar, das SWIDLER der Bedeutung des interreligiösen Dialogs für die heutige Theologie gewidmet hat. Der Autor, Professor an der amerikanischen Temple University in Philadelphia und Mitherausgeber des Journal of Ecumenical Studies, gehört zu den bedeutendsten amerikanischen Teilnehmern der verschiedenen interreligiösen Dialogprogramme. Aufgrund seiner früheren Studien in Tübingen ist er zugleich einer der bekanntesten katholischen Theologen, die den Brückenschlag zwischen der

europäischen und amerikanischen Theologie suchen. Letzteres dürfte der Hauptgrund dafür gewesen sein, daß wenigstens eine gekürzte Fassung des Buches übersetzt worden ist. H. Fries hat dem Buch ein Vorwort geschenkt, in dem er den Autor vorstellt und zugleich auf die Bedeutsamkeit der Dialogthematik hinweist. Vf. selbst versteht sein Buch als eine »theologische Meditation«, in der er über Aspekte einer Beziehung zwischen Menschen, sodann über die Quelle und das Ziel menschlichen Lebens, schließlich über »das, was dazwischen liegt,« handeln will (9). In diesem Sinne ist sein Buch auch ein eher praktisches Buch, das einmal Verständnis wecken möchte für den heute in der Welt der Religionen gemeinten Dialog, seine Wahrheitsimplikation, seine Sprachmöglichkeiten, seine Konsequenzen für den interreligiösen und interideologischen Bereich und die daraus sich ergebenden Spielregeln. Es werden die verschiedenen Ebenen der Dialogpraxis ebenso ausgeleuchtet wie die Ziele und Themen dieses Dialogs besprochen. Die Beschreibung des Phänomens Dialog führt schließlich zur Frage nach dem Wert des Dialogs für das Glaubensleben der Christen bzw. der an ihm Beteiligten. Das Buch bringt dem Kenner der Materie und den selbst am Dialog Beteiligten nicht unbedingt viel Neues, ist aber in seiner unkomplizierten Art der Darstellung eine ermutigende Einladung, auf dem beschriebenen Weg weiterzugehen. Der Buchtitel signalisiert zugleich, daß eine christliche Theologie ohne Blick für die anderen Religionen in Zukunft undenkbar wird.

Bonn

Hans Waldenfels

Triebel, Johannes: *Gottesglaube und Heroenkult in Afrika. Untersuchungen zum Lwembe-Kult der Wakinga in Südtansania* (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene, Bd. 18) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1993; 342 S.

Im Zentrum dieser Habilitationsschrift steht die von Legenden umwobene Gestalt von Lwembe, der um 1800 oder etwas früher gelebt haben dürfte. Dank seiner Wunderkräfte im Hervorbringen von Rindern, Quellen usw., insbesondere wegen seiner Macht über die Fruchtbarkeit des Landes wurde er bei den Wakinga zum »Heroen«, dem »in schweren Zeiten« geopfert wird. Als Heroen bezeichnet der Autor Urahn, »denen wegen ihrer hervorragenden Stellung eine besondere Verehrung zuteil wurde« (39). Ein noch nicht abgeschlossener Prozeß der Deifizierung läßt sich feststellen, wird Lwembe doch von seinen Priestern mit Gott gleichgesetzt (230, 257), d.h.: »Lwembe macht uns offenbar, wer Nguluve, Gott, ist.« (257) Es erfolgt eine Personifizierung Gottes im Ahnen (16, 38). Am Ende der Entwicklung können Gott und Urahn oder Heroe nicht mehr klar unterschieden werden (256). Wie der Autor Legenden und Kult in den historischen und kulturellen Kontext der afrikanischen Religionen und der frühen Missionsgeschichte der Region stellt, darf als exemplarisch bezeichnet werden. Der Einbezug von Zeugnissen aus Archiven der Berliner Missionare ist besonders erwähnenswert. Aus religionsethnologischer Sicht sind einige Termini fragwürdig: Häuptlinge werden zu »Fürsten«, Wahrsager zu »Sehern«. Solche Ausdrücke, die offensichtlich dem Empfinden gebildeter Afrikaner entgegenkommen sollen, sind in einem anderen Kontext entstanden und wecken bestimmte Assoziationen. Die Behauptung, daß Religion dort ihre höchste Entfaltung findet, wo es zur »Begegnung mit Gott kommt« (9), oder jene andere, daß Hexen und Zauberer nicht zur ursprünglichen afrikanischen Religion gehören und zu dieser nicht in Beziehung stehen (104), sind zu hinterfragen.

JOHANNES TRIEBEL versteht den Lebensraum der traditionellen afrikanischen Religionen – das Gottesbild, die Ahnenverehrung u.a. – als »primäre Religionserfahrung« (280–281 u.a.), in welcher sich die missionarische Verkündigung verhältnismäßig leicht verständlich machen kann (316). Im Religionsvollzug kann Jesus Christus als Herr der Lebenden und Toten die Stellung der Ahnen einnehmen. Der Lwembe-Kult ist aber – wie das Christentum – eine »sekundäre Religionserfahrung« (283); er ist eine »nachchristliche« Erscheinung, insofern er durch »die Begegnung

mit der christlichen Botschaft« und als Antwort auf diese eine »Umprägung und letztlich Erstarkung der alten Religionen« erfahren hat (267). Es hat eine »degradatio des christlichen Gottes« stattgefunden (313). Gerade weil dieser Kult und andere Heroenkulte Ostafrikas christliche Elemente aufgenommen haben, erweisen sie sich »dem Evangelium gegenüber als ausgesprochen widerstandsfähig« (314). Lwembe nimmt als Heilbringer eine Stellung ein, welche jener von Christus bei den Christen entspricht, weshalb seine Kultgemeinschaft gegenüber der Christusbotschaft immun ist (279). Die Erfahrung Gottes in Jesus Christus steht den Heroenkulten gegenüber (288). Seine Anhänger müssen »eine Entscheidung für eine der beiden Positionen« treffen (315). TRIEBEL schreibt: »Die missionarische Antwort auch auf diese Erscheinungen kann nur in einem klaren Christuszeugnis liegen, das nicht in erster Linie Ähnlichkeiten mit dem Bisherigen, sondern das Einzigartige und Besondere der Christusbotschaft herausstellt.« (280) Es handelt sich beim Lwembe-Kult um ein Wiedererwachen des religiösen afrikanischen Selbstbewußtseins, um eine nachchristliche Erscheinung, »auf die entsprechend geantwortet werden muß« (40). TRIEBEL macht deutlich, daß diese Antwort hart ausfallen muß, noch entschiedener und härter als gegenüber den traditionellen Religionen. Er vergleicht die Heroenkulte mit dem Baalskult des Alten Testaments. »Beidemale sind eine lebendige mythische Überlieferung und ein ausgeprägter Kult die Ursache für den Widerstand gegen die biblische Verkündigung, die eine exclusio des anderen Gottes fordert.« (314) – Die Leser/Leserinnen dieser Studie werden wohl unterschiedlich auf diese Unterscheidungen reagieren.

Luzern

Otto Bischofberger

Tworuschka, Monika und Udo (Hg.): Bertelsmann Handbuch Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart, Bertelsmann Lexikon Verlag / Gütersloh-München 1992; 480 S.

Dieses Handbuch ist ein unverzichtbares Nachschlagewerk, in dem Judentum, Christentum, Islam, Zoroastrismus, Hinduismus, Sikhismus, Buddhismus, Jainismus, Konfuzianismus, Daoismus, Shinto, Neue Religionen und Ethnische Religionen zur Darstellung kommen und dessen Lektüre zusätzlich durch reichhaltiges und ansprechendes Bildmaterial attraktiv gemacht wird. Das Werk, an dem über 100 Autoren aus der ganzen Welt beteiligt waren, stellt zur Zeit die wohl beste Kurzeinführung im Darstellungsstil zu den genannten religiösen Traditionen dar, wobei neben Einblicken in die Geschichte, Lehre und Hauptströmungen auch Informationen über den Kult sowie über die Situation in den verschiedenen Ländern geboten werden. Dementsprechend werden beim Judentum und Christentum alle Kontinente und vielfach innerhalb derselben noch zahlreiche Einzelländer, im Kapitel Islam auch einzelne europäische Länder, im Kapitel Hinduismus neben Indien Bali, Südafrika, Nordamerika, Surinam und die Niederlande sowie Großbritannien, im Kapitel Sikhismus die Sikhs außerhalb Indiens sowie speziell die in Großbritannien und im Kapitel Buddhismus auch Deutschland und Frankreich behandelt. Ein Glossar sowie ein ausführliches Register schließen den Band ab. Ersteres ermöglicht es, einzelne Begriffe nachzuschlagen und ihre Bedeutung zu memorieren, letzteres hilft zur raschen Orientierung innerhalb der Religionsartikel.

Hannover

Peter Antes

Wäadow, Gerd: *T'ien-fei hsien-sheng lu »Die Aufzeichnungen von der manifestierten Heiligkeit der Himmelsprinzessin«*. Einleitung, Übersetzung, Kommentar (Monumenta Serica Monograph Series XXIX) Steyler Verlag / Nettetal 1992; 374 S.

Die Religiosität Chinas findet nicht nur in den drei wohlbekannten Systemen des Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus Ausdruck, sondern auch in den Volksreligionen, die nicht unbedingt in das Schema dieser drei großen passen. Einer der bekanntesten volkstümlichen Kulte ist der der T'ien-fei, der Himmelsprinzessin, auch liebevoll »Ma-tsu«, Großmütterchen genannt. Der Legende nach wurde aus dem frommen Mädchen Lin Mo-niang, das im ersten Jahr der Sung-Dynastie (960–1279) in der Provinz Fukien geboren wurde, nach einem heiligmäßigen irdischen Leben eine Göttin, die vor allem für Seefahrer, Fischer und Piraten zuständig war. Doch schon bald formte der chinesische Staat diesen Volkskult, der zu einem potentiellen Unruheherd werden konnte, zum offiziellen Staatskult um. Die Himmelsprinzessin wurde zuständig für den Schutz der kaiserlichen Flotten und Gesandtschaften übers Meer. Für ihre diversen Wunder- und Errettungstaten zugunsten des Staates wurde sie mit vielen Titeln und mit einer großen Zahl staatlicher Zeremonien geehrt, wodurch sie in der Götterhierarchie aufrückte. Der Kult der T'ien-fei fand mit dem Zusammenbruch des chinesischen Kaiserreiches keineswegs sein Ende, sondern genießt auch heute noch hohe Popularität in ganz China und in den chinesischen Auslandsgemeinden. In den letzten Jahren wurde er darüber hinaus zum beliebten Forschungsgegenstand der Sinologen Europas und Nordamerikas. GERD WÄADOW bringt nach der Biographie und Beschreibung ihrer offiziellen Titel (die Zahl der Schriftzeichen dieser Titel belief sich 1872 auf 64) die deutsche Übersetzung des Textes *T'ien-fei hsien-sheng lu*, einer Textkompilation, die 1727 beendet wurde. Es folgen der chinesische Text *T'ien-fei*, sieben Bilder von Wundertaten der Himmelsprinzessin, Bibliographie und Index mit Schriftzeichen, die Umschrift erfolgt im Wade-Giles-System. Die Arbeit vermittelt nicht nur einen ausgezeichneten Einblick in die chinesische Volksreligion, die unter Laien im Gegensatz zu den »höheren« religiösen Systemen Chinas kaum oder nur verzerrt bekannt ist (obwohl einem so manches aus dem katholischen Volksglauben nicht ganz unvertraut erscheint ...), sondern ist darüber hinaus angenehm lesbar geschrieben, wozu auch das Schriftbild beiträgt.

Würzburg

Claudia von Collani

Wilfred, Felix / Thomas, Madathilparampil M.: *Theologiegeschichte der Dritten Welt, Bd. 3: Indien* (Kaiser Taschenbücher 108) Chr. Kaiser Verlag / München 1992; 359 S.

Diese Theologiegeschichte wurde von zwei Theologen Indiens, FELIX WILFRED, katholischer Theologieprofessor, und M.M. THOMAS, der der Syrischen Mar-Thoma-Kirche angehört, geschrieben. Sie ist eine ausgezeichnete Ergänzung zur ersten Theologiegeschichte der gleichen Art, die vor ungefähr zwanzig Jahren von R.H.S. Boyd geschrieben wurde: *An Introduction to Indian Christian Theology*, Madras 1969, (2. erweiterte Auflage 1975). M.M. THOMAS beschreibt die Entwicklungen der orthodoxen und protestantischen Theologie, indem er 21 mehr oder weniger bekannte Theologen darstellt, die je ihre christlichen Gedanken im besonderen Kontext der kolonialen Geschichte Indiens entwickelt haben. Die Entwicklung der katholischen Theologie, von FELIX WILFRED behandelt, fördert die verschiedenen Modelle für eine Theologie der Inkulturation zu Tage. Thomas-Christen aus Kerala, linguistische und philosophische Anpassung der Kalkutta-Schule, Christentum im Kontext des Ashrams und diejenigen Modelle, die sich im eher politisch, sozialen Umfeld entwickelt haben. WILFRED gibt auch eine Liste von sieben modernen Theologen, deren Gedankengut auf eine gewisse Weise ein solides Fundament war oder noch ist, für die Entwicklung einer authentischen Theologie, welche die oft schmerzhaften Wunden der notwendigen

Ablösung von den kolonialen, westlichen Bindungen aufzeigt. Diese Theologiegeschichte bringt uns in Kontakt mit mehreren interessanten Elementen des Reichtums der indischen Kirche, weniger bekannt im Okzident, wie Theologische Fakultäten, Publikationen, soziales, politisches und erzieherisches Engagement, sowie die Prioritäten der indischen Kirche.

Die Autoren lenken die Aufmerksamkeit auch auf eine reiche und wichtige Bibliographie. Im Gegensatz zur Theologiegeschichte Boyds gibt dieses Werk leider keine Texte der vorgestellten Theologen. Dieser Mangel eines direkten Kontaktes mit dem Gedankengut der indischen Theologen erklärt sich vor allem durch die schwierige Übersetzung ihrer geschriebenen Worte in die normalerweise immer exklusiv englische Sprache. Die Autoren hingegen fassen die theologischen Gedanken gut zusammen, indem sie die Leser direkt zum Wesentlichen führen.

Dieses Werk ist unverzichtbar für die theologische Arbeit zu Indien.

Freiburg/Schweiz

Anand Nayak

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

PD Dr. Christoffer Grundmann, Universität Hamburg, FB 01 – MÖR,
Sedanstr. 19, 20146 Hamburg;

Prof. Dr. Horst Rzepkowski, Steyler Missionswissenschaftliches Institut,
Arnold-Janssen-Str. 24, 53754 St. Augustin.

EDITORIAL

Im Herbst dieses Jahres feiert die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft das 100jährige Jubiläum der Einrichtung einer Missionsprofessur für Gustav Warneck in Halle vor 100 Jahren mit einem kleinen Symposium. Für Deutschland war dies die erste, wenn auch außerordentliche Missionsprofessur. Als Warneck sie antrat, stand er schon im sechsten Lebensjahrzehnt. Er konnte in der Einrichtung dieser Professur nicht nur eine Anerkennung seiner bahnbrechenden wissenschaftlichen Leistungen in der Herausgabe und Steuerung der allgemeinen evang. Missionszeitschrift und der Publikation seiner allgemeinen Missionslehre und anderer grundlegender Schriften sehen, sondern auch eine anfängliche Anerkennung des Stellenwertes der außereuropäischen Christenheit. Mögen die Missionen der vergangenen Jahrhunderte evangelischerseits weitgehend als eine pietistische Winkelsache oder gar Verirrung angesehen worden sein und nach wie vor angesehen werden, sie haben weit mehr als manche anderen, in der Kirchengeschichte breit behandelten Themen das Gesicht der Weltchristenheit und ihre Balance fundamental geändert. Missionswissenschaft in der Perspektive Warnecks verfolgte zwar immer auch ein in diesem Sinne apologetisches Interesse, wollte darüber hinaus aber Missionspraxis aus ihren mechanischen Aktivitäten, aus ihrem »Gewerbecharakter«, wie Martin Kähler einmal gesagt hat, befreien durch die Erarbeitung übergreifender missionsgeschichtlicher und systematischer Perspektiven.

Warnecks Missionsprofessur war, wie gesagt, eine außerordentliche Professur. Wie ist der Status der Missionswissenschaft an deutschen Universitäten heute? In einem Wort: immer noch »außerordentlich«. Es sind zwar im ev. Bereich eine ganze Reihe missionswissenschaftlicher Professuren teils in Kombination mit Religionswissenschaft eingerichtet worden, teils sind missionswissenschaftliche Professuren aber auch wieder in religionswissenschaftliche oder historische umgewandelt worden. Nur in Hamburg ist Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft zu einem in den Prüfungsordnungen des Fachbereichs und der umliegenden Kirchen obligatorischen Prüfungsfach mit einem eigenen Institut avanciert. Ansonsten ist das Fach evangelischer- wie katholischerseits akut gefährdet durch Umwandlung von Lehrstühlen, Verlagerung von Schwerpunktinteressen derzeitiger Lehrstuhlinhaber und, was die protestantische Szene angeht, durch Pläne für eine Verkürzung des Theologiestudiums. Diese Pläne sehen auf evangelischer Seite bei etwa 160 Semesterwochenstunden für die Belange der Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften keine einzige Stunde vor. Eine Eingabe an den Vorsitzenden der Kommission mit dem Vorschlag, 12 Semesterwochenstunden für die Belange MÖR zu reservieren, hat faktisch auch nichts bewirkt, außer einem Dank für die wichtigen Anregungen. Ob nun die alten Prüfungsordnungen der neuen Studienordnung angepaßt werden oder die neue Studienordnung alten Prüfungsordnungen, wird vermutlich im wesentlichen das Ergebnis von Macht- und Interessenkämpfen sein.

Natürlich gibt es in diesem Zusammenhang dann auch den obligatorischen wissenschaftstheoretischen Zweifel, ob Missionswissenschaft »überhaupt durch eine eigene theologische Disziplin wahrgenommen werden muß« (Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie und

Theologie, Frankfurt/M. 1973, 364). Der wissenschaftstheoretische Status der Missionswissenschaft mag in der Tat fraglich sein. Faktisch und praktisch verhält es sich so, daß nirgendwo sonst in der Theologie die immensen Materialien und Probleme bearbeitet werden, in denen sich die Erfahrungen niederschlagen, die im Prozeß der interkulturellen Auffächerung des Christentums während der Neuzeit außerhalb Europas gemacht wurden. Nicht, daß es keine BearbeiterInnen dieser Materialien gäbe! Sie kommen fast ausschließlich aus den benachbarten Wissenschaften, der Soziologie, der Kultur-Anthropologie und der Geschichtswissenschaft. Deren Beiträge auf diesem Felde bleiben für unser Fach willkommen und instruktiv. Doch muß die Theologie sich die Frage gefallen lassen, ob sie die Bearbeitung der einschlägigen Materialien der neueren außereuropäischen Christentumsgeschichte diesen Wissenschaften überlassen und in absehbarer Zukunft mit der Konsequenz leben will, der dort entstehenden Sachkenntnis bald nichts mehr entgegenzusetzen zu haben. Ernst Lange und Hans Jochen Margull haben den Beitrag der Missions- und der Ökumenewissenschaft in einer Entprovinzialisierung der theologischen Gewissen gesehen. Dieser Gesichtspunkt bleibt in Kraft. Niemand kann heute kompetent Pfarrer oder Religionslehrer sein, ohne eine missionstheologische und ökumenewissenschaftliche Grundbildung mitzubringen. Wenn es bei den genannten Plänen für die Reform eines verkürzten Theologiestudiums bleibt, werden die Kirchen in Deutschland universitäre Absolventen zur weiteren Ausbildung überstellt bekommen, die in der Regel missionstheologisch, ökumene- und religionswissenschaftlich illiterat sind. Die gemischte Kommission zwischen den theologischen Fakultäten einerseits und den Ausbildungsreferenten der Kirchen andererseits sollten die anstehenden Fragen noch einmal bedenken. Die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft könnte in Halle schon einmal überlegen, ob es in 25 Jahren noch etwas zu feiern geben wird.

HINDUISMUS IN SURINAME UND DEN NIEDERLANDEN

Konfessionalisierung und Laizierung als Aspekte von Religionisierung:
die Herausforderung der Säkularisierung¹

von *Alphons van Dijk*

Zwischen 1873 und 1916 wanderten etwa 33.000 in der niederländischen Literatur sogenannte Hindustanen von Indien nach Suriname aus, wo die Gruppe starken Zuwachs fand. Von diesen surinamesischen Hindustanen emigrierten ab etwa 1970 viele in die Niederlande. Dieser Aufsatz will aus vorwiegend religionssoziologischer Sicht die religionshistorische Entwicklung der etwa hundertzwanzigjährigen Epoche seit Ankunft der ersten Hindustanen in Suriname bis in unsere Zeit beschreiben.

1. Von Indien nach Suriname: die erste Migration

Vor allem in Überblickspublikationen ist es üblich, den Hinduismus einfach als Weltreligion einzuordnen. Damit wird das alte Problem, was unter dem idealtypischen Begriff der Universalreligion zu verstehen sei, ebenso umgangen wie die Frage, ob dieser Terminus angesichts der konkreten historisch-kulturellen Verwurzelung einer jeden Religion verwendbar sein kann oder mindestens einen heuristischen Wert hat. Auch die Frage, ob der Begriff angesichts dieses konkreten Phänomens, des sogenannten Hinduismus, überhaupt zu gebrauchen ist, wird auf diese Weise gar nicht erst gestellt. Aber auch wenn der Begriff Universalreligion womöglich mit Recht nicht mehr verwendet wird, so bleibt doch die dahinterliegende Frage interessant, ob, wie und unter welchen Bedingungen eine Religion, die sich mittels einer größeren Zahl ihrer Anhänger außerhalb ihrer kulturellen und geographischen Heimat begibt, gedeiht, sich anpaßt und entwickelt? Dies wird um so interessanter, wenn es sich wie im vorliegenden Fall nicht um eine allmähliche Entwicklung handelt – vergleichbar etwa mit der Art, wie sich der Buddhismus indischer Herkunft in Asien im Verlauf von Jahrhunderten an den Handelswegen entlang ausgebreitet hat –, sondern eine relativ einheitliche, größere Gruppe von Anhängern einer Religion in einer kurzen und überschaubaren Zeitspanne zu einem vollkommen fremden Gebiet und

¹ Zur Orientierung verweise ich auf meinen Aufsatz: »Originalhinduismus als Religion niederländischer Staatsbürger; hindustanische Hindus in den Niederlanden«, in: M. PYE / R. STEGERHOFF (Hg.), *Religion in fremder Kultur. Religion als Minderheit in Europa und Asien*, Saarbrücken 1987, 99–110.

einer ebenso fremden kulturellen wie politischen Umwelt migriert. Außerdem ist hier eine Migrantengruppe betroffen, die nicht in irgendeiner Weise ›modernisiert‹ war durch eine wenn auch noch so bescheidene Universalisierung, wie sie z.B. in einigen Bewegungen des sogenannten Neuhinduismus gegeben war, sondern eine weitgehend in den sogenannten Kleinen Traditionen des religiös-kulturellen Konglomerats »Hinduismus« verwurzelte Gruppe, geprägt von lokalen Kulturen und Sprachen.

Im Sinne des Religionssoziologen Peter Berger könnte man bei diesen Kleinen Traditionen von einer in ihren Hauptzügen weitgehend vergleichbaren »world-construction« und »world-maintenance« und der dazu passenden »plausibility structure« sprechen. In diesem Fall bedeutet dies das soziale Geflecht von Jati (Kasten), Familienstruktur und Jajmani-System (das Geflecht von gegenseitigen Diensten), kurz: Kosmos, Welt und Mensch in ihrem Zusammenhang, der eben ist, so wie er ist, und der meistens implizit aber auch explizit als Legitimation weitergegeben wird.²

Dieses religiös-soziale Geflecht wurde zwangsläufig durch die Migration erschüttert.³ Jati-Ordnung und sozial-rituelle Reinheit verloren als Ordnungssysteme angesichts der gemeinsamen Reise von Indien in die niederländische Kolonie Suriname und wegen des Arbeitsdrucks auf den Plantagen und des Frauenmangels weitgehend an Bedeutung. Im Sinne von Bergers Theorie wurde alsbald ein neuer Zusammenhalt gesucht.⁴ Dies geschah vor allem auch in dem Bemühen, sich von der äußerst fremden Gruppe der Kreolen (Nachkommen der früheren schwarzen Sklaven) religiös, sozial-kulturell und geographisch zu unterscheiden⁵ und sich auch von der christlichen Mission wenig beeinflussen zu lassen. Als machtlose Minderheit in einer fremden Umgebung fand man zur eigenen, vertröstenden Identität, indem man sich mit den legendären Gestalten des Prinzen Ramas und seiner ergebenen Gattin Sita identifizierte; wie diese beiden den feindlichen Wald würde man die Fremdheit überstehen.

² P. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a sociological theory of religion*, New York 1990 (1969), Kap. 1 u. 2. Die Migranten kamen aus den Britisch-Indischen Kolonialprovinzen United Provinces und Bihar. Die Vorstellung, daß sie alle eine einheitliche Sprache und dieselben Sitten und Gepflogenheiten besäßen, ist inzwischen überholt. Vgl. z.B. R. GOWRICHARN, »Diaspora«, in: C. VAN DER BURG / TH. DAMSTEEG / KR. AUTAR, *Hindustanen in Nederland*, Leuven-Apeldoorn 1991, 11.

³ Dieser Aufsatz spricht weiter von der Mehrheit der nach Suriname emigrierten Hindustanen, den Hindus.

⁴ »In dieser Phase [d.h. nach der Migration, AvD] versuchte man mit ›Kunstgriffen‹ das Gruppengefüge wieder in Bewegung zu setzen. Frauen, die keinen Bruder hatten, machten z.B. ihren Schutz bietenden Nachbar zum Bruder. Die älteste Frau in der Gruppe wurde von jedem Oma genannt.« Solche Umgangsformen boten soziale Sicherheit. B. LALMAHOMED, *Hindostaanse vrouwen. De geschiedenis van zes generaties*, Utrecht 1992, 15. Dieses Buch beschreibt die Migrationsgeschichte aus der Sicht der betroffenen Frauen. Hinsichtlich der Familienstruktur stellt die Autorin eine Entwicklung fest von der klassisch indischen »joint family«, die sich mit der Migration von den ländlichen Plantagen in die Stadt (Paramaribo) zu einer »jointness of family« ändert, und, nach der zweiten Migration, zu einer Kernfamilie nach niederländischem Muster.

⁵ Obwohl in der mir bekannten Literatur nirgendwo erwähnt, muß der in der indischen Kultur beinahe »archetypisch« verwurzelte Unterschied zwischen Hell- und Dunkelhäutigen eine große Rolle gespielt haben.

1.1. Der Pandit⁶ als »social engineer«

In der stark multikulturellen und -religiösen Situation des kolonialen Suriname wurde alsbald auch, wie Berger es nennt, »social engineering« gefragt, d.h. der Aufbau und die Pflege einer Sub-Gesellschaft, die als neue soziale Plausibilitätsstruktur für die entmonopolisierte Religion dienen könnte. Während oder gleich nach der Migration versuchten einige Kontrakis (so wurden die Kontraktarbeiter genannt), sich die vorübergehende Anonymität zunutze zu machen: Sie gaben vor, von höherer sozialer Position zu sein als die rigide sozial-religiöse Zuordnung im jeweiligen indischen Herkunftsgebiet es ihnen gestattet hätte. Obwohl die harte Plantagenarbeit einerseits eine kulturell-religiöse Homogenisierung förderte (Aufweichung des Kastensystems), entwickelte sich nämlich andererseits alsbald eine neue sozial-ökonomische Differenzierung. Auf den Plantagen sicherten sich einige kleine Gruppen die weniger schweren und oft besser bezahlten Arbeitsstellen, die zugleich mehr Ansehen und Macht verschafften: Positionen als Dolmetscher, Aufseher oder Pfleger. Solche Stellen wurden nicht selten den Mitgliedern der höheren Kasten zugeteilt oder eben denen, die sich dafür ausgaben. Diese Bevorzugung verdankten sie dem kulturellen Wissen und dem sozialen Ansehen, das sie in der eigenen Gruppe besaßen oder während oder kurz nach der Migration erworben hatten.⁷

Eine besondere Rolle innerhalb des »social engineering« spielte alsbald der brahmanische Pandit. Bedeutung hatte er einerseits im Hinblick auf die sozial-religiöse Homogenisierung der Migrantengruppe in der Diaspora. Andererseits wurde er mit zunehmendem Hineinwachsen in die säkularisierte niederländische Gesellschaft nach der zweiten Migration zu einer Instanz, an der sich die Geister schieden, da nicht mehr vorrangig nach vererbtem Amt und Weihe, sondern nach Funktionalität und Ausbildung, kurz: nach Professionalität gefragt wurde.⁸ Während die traditionellen indischen Kasten weitgehend verschwanden – wenn auch die Erinnerung an rein und unrein lange erhalten blieb –, blieb die Spitze des traditionellen Jati-Systems in der Gestalt des vorstehenden Brahmanen – oder desjenigen der sich dafür ausgab – einseitig erhalten oder wurde sogar überbetont.⁹ Er wurde Pandit genannt, was im indischen Stammland eher Gelehrter bedeutet, nun aber zu einer umfassenden Positionsbeschreibung wurde. In seinem Amt kamen die Gestalt des traditionell hinduistischen Purohits oder Familienpriesters und des Familiengurus zusammen; er wurde Offiziant und Berater/Ratgeber. »Durch ihre traditionelle Funktion, die Opferriten [vor allem Hausriten, AvD] und Samskaras zu vollziehen, bildeten die Pandits im ganzen sozialen, kulturellen und religiösen Lebensbereich den absoluten Drehpunkt der Identität. Weg von Mutter Indien kam man um dem Brahmanen, seinen Riten und Schriftkenntnissen herum zusammen, um miteinander Freud und Leid zu

⁶ Der brahmanische Pandit wurde in Suriname oft »karam kandi«, ritueller Offiziant, genannt, was im Niederländischen oft vereinfachend gleichgesetzt wurde mit dem Priesteramt.

⁷ R. GOWRICHARN, *Diaspora*, 11.

⁸ Siehe dazu A. VAN DIJK, »Het is je geraden ook ...!? Raad, macht en keuze«, in: DERS. (Hg.), *Raad in religies. Raadvragen en -geven in enkele religieuze tradities, speciaal in multi-religieus Nederland*, Zoetermeer 1995, 9–31.

⁹ Gemeint sind hier nicht Brahmanen nach ihrer Kastenherkunft, sondern nur nach der wirklich ausgeübten Priesterfunktion.

teilen.«¹⁰ Die Monopol-Position der Pandits wurde noch dadurch verstärkt, daß das im indischen Hinduismus weit verbreitete Asketentum in Suriname vollkommen fehlte; als gesellschaftlich anerkannter Erlösungsweg blieb nur eine Kombination von *dharma*, *kama* und *artha*, mit eventuell einem Akzent auf *karma-marga* oder *bhakti-marga*. Ebenso fehlten in Suriname die klassischen indischen »Sekten« oder Sampradayas, mit ihren Gurus als »spiritual praeceptors«. Im Sinne von Bergers »social engineering« waren die Pandits weitgehend religiöse Einzelunternehmer, die in ihrer Tätigkeit alle in der gegebenen Situation erforderlichen Funktionen ausfüllten. Im allgemeinen verfügten sie, soweit sie in Indien bereits Pandit waren, nur über Kenntnisse des Rituals, wie es der tägliche Bedarf erforderte. Bereits Gonda bemerkte lapidar: »Namentlich die Dorfbrahmanen sind in dieser Hinsicht oft sehr unwissend.«¹¹ Diejenigen, die in Indien zum Stand der Brahmanen gehörten, aber dort nicht als Offizianten fungiert hatten, ließen sich nach der Vertragsperiode in Suriname als Brahmanen registrieren und begannen, für andere Rituale zu vollziehen, so wie sie sie aus Indien in Erinnerung behalten hatten.¹² Es hing von ihrem jeweiligen individuellen Charisma ab, inwieweit die einem bestimmten Pandit oder später seinem Sohn aus neuer, d.h. weitgehend in Suriname auf den Plantagen entstandener Tradition zugeordneten Familien ein der Religion (Dharma) entsprechendes Leben führten oder nicht. So machte die Vertrauensbeziehung zwischen dem Familien-Pandit und seiner Klientel ihn in der Praxis doch auch zu einem Familien-Guru.

Die ganze Sozialstruktur des Hinduismus in Suriname war also geprägt von durch Tradition und Charisma getragenen Kleingruppen, ohne eine übergeordnete Struktur. Es habe keine Zusammenarbeit zwischen den »Hindu-Kirchen« untereinander gegeben, so berichtet ein Pandit in den Niederlanden rückblickend.¹³ Obwohl oder gerade weil die damalige Situation kaum mit einem westlich-christlichen kirchlichen Organisationsmodell vergleichbar war, ist diese Aussage gewissermaßen wie eine »selffulfilling prophecy«; sie ahnt voraus und deutet somit an, in welche Richtung die Entwicklung beinahe zwangsläufig gehen muß.

1.2. Erste Hinweise auf eine Verkirchlichung

Ab 1912 zeigten sich die ersten Einflüsse der Arya Samaj Reformbewegung, der sich im Laufe der Zeit etwa 16 Prozent der Hindustanen in Suriname anschließen sollten. Das Bewußtsein, näher an den Quellen der Hindu-Kultur zu leben als die Mehrzahl der Hindus im indischen Mutterland, trug zur Konstruktion oder Verstärkung der eigenen Identität und Würde bei, der man in der Migrationssituation so sehr bedurfte. Bereits in Indien war der Arya Samaj gekennzeichnet durch eine Art Glaubensbekenntnis oder die Formulierung von

¹⁰ A. VAN DIJK, *Originalhinduismus als Religion niederländischer Staatsbürger; hindustanische Hindus in den Niederlanden*, 100.

¹¹ J. GONDA, *Die Religionen Indiens II. Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart 1963, 291.

¹² Siehe H. RAMBARAN, *Parivartan, Transformatie. Twee geloofslagen onder hindoes in de West door brahmanisering en sanskritisering van het volksgeloof*, Leiden 1994, 17.

¹³ Pandit RAMDOELARE PANDAY, Interview in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, Nr. 12, Amsterdam 1986, 119.

zehn Grundauffassungen, ein Phänomen, das dem traditionellen Hinduismus fremd ist. Der Erfolg der Reformgedanken dieser Bewegung in Suriname war so groß, daß der Arya Samaj anfang, eine Bedrohung der Monopolposition der traditionellen Mehrheit, besonders der Brahmanen, zu werden. Um 1930 entstanden so die Organisationen der Aryas Samajis und der sogenannten Sanatanis, der Anhänger des Sanatana Dharmas, der »Ewigwährenden Ordnung«. Die Sanatani-Vereinigung blieb allerdings recht schwach, so daß oder auch weil die persönlichen charismatischen Beziehungen zwischen den Pandits und den ihnen anhängenden Familien immer noch die diffuse Struktur der Bewegung bildeten. In Reaktion auf die Modernisierung, so wie sie in der Gestalt der indischen Reformbewegung Arya Samaj auch in Suriname Eingang gefunden hat, zeigt also auch der Sanatana Dharma, wenn auch bis heute halbherzig, eine erste Neigung zu einem Organisations- oder Vereinigungsmodell, wie es in Suriname bei den christlichen Kirchen anzutreffen war und wie es im neunzehnten Jahrhundert auch im kolonialen Britisch-Indien als herausforderndes Modell für hinduistische Reformbewegungen galt (Brahmo Samaj, Arya Samaj, Church of the New Dispensation). Dabei könnte man, der heuristischen Funktion wegen, mit einer gewissen Übertreibung sagen, daß das römisch-katholische Kirchenmodell mit seiner Betonung des sakrosankten Amtes und der göttlichen Weihe der starken Betonung des durch Geburt vererbten brahmanischen Panditamtes nach der Auffassung der Sanatanis ähnelt. In Kontrast dazu zeigt die Arya Samaj eher Ähnlichkeit zum reformatorischen Kirchenmodell, indem sie die vererbten Privilegien des Brahmanentums ablehnt und die Panditfunktion den Laien öffnet. Ähnlichkeit zeigt sich auch in der Auffassung von Tradition. Während die Arya Samaj zumindest formal zurück zum ursprünglichen Schrifttum und zum Bilderverbot will, ist die religiöse Welt der Sanatanis weiterhin geprägt von der Mythologie und Symbolik der Puranas (daher werden die Sanatanis gelegentlich auch *Pauraniks* genannt). Beide Bewegungen heben sich allerdings wieder vom christlichen Kirchenmodell ab, insofern sie in Suriname kaum vom eher kongregationsmäßigen Tempelritual und -besuch gekennzeichnet waren.¹⁴

1.4. Brahmanisierung und Laizierung

Es konnte kaum ausbleiben, daß die starke Brahmanisierung bei den Sanatanis, die die exklusive priesterliche Opfer- und Beratungsfunktion betonte, allmählich eine gewisse Laizierung hervorrufen mußte. In Indien befand sich das Brahmanentum immer in Konkurrenz mit dem Asketen- und Mönchtum, das aber in Suriname vollkommen fehlte.¹⁵ Dafür war hier allerdings die Konkurrenz der emanzipatorischen Arya Samaj viel stärker

¹⁴ »In Suriname, the building of congregational temples started only after the religion was given a formal organisational structure«: C. VAN DER BURG, »Suriname Hinduism in the Netherlands and Social Change«, in: R. BAROT (Hg.), *Religion and Ethnicity: Minorities and social change in the Metropolis*, Kampen 1993, 142.

¹⁵ »This rise of a Brahmanic priestly hegemony in Suriname Hinduism seems to be closely connected with a conspicuous absence of sectarianism, that is, ascetic monastic orders«: C. VAN DER BURG, *Suriname Hinduism in the Netherlands and Social Change*, 142. Van der Burg beschreibt kurz zwei Typen von Hinduismus. Der Typus »of world-renunciation ... counterbalance[s] the worldly attachment of ›social Hinduism‹ which is based on the caste system«.

als im Mutterland Indien selbst. Wie in den benachbarten Ländern mit vielen britisch-indischen Kontrakts (Trinidad, Britisch Guyana) wurde 1929 auch in Suriname eine Sanatana Dharma Mahasabha gegründet, vor allem aus Abwehr gegen den Einfluß der Arya Samaj. Daneben wurde außerdem ein Priesterrat gegründet, bekannt als Vidvat Mandala (Gruppe von Gelehrten). Besonders der Priesterrat war bemüht »to act as sole authority concerning matters of orthodoxy and orthopraxy, a Brahman acting alongside the Sanatan Dharma Sabha, created to act as national representative body for Hindus«. ¹⁶ Damit setzte eine Tendenz ein, wonach die Pandits nicht nur materiell, sondern zunehmend auch formal versuchten festzulegen, was Gestalt und Inhalt des Surinamesischen Hinduismus ausmachen sollte. Diese Tendenz war zwar auch im Mutterland Indien seit jeher vorhanden, allerdings immer in Konkurrenz zu vielerlei gegenläufigen Bewegungen. Wegen der eindeutigen und zunehmenden Spaltung der hindustanischen Gemeinschaft in zwei religiöse Gruppen (Sanatanis und Arya Samajis) wuchs das Bewußtsein, daß die eigene, hindustanische Identität eher auf der Grundlage der Ethnizität als auf der Basis der Religion/Weltanschauung im engeren Sinne hervorgehoben werden könnte und sollte. Denn beide religiösen Gruppen oder Konfessionen, Sanatanis wie Arya Samajis, verkehrten, wenn auch in sehr verschiedenem Ausmaß, miteinander in einem Prozeß der religiösen Formalisierung, in dem sich die jeweiligen Priester als Drehpunkte der Macht versuchten.

Wo aber die Hindustani in Suriname vor allem nach dem Ersten Weltkrieg sehr erfolgreich darin waren, ihren sozialen und wirtschaftlichen Rückstand aufzuholen und sich alsbald in der Landwirtschaft, im Handel und im Transportwesen etablierten, kamen die Priester nicht mehr ohne finanzkräftige, unternehmungslustige und in zunehmendem Maß studierte Laien aus. Letztere waren es, die als Initiatoren, Organisatoren und auch als Spender (Jajmanas) von großen mehrtägigen Ritualveranstaltungen (Jags oder Yajnas) mit mehreren Priestern nicht nur die priesterliche Funktion der Pandits als Offizianten hervorhoben, sondern auch die eigene Heilsperspektive verbesserten und – in dieser Beschreibung am wichtigsten – ihr eigenes Ansehen in der Hindu Gesellschaft erhöhten. Man kann die These wagen, daß gewisse Gruppen von Laien sich hiermit in Polarität zu den Pandits profilierten, ¹⁷ religiös, kulturell wie auch sozial. Und wenn dann die Pandits der beiden Konfessionen sich untereinander und zwischeneinander nicht einig waren – zumal nach gut indischer Art oft charismatische Einzelgänger – war der Weg frei für einen »non-Brahmanic secular professionalism«, ¹⁸ der die Hindustani nach außen, d.h. in der pluriformen surinamesischen sozialen und politischen Welt vertrat. Wenn wir das manchmal sehr intime Pandit-Klient-System mit der hier beschriebenen Laizierung verbinden, wird deutlich, daß in der späteren Surinamesischen Situation Laien einen gewissen kontrollierenden Einfluß auf »ihre« Pandits hatten.

¹⁶ P. VAN DER VEER / S. VERTOVEC, »Brahmanis abroad: on Carribean Hinduism as an ethnic religion«, in: *Ethnology* 30 (1991) 2, 160.

¹⁷ In der klassischen Hindu Gesellschaft gab es sowohl Zusammenarbeit als auch Rivalität zwischen den Brahmanen als Kennern des Opferrituals und den weiteren Zweimahlgeborenen als benötigten Spendern. Siehe J.C. HEESTERMAN, *Spel der tegenstellingen*, Antrittsrede, Leiden 1964. Die Hypothese wäre zu wagen, wonach nicht nur die Brahmanen sich durch das Opferritual profilieren, sondern – im Surinamesischen Fall – auch die Laien, die die Voraussetzungen schaffen, um sich selber und anderen die eigene kulturell-religiöse Identität zu zeigen und zu stärken.

¹⁸ C. VAN DER BURG, *Suriname Hinduism in the Netherlands and Social Change*, 144.

2. Von Suriname in die Niederlande: die zweite Migration

In den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts zogen viele Hindustani wegen der unsicheren politischen und wirtschaftlichen Situation aus Suriname in die Niederlande.¹⁹ Gewährsleuten zufolge haben die Hindustani diese Migration als »zweite Amputation« betrachtet.²⁰

»Die wichtigste Änderung, die im [surinamesischen, AvD] Hinduismus in den Niederlanden stattfindet, ist die von religiöser Kultur (dharma) zu Religion in unserem Sinne.«²¹ Gemeint ist eine Auffassung von Religion, die eher assoziativ ausgefüllt ist, in soziologischem Sinne weitgehend besetzt von Begriffen wie Konfession, Glaubensbekenntnis, Amt und Kirchenstruktur und geprägt vom säkularisierten Rückzug aus den sogenannten nicht unmittelbar religiösen Lebensgebieten (Trennung von Staat und Kirche).²² In der stark säkularisierten niederländischen Gesellschaft, in der neuerdings etwa 50 Prozent der Bevölkerung sich nicht mehr als Mitglied der anerkannten Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften registriert wissen wollen, ist Religion nach wie vor ein sensibles und aufregendes Thema.

Seit etwa 125 Jahren kennt die niederländische Gesellschaft eine Ordnung nach dem Prinzip der weltanschaulichen »Säulen«. Den Katholiken, Hervomden, Reformierten, Sozialisten und Liberalen wurde es ermöglicht, den Lebensweg ihrer Angehörigen nach dem Prinzip der Souveränität zu gestalten, auf den Gebieten der Erziehung, Bildung, des Gesundheitswesens, der Gewerkschaften, Arbeitgebervereine und der Freizeitgestaltung usw., unter Einhaltung von allgemeinen Grundprinzipien und Regelungen. Der Staat trat auf als Subventionsgeber. Anfänglich diente dieses Säulenprinzip der Emanzipation besonders der Katholiken und Reformierten nach außen, d.h. der Gleichberechtigung auf dem Gebiet der bürgerlichen Rechte, der Erziehung und Bildung. Die Säulen waren stark patriarchalisch: Ganz oben in diesem System wurden von wenigen Vormännern in Absprache mit den Vertretern der anderen Säulen Verabredungen getroffen und die Mittel

¹⁹ Die Schätzungen der Anzahl hindustanischer Hindus in den Niederlanden gehen auseinander. Seit einigen Jahren kennen die Niederlande keine offizielle staatliche Statistik über Religionszugehörigkeit. Die Religionsgemeinschaften sollen selber buchführen. In den Statistiken sind die Bürger aus Suriname nie nach Religionszugehörigkeit geführt, so daß nur Schätzungen möglich sind. Die Zahlenangaben schwanken zwischen 70 000 und 90 000. Da die beiden grossen Hindu-Bewegungen noch längst nicht einen mit den Kirchen oder den weltanschaulichen Gemeinschaften vergleichbaren Organisationsgrad besitzen und es eine vermutlich wachsende Zahl unorganisierter Hindus gibt, wird die Situation noch lange Zeit undeutlich bleiben.

²⁰ Nach H. RAMBARAN, *Parivartan, Transformatie. Twee geloofslagen onder hindoes in de West door brahmanisering en sanskritisering van het volksgeloof*, 68.

²¹ C. VAN DER BURG / P.T. VAN DER VEER, »Ver van India, ver van Suriname: Hindoestaanse Surinamers in Nederland«, in: *Religieuze Bewegingen in Nederland*, Nr.12, Amsterdam 1986, übersetzt von AvD. In einer allgemeinen Beschreibung wird hinzugefügt: »Das will sagen, daß auf vielerlei Lebensgebieten die traditionellen hinduistischen Werte und Normen allmählich durch moderne, westliche ersetzt werden.« Dann folgt das Beispiel der Verschiebung der Familienstruktur von der Großfamilie zu der Kernfamilie, wie sie in diesem Aufsatz bereits unter Anmerkung 4 beschrieben ist.

²² Es ist m.E. bezeichnend, daß die Öffentlichkeit hier immer noch den Terminus »Kirche« gebraucht, statt längst hinfalliger Bezeichnungen wie »Religion« oder »Weltanschauung«. Zur Änderung der Interpretation des Dharma-Begriffes, siehe P. HACKER, »Der Dharma-Begriff des Neuhinduismus«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 42 (1958) 1–15. Was Hacker dort für den Neuhinduismus in Indien beschreibt, ist in groben Zügen auf die in diesem Aufsatz beschriebene Entwicklung übertragbar.

nach dem Gießkannenprinzip verabreicht. Mit zunehmender äußerer Emanzipation, Erziehung und Selbstbewußtwerdung mußte zwangsläufig auch eine innere Emanzipation einhergehen; die lenkende Elite verlor ihren Strahlenkranz. In den sechziger und siebziger Jahren waren die Säulen dabei, sich selbst eben aufgrund dieser emanzipatorischen Wirkung zu überleben. Dies wurde gefördert sowohl durch eine Tendenz zur Rationalisierung der verfügbaren Mittel, als auch durch den in diesen Jahren vorherrschenden sozialdemokratischen Geist. Zudem trat eine rasche Säkularisierung im Sinne von Entkirchlichung ein, mit dem oben bereits erwähnten Ergebnis.

Diese Entwicklung hatte starke Auswirkungen auf die (Selbst-)Profilierung des surinamesischen Hinduismus in den Niederlanden. Waren im überwiegend agrarischen Suriname Lebensart, Kultur und Religion noch beinahe unentrinnbar miteinander verknüpft und lebte man dort doch weitgehend kommunalistisch abgeschottet von den Kreolen und Europäern und geprägt vom inzwischen zur Tradition gewordenen Netz von Verwandtschaftsverhältnissen und Pandit-Familien-Beziehungen, so wurde dieses ganze Geflecht in der unpersönlichen, technologisch industrialisierten, individualisierten und von einem hohen Ausbildungsniveau gekennzeichneten niederländischen Gesellschaft rasch zu einem Faktor der Verunsicherung. »Wo endet meine Religion und wo fängt meine Kultur an?«, war eine oft wiederkehrende und manchmal fassungslos gestellte Frage. Ohne daß man sich auf die religionshistorisch heikle Frage nach einer Beschreibung von Hinduismus einläßt, kann man dennoch nicht umhin festzustellen, daß sogar die neuentwickelte, surinamesische Gestalt des Hinduismus – besonders in der Sanatani-Fassung – kaum einer religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaft traditionell europäischer Prägung vergleichbar ist.

Hier tut sich nebenbei ein grundsätzliches Problem auf, das sich m.E. beim Hinduismus in den Niederlanden und in Europa deutlicher bemerkbar macht als z.B. anhand des Islam.²³ Das allgemein anerkannte Grundrecht auf freie Religionsausübung ist in den modernen säkularen Verwaltungsstaaten stark bestimmt von einem Religionsmodell, das unter dem modernen Äußeren wahrscheinlich traditionelle römische und christliche Merkmale von Organisations- und Glaubensstruktur verbirgt. Das führt dazu, daß sich Hindustani in den Niederlanden, ob sie es sich nun bewußt sind oder nicht, diesem Religionsmodell anpassen müssen um das Grundrecht auf freie Religionsausübung auf gleicher Weise genießen zu können wie Angehörige anderer, »einheimischer« Religionsgemeinschaften. Dies gilt besonders, wenn sie wie die anderen Religionsgemeinschaften auf Grund des Säulenprinzips Anspruch haben wollen auf Subventionen oder andere Möglichkeiten.

Ein Beispiel aus den achtziger Jahren: Von hindustanischen Kreisen wurde des öfteren vorgeschlagen, die lokalen oder regionalen Obrigkeiten sollten den Pandits – trotz ihrer Funktionsausübung als rein religiöse Offizianten und des dazu gehörenden Honorars – dennoch z.B. Sozialhilfe gewähren. Die Forderung wurde damit begründet, daß die Trennung von Staat und Kirche nicht auf die Hindu-Gemeinschaft und ihre Pandits anwendbar sei; der Hinduismus sei eher eine umfassende Lebensweise als eine gut

²³ Dieser Aufsatz betrifft nur den surinamesischen Hinduismus in den Niederlanden. In Großbritannien lebt zur Zeit eine erheblich größere Zahl Hindus, mit einer größeren Verschiedenheit von sprachlichen und kulturellen Hintergründen. Siehe dazu das bereits erwähnte Buch von R. BAROT (Hg.), *Religion and Ethnicity: Minorities and social change in the Metropolis*. Daher sind die beiden Entwicklungen kaum vergleichbar.

durchorganisierte Glaubensgemeinschaft mit regionalen Gemeinden, die einen Pandit unterhalten könnten. Dazu käme noch, daß die Hindustanen noch nicht genügend wirtschaftlich emanzipiert wären um die Gehälter ihrer Pandits aufzubringen. Daher käme der Obrigkeit in diesem Falle eine besondere Fürsorgepflicht zu, um die Chancengleichheit aller Weltanschauungen zu gewährleisten.

In der darauffolgenden Rechtsprechung, die auf Grund der Trennung von Staat und Kirche zu einer Ablehnung führte, wurde die Position eines Pandits der eines Pastors in einer Kirchengemeinde gleichgesetzt und argumentiert, daß das Gehalt der eigenen Funktionäre nun mal von einer Religionsgemeinschaft selber aufzubringen sei. Hindustanische Sprecher haben daraufhin die Gleichstellung angezweifelt und die in Suriname gewachsene Struktur der Pandit-Familien-Beziehungen als das Eigene hervorgehoben. Man wollte aber auch nicht die unternehmerischen Leistungen der Pandits unkontrolliert weiter bestehen lassen. Daher der Vorschlag: »Um diesen Mißständen ein Ende zu bereiten, wird dafür plädiert, zu einem Verhaltenskodex für hindustanische Geistliche zu kommen und uniforme Regeln zur Honorierung einzurichten Kurz: Es soll eine (Re-)Organisation der gesamten Struktur der hindustanischen Geistlichkeit zustande kommen.«²⁴ Die paradoxe Situation ist klar: Einerseits versucht der surinamesische Hinduismus in den Niederlanden eine Schwäche (verglichen mit »modernen« Organisationsstrukturen) in ein spezifisches, ureigenes Charakteristikum, also eine Stärke, umzusetzen, um auf Grund dieses Spezifikums eine besondere Behandlung einklagen zu können. Im Hinduismus seien eben Religion, religiös durchtränkte Kultur und Alltagsverhalten nicht zu trennen. Andererseits zeigt man sich eben gerade dieser Schwäche bewußt und will sie mindestens teilweise beheben, indem man eine Verhaltensdisziplinierung anstrebt, die einem typisch modernen Berufsethos und -Kodex ähnelt. Man will sich bewußt nicht als eine Kirche betrachten und verhalten (»die Hindu-Gemeinschaft kennt keine Kirche«) und entwickelt sich auf dem Umwege der von innen und außen geforderten Disziplinierung und Regulierung dennoch zu einer. Es wäre also von einer gewissen »Systemgewalt« zu sprechen, wobei allerdings nicht leicht zu sehen ist, wie sie aufgehoben oder durch eine bessere, d.h. gerechtere Regelung ersetzt werden könnte.

2.1. Von Amt und Weihe zu professioneller Ausbildung

In Suriname hatte der Pandit sich entwickelt zu einem Familienpriester mit impliziter Familienguru-Funktion, jeder Pandit mit seinem eigenen Netz an persönlich-charismatischen Vertrauensbeziehungen. Dieses Phänomen, in Suriname zum Aufbau der Hindu-Gemeinschaft so sehr von Gewicht, wird nun in den Niederlanden mehr und mehr zu einem Problem. Besonders seit dem Ende der achtziger Jahre zeigt sich, daß »die informellen Patron-Klientel-Beziehungen zwischen den Pandits und den Gläubigen nicht mehr zufriedenstellen ..., weil die pastoralen Kontakte zu flüchtig sind.«²⁵

²⁴ S. GIRJASING, »Moet de hindostaanse gemeenschap opdragen voor de kosten van levensonderhoud van haar voorgangers?«, in: *Lalla Rookh*, Nr. 6, Nov. 1984, 9–13, übersetzt von AvD.

²⁵ R. GAINDA, *Hulpverlening aan hindoes. De graha sjaanti als psycho-sociale methode*, Rotterdam 1987, 27–28. In Suriname wird den Pandits ein breites Zuständigkeitspektrum zugemessen: Religionsunterricht, Beratung in

Früher sei der Pandit wie ein Psychologe gewesen, und es wurden mit dem Familien-Pandit alle Probleme besprochen, so wird in der unsicheren Situation nach der zweiten Migration geklagt.²⁶ Die Kontakte werden flüchtiger, weil der in den Niederlanden praktizierende Pandit mehr und mehr zu einer Art Unternehmer in Sachen Ritual wird; ihm fehlt ein festes Einkommen, was dazu verführt, soviel gutbezahlte Ritualarbeit wie nur möglich zu verrichten. Die traditionsbestimmten Beziehungen zu gewissen Familien, die anders als in den Niederlanden in Suriname gewöhnlich in der näheren Umgebung wohnten, verpflichten den Pandit, viel herumzureisen. Somit kann er seiner Klientel nur wenig Zeit widmen, und obendrein begegnet er ihr erheblich seltener. Es sieht so aus, daß er aufgrund seiner astrologischen Fähigkeiten ausreichende Anerkennung als Berater genießt, während er in seiner der astrologischen Beratung verwandten Rolle als Priester oder geistlicher Berater Anerkennung verliert, weil die traditionellen Pandit-Klientel-Beziehungen notgedrungen unpersönlicher werden. Zusätzlich trifft die allgemein religionskritische Stimmung, wie sie in den Niederlanden nun mal stark anzutreffen ist, auf diese Tradition, die nur der ethnischen Identität wegen als Hindu-Folklore weitergefördert wird.

Besonders bei der zweiten Generation verliert der Pandit an Ansehen. Sein Handwerk als Offiziant hat er bei seinem Vater gelernt. Vom dürftigen Niveau wurde bereits gesprochen. Der Pandit hat sein Amt – zumindest bei den Sanatanis – durch Geburt und Vererbung. Das wird in einer stark demokratisierten Gesellschaft nicht mehr ohne weiteres hingenommen. Bei kritischer Nachfrage nach Inhalt und Bedeutung seiner Aktivitäten kann der Pandit oft nicht ausreichend informieren. Dazu sind seine Kenntnisse der komplizierten und weitgehend urbanisierten niederländischen Gesellschaft und sein Einfühlungsvermögen hinsichtlich der existentiellen Situation der zweiten Generation der Hindustanen beschränkt. Anders formuliert: Die einseitige Ausbildung des Pandits zum Ritualfachmann, die in Suriname noch reichte, erweist sich in den Niederlanden als ein unüberwindlicher Hemmschuh, wenn es darum geht, die religiöse Kultur und Lebensart des Hinduismus auf eine neue und mündige Generation zu übertragen. Seine Anerkennung beruht immer weniger auf »attribution« – auf sogenannten zugeschriebenen Eigenschaften –, eine Minderung die jedoch nicht durch »achievement«, durch erworbene Position und persönliche Eigenschaften und Fähigkeiten wett gemacht wird. Sein vererbtes Amt wird durch die Entwicklungen im Prozeß der Modernisierung in kurzer Zeit ausgehöhlt, seine Funktion kann er mangels professioneller Kenntnisse, Fertigkeiten und Erfahrung nicht genügend zufriedenstellend ausführen. Kurz: Die Art und Weise, in der er faktisch sein Amt als Offiziant ausübt, behindert ihn in der Ausübung der immer mehr gewünschten Funktion als Vertrauensperson und geistlicher Berater.

Glaubenssachen, Sprachunterricht, Trauminterpretation, Zukunftsvorhersagen, Segnung von Gütern, Berechnung astrologisch günstiger Zeiten, Dämonenaustreibung, Herstellung von Amuletten. Dies bringt Gainda zu der m.E. in Prinzip berechtigten Position, daß ethnisch-kulturelle Bevölkerungsgruppen ihre eigenen Methoden zur geistigen Beratung und sozialpsychologischer Hilfe haben, sowie sie speziell für sie und durch sie entwickelt wurden. Die Frage ist allerdings, wie das in einer sich als modern einschätzenden Gesellschaft möglich ist, d.h. ob diese ethnisch-religiösen Minderheiten aufgrund des Prinzips der freien Religionsausübung zugestehen, was sie bei »Einheimischen« als zu unwissenschaftlich betrachten würde.

²⁶ DJ. THAKOERDIN, *Goden in den familie*, Museum für Völkerkunde, Rotterdam 1989, 21.

Was unternehmen die Surinamesischen Hindus in den Niederlanden im Hinblick auf eine Ausbildung ihrer Pandits?²⁷ Klar ist jedenfalls, daß viele sich nach einer verlässlichen Ausbildung sehnen. Das Problem ist, daß man sich wegen des bisher ausgeprägten individualistischen charismatischen Profils der Interessenten nicht einigen kann. Hier spielt die sowohl in der Literatur als auch in mündlicher Information ständig wiederkehrende Gegebenheit eine Rolle, wonach es »zu der Kultur der Surinamesischen Hindus [gehört], daß man sich leichter kleineren Organisationen mit einem deutlich profilierten Führer anschließt als daß man an größeren Verbänden teilnimmt, wo mit verschiedenen und auseinandergehenden Ansichten gerechnet werden muß«.²⁸ Es wird an eine Hindu-theologische Fakultät gedacht, wo Sprachen wie Sanskrit und Hindi, Literatur und Religionsgeschichte der Hindu-Tradition unterrichtet werden sollen. Aus Gesprächen wurde mir deutlich, daß vorwiegend an eine Verbesserung des Studiums der Hindu-Tradition gedacht wird, in der Absicht, die Riten und Symbole der Tradition besser zu kennen und damit auch übertragen zu können. Damit bleibt die Besinnung auf die hier nur vorläufig anzudeutende »Guru-Dimension« außer Betracht, d.h. auf die Bildung der Person, auf Empathie und kommunikative Fähigkeiten, wie sie heutzutage für jede Beratungsfunktion in einer modernen Gesellschaft gefordert werden, wie auch eine Besinnung auf die traditionell hinduistischen Aspekte und Grundhaltungen,²⁹ die idealiter gekennzeichnet sind durch existentiell durchlebte Weisheit und eine glaubwürdige Lebensführung. Daß die niederländische Gesellschaft gerade auf dem Gebiet der geistlichen Beratung von der Frage nach einer persönlichen und glaubwürdigen Integration von Wissen, Bildung und Lebensführung geprägt ist, ist wahrscheinlich wegen des großen Nachholbedarfs bisher von Hindu-Sprechern kaum bemerkt worden. Der amtliche Aspekt der Aufgabe des hinduistischen Funktionsträgers in den Niederlanden behält gerade wegen der Orientierung auf das Ritual einen stark sakrosankten Charakter. In der Bewegung der Sanatanis – zu ihr sind etwa 80 Prozent der Hindustanen zu rechnen – ist der Priester immer Brahmane von Geburt, der weiterhin das besondere Einweihungsritual der Zweimal-Geborenen (upanayana) durchgemacht hat.³⁰ In der viel kleineren Gemeinschaft der Arya Samajis gilt, daß sowohl Männer wie Frauen das Amt des Priesters – der zugleich als Berater gilt – ausüben dürfen, ungeachtet ihrer brahmanischen Herkunft. »Man achtet nur auf die Fähigkeiten der Person.«³¹

²⁷ In meinem Aufsatz von 1987 (siehe Anm. 1) erwähnte ich den bislang erfolglosen Versuch zur Bildung einer »Vedischen Akademie« als Ausbildungsstelle für neue Pandits.

²⁸ J.P. SCHOUTEN, »Nieuwe wegwijzer in hindoeïstisch Nederland«, in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, Nr. 23 (Hindoeïsme en boeddhisme), Amsterdam 1991, 53, übersetzt von AvD.

²⁹ Dies bedeutet nicht, daß die traditionellen Auffassungen zur Guruschaft eindeutig sind.

³⁰ Der Sanatana Dharma kennt seit 1977 auch in den Niederlanden einen Verband ihrer Priester, den sogenannten Priesterrat (Shri Sanatandharm Widwat Parishad Nederland). Er wird beschrieben als Interessenorganisation, die sich vor allem der genauen Ausführung der religiösen Riten, der Aufgabenverteilung zwischen den Priestern und der Honorierung widmet. J.P. SCHOUTEN, »Nieuwe wegwijzer in hindoeïstisch Nederland«, in: *Religieuze Bewegingen in Nederland*, Nr. 23, 58.

³¹ H. RAMBARAN, »De Arya Samaj«, in: C. VAN DER BURG / TH. DAMSTEEG / K. AUTAR, *Hindustanen in Nederland*, 154. Der Arya Samaj kannte bereits in Suriname die erste Pandita surinamesischer Herkunft. Es ist mir übrigens nicht bekannt, ob es so etwas wie ein Berufs- und Personenprofil gibt.

In Anbetracht des Wertes, den man auch in dieser Bewegung dem Panditam und dem Ritual beimißt, vermute ich allerdings, daß man auch hier die Amtshandlungen des Pandits nicht nur als eine rein kognitiv-funktionale Aktivität eines Ritual-Sachverständigen betrachtet, sondern daß es immer noch um ein gewisses »Mehr« geht, das nicht leicht in den soziologischen Sprachgebrauch und das Verständnis der »Modernisierung« einzuordnen ist.³²

Aber nicht alle Sanatanis erkennen das Panditam auf der Grundlage der Geburt an (janma-vada-Pandit). Es gibt bereits kleinere Gruppen, die einen Nicht-Brahmanen zum Pandit haben. Sein Status und Ansehen leiten sich dann aus seinem Verhalten ab. Indem er sich »brahmanischer verhält als die Brahmanen«, d.h. indem er das Studium der Schriften betreibt, dem Genuß von Fleisch, Fisch, Eiern, Nikotin und außerehelichem Sexualverkehr entsagt, spielt ein solcher Pandit auf der Grundlage von Handlungen (karma-vada-Pandit) an auf die uralte indische Idealgestalt des edlen (arya) Menschen, der durch seinen Lebensstil anderen Menschen auf ihrem Lebensweg zum Vorbild wird. Nun ist die Vorbild-Funktion nicht der Guru-Funktion gleichzusetzen, sowie sie aus der ursprünglichen Hindu Tradition bekannt ist. In Suriname aber nahm der Pandit als Familien-Pandit mindestens implizit die Position eines Familien-Gurus im Sinne eines Ratgebers in allerhand Lebensfragen an. Diese Mischgestalt von explizitem Offizianten und implizitem Ratgeber wurde nach der zweiten Migration in den Niederlanden fortgesetzt, wenn auch die gesellschaftliche Entwicklung beide Aspekte auszuhöhlen droht. Es ist aber noch nicht deutlich, ob die neue, freie Wahl eines Pandits als nicht-brahmanischer, sachkundiger Offiziant wiederum auch die Wahl als familiengebundener Berater bedeutet.

Es gibt aber auch vorsichtige Anzeichen einer anderen Entwicklung. In einer Gesellschaft, in der Glaube immer mehr zu einer persönlichen Lebenshaltung wird, gibt es Hindustani, die sich allmählich von den brahmanisierten Ritualen abwenden zugunsten des Studiums der Hindu Literatur und der Übung von Meditation und Yoga³³ oder sich sogar den sogenannten Guru-Bewegungen zuwenden: Sai Baba und Swami Prabhupada (Hare Krishna Movement) oder der Brahmarishi Mission.³⁴

Wie bei den Arya Samajis findet also auch bei einigen Sanatanis eine gewisse Demokratisierung des Amtes statt. Die Frage ist allerdings, in welche Richtung sich diese Tendenz fortsetzt. Hier zeichnet sich wiederum ein Problemgebiet ab.

Wie bei den einheimischen Religionsgemeinschaften mischt sich die niederländische Obrigkeit nicht in die inneren Angelegenheiten hindustanischer Religionskreise ein. Wie die Pandits innerhalb des sogenannten rein religiösen Bereiches agieren ist also ihnen überlassen. Das ist aber nicht unbedingt länger der Fall, wenn sie womöglich eines Tages

³² Nirgendwo in der Literatur zur Arya Samaj in den Niederlanden wird deutlich, wie ihre Amtsauffassung religionssystematisch einzuordnen wäre. Eine wirkliche »Amtstheologie« ist noch nicht entwickelt. Die Frage wäre, ob und inwieweit so etwas in einer modernisierten Verwaltungsgesellschaft, wo längst auch die Religionsgemeinschaften in ihrer theologischen-kognitiven Reflexion »verwissenschaftlicht« sind, zwangsweise, d.h. systemimmanent geschehen muß. Beim niederländischen Humanistischen Verbund ist dies nach dem Zweiten Weltkrieg in Polarität zu den Kirchen in einem gewissen Ausmaß passiert.

³³ Vgl. H. RAMBARAN, *Parivartan, Transformatie*, 86.

³⁴ Dazu J.P. SCHOUTEN, »Nederlandse hindoes op zoek naar hun wortels. Een schets van de Brahmarishi Mission«, in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, Nr. 29, Amsterdam 1994, 99–122.

als geistliche Berater hinduistischer Prägung in öffentlichen Einrichtungen der Justiz, der Krankenpflege, der Armee und des Erziehungswesens auftreten.³⁵ Momentan gibt es da vereinzelte und eher vorläufige Regelungen. Wenn es aber darum geht, geistlichen Beratern verschiedenster Religionen oder Weltanschauungen nicht nur Zugang zu diesen Bereichen zu verschaffen, sondern sie als Angestellte in den Dienst der Einrichtung aufzunehmen, müssen unvermeidlich Qualitätsanforderungen gestellt werden.³⁶ Auch tut sich die Frage auf, ob der den Säulen übergeordnete Berufsverband der geistlichen Berater an öffentlichen Einrichtungen bereit ist, ihre Zutrittskriterien hinsichtlich Vorausbildung vorübergehend aufzuweichen, um es bislang noch erheblich weniger qualifizierten Pandits oder Imamen zu ermöglichen, sich in kollegialer Zusammenarbeit zu üben. Weiterhin wirft das Ganze die Frage auf, ob und inwieweit das Phänomen der geistlichen Beratung in öffentlichen Einrichtungen, sowie es sich in der westeuropäischen kirchlichen und weltanschaulichen Tradition entwickelt hat, nicht derart vom europäischen Modell von Gesellschaft, Kirche, Organisation und Lebensführung geprägt ist, daß andere kulturell-religiöse Traditionen nicht ohne weiteres darin einzuordnen sind.³⁷ Die öffentlichen Einrichtungen sind nach Architektur, Zeitabläufen, Organisationsstruktur, Funktions- und Autoritätsauffassungen, kurz: nach ihrem Menschenbild kaum geeignet, geistliche Beratungsprozesse zu ermöglichen, die unsere stark verbal-kommunikativ orientierten und nur eine bescheidene Ritualsymbolik zulassenden Beratungsprozesse sprengen würden. Wiederum zeigt sich m.E., daß eine gewisse Systemgewalt sich trotz der idealistischen Grundauffassung von Religionsfreiheit einfach unvermeidlich zeigt. Das erfordert, wie bereits am Anfang festgestellt, bei den Hindustanen in den Niederlanden ein intensives »social-religious engineering«.

2.2. Von einer ethno-kulturellen Religion zur Glaubenskonfession: Religionisierung

Es kann hier nur um eine grobe Skizze von Tendenzen gehen, die sich vorsichtig andeuten. Eine genauere Erfassung ist auf Grund des vorhandenen Materials nicht möglich.

³⁵ In den Niederlanden gibt es im Prinzip in allen öffentlichen Einrichtungen der Justiz, der Krankenpflege, der Armee und des Erziehungswesens nicht nur christlich-kirchliche Berater, sondern nach dem Prinzip der Gleichbehandlung auch humanistische. Letztere haben eine der Pastoraltheologie in etwa vergleichbare Ausbildung genossen.

³⁶ Die sogenannte Kommission Hirsch Ballin hat in ihrem Bericht *Overheid, godsdienst en levensovertuiging*, Den Haag 1988, 85, empfohlen, für eine Probezeit z.B. bei Einrichtungen der Justiz zwei Vollzeitstellen für hinduistische geistliche Beratung den jeweiligen Abteilungen für Geistliche Versorgung zuzuordnen. Die Regierung hat diese Empfehlung übernommen. Die verschiedenen Hindu-Gruppen haben sich bislang aber nicht untereinander über eine angemessene Organisationsform einigen können.

³⁷ Für den Islam in den Niederlanden stellt sich der Islamologe K. WAGTENDONK diese Frage in seinem Aufsatz »Vormen van raad en werkwijzen van Islamitische raadgevers onder de moslims in Nederland«, in: *Raad in religies. Raadvragen en -geven in enkele religieuze tradities, speciaal in multi-religieus Nederland*, Zoetermeer 1995, 60–91. Das Problem stellt sich noch deutlicher bei den Wintis, Anhängern einer aus Suriname stammenden afro-amerikanischen Religion mit besonderen Heilungsmethoden. Das führt auch in der psychotherapeutischen Beratung zu einem wachsenden Bewußtsein von ethnopsychiatrischen Problemen.

Vom Phänomen der »Verkirchlichung« wurde bereits andeutungsweise gesprochen. Des öfteren werden die wöchentlichen religiösen Zusammenkünfte als »Kerkdiensten« (buchstäblich übersetzt: Kirchendienste, deutsch: Gottesdienste) bezeichnet.³⁸ Die Frage, ob der surinamesische Hinduismus in den Niederlanden nicht durch eine Art Kirchenstruktur überbaut werden sollte, ob es also in wachsendem Maße lokale oder regionale Tempel (Mandirs) geben werde, samt den ihnen funktionell liierten Pandits, antwortete der vorsitzende Pandit des Priesterrates bereits 1986, daß dies früher oder später doch zu geschehen habe. Um überleben zu können, die Menschen besser erreichen zu können und die Beziehung Pandit-Klientel besser zu ihrem Recht kommen zu lassen, müsse man doch ein *Pastoralsystem* einführen. Vielleicht nicht in dem Sinne, daß ein Netz von kleinen Gemeinden aufgebaut werde, wohl aber ein Netz von bestimmten Regionen mit einigen wenigen Hauptpandits, die wie eine Art Inspektoren zu fungieren hätten, um die lokalen Angelegenheiten kontrollieren und koordinieren zu können.³⁹ Dazu allerdings sollte die Bewegung des Sanatana Dharma genauer organisiert werden und zu einem Konsens finden, was sich bislang nur zögernd abzeichnet. Als Hemmschuh erweist sich, wie hindustanische Gewährsleute selber sagen, das Stiftungsmodell. Es ist das Leitmodell, wonach viele hindustanische Aktivitäten organisiert sind. Es ermöglicht das Auftreten charismatischer Führungsgestalten, die kaum legitimiert sind und somit ebenso wenig kontrollierbar.

Wie aber sollte man sich dann organisieren? Das Vereinsmodell erfordert ein gewisses »Commitment« der Mitglieder und eine Grundlage, auf der man sich zusammenfinden kann, sprich: eine Ausgangs- oder Grundsatzerklärung.⁴⁰ Diese Bestrebungen aber, auch in Richtung einer möglichen Kontrollinstanz, widerstreben der unternehmerischen Haltung vieler Pandits. Deshalb bieten solche Grundsatzklärungen nicht nur die Perspektive einer Einigung, sondern auch gerade der Trennung, da persönliche Meinungsunterschiede zu Grundsatzdiskussionen ausgeweitet werden können.⁴¹ Eine Zusammenarbeit zwischen Sanatanis und Arya Samajis kommt bislang kaum zustande.⁴²

Bei jungen Hindustanen der zweiten Generation in den Niederlanden hört man gelegentlich die staunende Feststellung: »In Suriname waren sie [die Eltern, AvD] nicht halb so gläubig wie hier in den Niederlanden.«⁴³ Eine Frau der fünften Generation nach der ersten Migration, wohnhaft in den Niederlanden und Tochter eines Pandits der Arya Samaj,

³⁸ Siehe z.B. H. RAMBARAN, »De Arya Samaj«, in: C. VAN DER BURG / TH. DAMSTEEG / K. AUTAR, *Hindustanen in Nederland*, Leuven-Apeldoorn 1991, 152. Auf S. 158 spricht dieser hindustanische Autor davon, daß junge Leute nach Auffassung der geistlichen Vorgänger »die Kirche ablehnen«.

³⁹ Interview mit RAMDOELARE PANDAY, in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, Nr. 12, Amsterdam 1986, 128.

⁴⁰ Deshalb gibt es Bestrebungen, die Stiftungen baldmöglichst zu Vereinen umzugestalten.

⁴¹ Bislang gibt es in den Niederlanden drei Grundschulen auf der Grundlage der hinduistischen Weltanschauung, zwei davon in Den Haag, wo relativ viele Hindustani zusammenwohnen. Die Stiftung der zweiten Schule wurde nach offizieller Lesung mit bedeutsamen Hindu-weltanschaulichen Unterschieden begründet. Intern wird allerdings des öfteren gesagt, daß es weitgehend um persönliche Differenzen ging.

⁴² Ein positives Beispiel für eine solche Zusammenarbeit ist seit einigen Jahren der Verband OHM (Organisatie Hindoe Media), der Hindu-Sendungen in Rundfunk und Fernsehen präsentiert. Er wurde aus der Not geboren, nachdem zwei konkurrierende Anträge beider Gruppierungen zu einer Pattstellung führten, weil die Obrigkeit nicht beide berücksichtigen konnte und sich nicht für eine von beiden entscheiden wollte.

⁴³ Zu finden bei B. LALMAHOMED, *Hindostaanse vrouwen. De geschiedenis van zes generaties*, 66.

heiratete einen Sanatani und erzählt: »Ich änderte meine Glaubensrichtung und wurde Sanatani. Meine Verwandtschaft hat das nicht hingegenommen. Nach der Hochzeit hatte ich kaum noch Kontakt zu ihr.«⁴⁴

Das Phänomen der Konfessionalisierung leitet über zu etwas, das man Religionisierung nennen könnte: die Überzeugung oder das Bewußtsein, daß man sich in einer pluralen, multi-religiösen oder multi-weltanschaulichen Gesellschaft überzeugend profiliert, wenn man die sogenannte religiöse Karte ausspielt oder jedenfalls betont. Das bedeutet für den surinamesischen Hinduismus in den Niederlanden, daß weniger die Lebensweise zählt als vielmehr die Denk- und Glaubensweise. In den siebziger und achtziger Jahren wurden die aus dem ehemaligen Reichsgebiet Suriname in die Niederlande immigrierten Hindustanen nicht als solche, sondern nur noch als Surinamer registriert, gewissermaßen als Vorgriff auf die momentane Regelung in den Niederlanden, wonach die weltliche Obrigkeit keine Religionszugehörigkeit mehr registriert und die Kirchen und religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften ihre Mitgliederverwaltung ohne jegliche staatliche Mithilfe selber regeln. Da die Surinamer indischer Herkunft (Hindus, Muslime oder Christen) sich frei von den kreolischen Surinamesen profilieren wollten, wurde die Stiftung Lalla Rookh ins Leben gerufen, um das soziale und kulturelle Leben dieser ethnischen Gruppe zu fördern, ganz im Sinne des eher säkular orientierten sozialdemokratischen Klimas der siebziger Jahre. Seit etwa einem Jahrzehnt hat aber eine Klimaänderung stattgefunden im öffentlichen Sprachgebrauch. Sprach man früher vorwiegend von *marokkanischen* oder *türkischen* Migranten, so ist heute in zunehmendem Maße die Rede von *islamischen* Mitbürgern. Religion ist also auffälligerweise wieder zum Charakteristikum allochthoner Mitbürger, oder mindestens der auffälligsten Gruppe unter ihnen, geworden.⁴⁵ Die Hindustanen werden sich diesem Trend nicht entziehen können. Der Versuch in den siebziger und achtziger Jahren, die Besonderheit ihrer Religion in breitem Sinne als ethnisch-kulturell-religiöse *Lebensweise* (nach Radhakrishnans Buch *The Hindu Way of Life*) herauszustellen, hat nicht gefruchtet. Bereits jede sogenannte breite und faktische Beschreibung der Hindu-Lebensweise birgt die Tendenz zur etwaigen Kodifizierung in sich. Dies schon deshalb, weil man solche Beschreibungen als Grundlage für einen interreligiösen Religionsunterricht gebraucht oder gebrauchen kann, von woher es unvermeidlich eine gewisse Rückwirkung auf die zukünftige Organisation und Lebenspraxis geben wird. Somit bleibt nur die Möglichkeit, das »andere« als besonderes Merkmal ihrer spezifischen Identität hervorzuheben: ihre Religion im engeren Sinne. Das wiederum erfordert Besinnung nicht nur auf das *wie*, sondern vor allem auf das *was* und *warum*. Gelebte und erlebte Religion wird zu geglaubter, überdachter und systematisierter Religion. Obwohl meines Erachtens der Hinduismus als ganzer und insbesondere der niederländische Hinduismus noch längst nicht »verwissenschaftlicht« ist, wie es bei der euroamerikanischen christlichen Theologie der Fall ist, muß doch gefragt werden, ob und wie der Hinduismus – jedenfalls in den

⁴⁴ Ebd., 126.

⁴⁵ Man kann nicht umhin festzustellen, daß der Islam in wachsendem Maße betrachtet wird als etwas, das die muslimischen Migranten grundlegend unterscheidet von anderen Migranten und Autochthonen. In einem Aufsatz »Het ethos van de beoefenaar van de godsdienstwetenschap ten aanzien van nieuwe religieuze bewegingen« habe ich die Frage nach der Beteiligung von Islamologen oder Religionshistorikern an dieser Entwicklung in Hinblick auf das Ethos der Religionswissenschaft gestellt, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 45 (1991) 4, 265–278.

Niederlanden und z.B. in Großbritannien – eine vergleichbare Entwicklung durchmachen wird.

3. Einige Schlußfragen

1. Es bleibt die Frage, wie sich die Panditfunktion und die darauf gerichtete Ausbildung in den beiden Strömungen des niederländischen Hinduismus, insbesondere aber bei den Sanatanis, entwickeln wird.

2. Im Zusammenhang damit stellt sich auch die Frage nach einer möglichen Entwicklung oder Profilierung der Guru-Funktion. Anders ausgedrückt: welcher »pastorale« Begleitungs- und Beratungsstil wird sich im Hinduismus unter niederländischen Bedingungen entwickeln?

3. Wenn dieser Aufsatz eine (unumgängliche) Tendenz zur Konfessionalisierung feststellt, bleibt weiterhin die Frage nach Richtung und Ausmaß bestehen.

4. Wird sich der niederländische Hinduismus von einer Haus- und Familienreligion zu einer Tempelreligion entwickeln? Welches Organisationsprinzip wird sich dann durchsetzen?

5. Wird der niederländische Hinduismus im Zuge der Konfessionalisierung einen ausgeprägten, eigenen Religionsunterricht auf- und ausbauen? Wie wird er aussehen?

6. Im euroamerikanischen Christentum ist die Verbindung von (anerkannter) Religion und Kunst weitgehend verloren gegangen. Steht dem Hinduismus in den Niederlanden eine vergleichbare Entwicklung bevor?

Ein Zitat aus dem Bereich der Religionspädagogik: »Weltanschauliche oder religiöse Bildung von jungen Menschen vollzieht sich primär in ihrer Aufnahme in eine vitale Kultur, die alle Sinne berührt. Auf dem Wege des rationalen Denkens können sie die alles durchdringende und allumfassende mysteriöse Kraft, die wir gewöhnlich Gott nennen, als eine objektive Gegebenheit erkennen lernen. Aber im Ehrendienst und in den Künsten erfahren sie das Mysterium in einer kreativen Imagination, die sie anleitet zu Verwunderung und zu einem richtigen Umgang mit den Menschen und der gesamten Natur.«⁴⁶

Es bleibt die Frage: Wie wird der Hinduismus unter den Bedingungen einer weitgehend säkularisierten und modernisierten Gesellschaft seine imaginative Symbolkraft erhalten und gestalten?

Summary

The article describes a religiohistorical process (1873–1993) from the viewpoint of sociology of religion. It deals with the migration from Northern India to Surinam and, almost a century later, to the Netherlands of a group of Hindu contract labourers, which

⁴⁶ H. RAMBARAN / J. VAN LIER, »Kunst & levensbeschouwing in het hindoeïsme«, in: *Verbum* (niederl. Zeitschr. f. Religionspädagogik) 62 (1995) 6–7, 131, übersetzt von AvD.

in terms of P. Bergers »world-view«, »world-construction« and »world-maintenance« showed a rather homogeneous character. Urged by two waves of migration, these Hindus had to redefine their »Sacred Canopy«, adapting it first to a multi-ethnic and multi-cultural preindustrial society and later to a highly industrialised, democratic and secularised country, where the traditional denominational forms of christianity and church organisation still implicitly prescribe the types and ways of self-organisation for non-christian groups in order to contact the higher or lower government for acknowledgement of financial support. In the process of redefining the social and religious world-view the pandit (karam kandi, ritual official) profiled himself as a »social engineer« (Berger). The strictly brahmin pandit (in Surinam without his traditional hindu antipode, the charismatic guru or sannyasin) became a fixation point of identity-construction. The polarisation between the traditionalists (Sanatanists) and the Hindu Reform Movement of the Arya Samaj around 1930 was the first step on a long and still unfinished way to a church-like organisation which to a certain degree is comparable to the Roman Catholic (Sanatana Dharma) and the reformational church-model (Arya Samaj). In this process, especially after the second migration to the Netherlands, typical »modern« questions arise such as: what about the position of the laymen, how to provide and to regulate the salary of the ritualists, how to organise and to represent the Hindu population, how to educate new pandits, how to profile a traditional type of Hindu belief and practice as a modern creed or confession amidst well organised churches and secular world-views such as the Dutch Humanist Association for example, which all have their professional counsellors in the Dutch health system, the army and other public institutions. The central question is: how to professionalise the field of theology, education, organisation and administration (M. Weber), without losing sight of imagination and symbolic creativity?

ERNEUERUNG DER KATECHETISCHEN UND PASTORALEN KIRCHE IN DER PERSPEKTIVE DER INKULTURATION

Aspekte aus einer Untersuchung in Senegal

von Engelbert Groß

1. Der Inkulturationsbegriff in einem zu differenzierenden Wortkontinuum

Seit das Wort »Inkulturation« die Reflexion von Planungs-, Verwirklichungs- und Bewertungsprozessen in den Bereichen der Evangelisierung und Missionierung weithin bestimmt, zeigt es sich kaum als präziser Begriff, sondern als das Bedeutungskontinuum innerhalb dieser Vokabel. Die Vokabel »Inkulturation« birgt in sich eine semantische Linie, auf die im Laufe der Zeit mehrere unterschiedliche Bedeutungsinhalte gestellt worden sind. Es gilt im Einzelfall des Wortgebrauchs also zu prüfen und zu differenzieren: Welcher auf dieses Kontinuum gereichte Bedeutungsinhalt trifft zu, ist gemeint, ist beabsichtigt?

Es erscheint gewiß übertrieben zu behaupten, es gebe so viele Definitionen von Inkulturation, wie es Wissenschaftler habe, die darüber reflektieren,¹ aber die Differenzen zwischen den einzelnen Bedeutungen sind sehr vielfältig. Indem das gesagt ist, erscheint zugleich klar: Unsere folgende Skizze dieser semantischen Linie ist recht grob, aber gerade dadurch anschaulich und ein trefflicher Weg zu diesbezüglicher Plausibilität.

1. Inkulturation erscheint als Demonstration wider Akkulturation: gegen die Identitätsverlust auslösende und akkulturativen Streß erzeugende Anpassung des zu evangelisierenden bzw. zu missionierenden Bereichs an das ankommende Fremde, an die kolonisierenden Anderen von draußen.² Inkulturation erinnert an und pocht auf den spezifischen Wert des eigenen Kulturellen und Religiösen und die darin sich darstellende Identität derer, die evangelisiert bzw. missioniert werden sollen. Der hier verwendete Inkulturationsbegriff ist eher formaler Art und stellt einen Kampfbegriff – ähnlich wie »Negritude« in Afrika – dar. Er ist inhaltlich kaum bestimmt. Es steckt in ihm eine Empörung gegen den Vorwurf, man sei gefangen im Sumpf der Unwissenheit und der moralischen Verworfenheit, man sei primitiv, barbarisch, wild, man sei träge, abergläubisch, kindisch.

¹ A. NASIMIYU-WASIKE, »Acceptance of the total human Situation as a precondition for authentic inculturation«, in: P. TURKSON / F. WIJSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, Kampen 1994, 48.

² Vgl. H. RZEPKOWSKI: *Lexikon der Mission. Geschichte – Theologie – Ethnologie*, Graz-Wien-Köln 1992, 28.

2. Die inhaltliche Bestimmung von Inkulturation erfolgte dadurch, daß es das von politischer, wirtschaftlicher und religiöser Kolonisation überlagerte oder weggeschüttete kulturelle Erbe auszugraben galt: Bräuche, Riten, Anschauungen, Einstellungen; Rhythmus, Trommel, Tanz usw. Man fing an, im überlieferten kulturellen Gewand den von Europa gekommenen Glauben zu zeigen. Diese Praxis ist als »Exhumierung der Vergangenheit«³ kritisiert worden. Diese ethnologisch orientierte Bestimmung von Inkulturation findet sich nicht allein im religiösen Bereich, sondern generell im kulturellen Feld: z.B. im Phänomen des an traditionelle Kulturwurzeln sich klammernden Afrikaners, seines sich aus ihnen speisenden Stolzes. »Die Weltpresse ist voll von wissenschaftlichen Glanzleistungen des weißen Mannes. Freitag (erg.: aus Daniel Defoes ›Leben und Abenteuer des Robinson Crusoe‹) lacht nur darüber und glaubt, daß sie den Niedergang des Abendlandes nur noch beschleunigen«,⁴ während Afrika sich heilt und rettet durch seine Rückkehr zur Natur, durch diese dem Norden nicht zugängliche Ebene des Geistes. Gegen dieses Inkulturationsverständnis ist – vom Boden des betroffenen Afrika aus – auf sehr streitbare Weise Axelle Kabou vorgegangen: »Le droit à l'identité culturelle en Afrique n'autorise, nous l'avons vu, que l'inertie, la résistance au renouvellement des modes de pensée: la sclérose.«⁵

3. Dieser ethnologisch orientierten Inkulturation nahe erscheint das, was »Inkulturation von oben« genannt worden ist: die wörtliche Übersetzung von Lateinischem in Afrikanisches, die vorsichtigen Angleichungen von Römischen an Eigenes, die Ersetzungen sekundärer europäischer Dinge an Angestammtes – vatikanisch gestaltet und hierarchisch eingefädelt. Afrikanische Kritik erblickt in dieser »Inkulturation von oben« ein Festhalten am paternalistischen Modell der Missionierung in der Kolonialzeit: »still the importation of strictly Western suppositions, systems, institutions, structures, symbols, myths, rules, concepts, practices, customs and costumes.«⁶

4. Gegen eine derartige als »oberflächlich« bewertete, als »Trugbild« von Inkulturation kritisierte und als ängstliche Maßnahme der Hierarchie mißbilligte Praxis ist afrikanischerseits mit dem Konzept einer »Inkulturation von unten« opponiert worden. Hier wird die Idee abgelehnt, ab jetzt inkulturiert werden zu müssen, und zwar nach vorgegebenem Muster. Die Kirche müsse auf ihre Rolle, Ideen aufzubürden, verzichten lernen. Die ungute Spannung bestehe heute weniger zwischen christlicher Mission und afrikanischer Religion, sondern eher zwischen »Inkulturation von oben« und »Inkulturation von unten«,⁷ zwischen der offiziellen und der volkstümlichen Ebene. Der offizielle Ansatz wird als kognitiv, als noetisch, als deduktiv betrachtet – mit dem Ergebnis: Er sei im Volk meist irrelevant geblieben.⁸ Der volkstümliche Ansatz wird als intuitiv bezeichnet, aus dem

³ T. HINGA, »Inculturation and the otherness of Africans. Some reflections«, in: P. TURKSON / F. WIJSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, 18.

⁴ A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris 1991, 61.

⁵ Ebd., 151 (»Das Recht auf kulturelle Eigenart hat in Afrika lediglich Stillstand, Widerstand gegenüber der Moderne und intellektuelle Verkalkung legitimiert.« Die deutsche Fassung trägt den Titel: *Weder arm noch ohnmächtig – eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer*, Basel 1993, 180).

⁶ L. MAGESA, »The present and future of inculturation in Eastern Africa«, in: P. TURKSON / F. WIJSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, 62.

⁷ Vgl. ebd., 70.

⁸ Vgl. ebd., 57.

afrikanischen Herzen und Geist kommend, aus den Ängsten, Hoffnungen, Schmerzen, Errungenschaften und Freuden des alltäglichen Lebens der afrikanischen Christen entstanden. Nicht Projekt des Denkens, der Kalkulation sei diese Inkulturation, sondern eine Art des Lebens, ein neues Ethos, ein Weg des Seins in der heutigen Welt – ohne das Risiko der Abstraktion.⁹

Der Blick geht hier auf das volkstümliche afrikanische Christentum, das sich im Laufe der Zeit gebildet hat: auf den gebrochenen Reichtum des schlichten und sehr unvollkommenen volkstümlichen Glaubens der afrikanischen Christen; auf deren Verlangen nach Vereinfachung des komplizierten intellektuellen Systems von Dogmen, Einrichtungen, Strukturen und Postulaten; auf die Forderung nach »Inkarnation« (»Warum sollte man Gott und die Erlösung nicht auf afrikanische Art und Weise feiern?«); auf die Sehnsucht nach Solidarität, nach gegenseitigem Helfen im Namen des Glaubens. Der Blick dieser »Inkulturation von unten« gilt der Suche nach dem österlichen afrikanischen Talar mit einem wirklichen pfingstlichen Lendenschurz.

5. Wahrscheinlich kritisch dazu hat sich auf die semantische Linie der Vokabel »Inkulturation« Joseph Ratzinger gestellt. Der christliche »Glaube selbst ist Kultur. Es gibt ihn nicht nackt«. Das entsprechende Kultursubjekt ist das »Volk Gottes«. Begegnungen von unterschiedlichen Kultursubjekten führen im positiven Fall zur Vertiefung und Reinigung der je eigenen Erkenntnisse und Wertungen, erklärbar aus einer »potentiellen Universalität aller Kulturen, die sich in der Aufnahme des anderen und in der Veränderung des eigenen konkretisiert. Ein solcher Vorgang kann geradezu dazu führen, daß die stillen Entfremdungen des Menschen von der Wahrheit und von sich selbst aufgebrochen werden, die in einer Kultur liegen. Er kann das heilende Pascha einer Kultur sein.«¹⁰

Eine Begegnung von Kulturen und Kultursubjekten – J. Ratzinger findet die Bezeichnung »Interkulturalität« besser als »Inkulturation« – zielt also gegen »eine Entfremdung, die Erkenntnis hindert und die Menschen wenigstens partiell von der Wahrheit und damit auch voneinander abschneidet«. In diese Begegnung mit den Kulturen bringt der in der Mission konkret vollzogene Universalismus des christlichen Glaubens (im Kultursubjekt des Volkes Gottes) die pflichtgemäße Weitergabe eines Gutes ein, das für alle bestimmt ist: Wahrheit nämlich und Liebe.¹¹ Damit gibt es in dieser Konzeption ein Kriterium, das unabdingbar gilt, mit dem begegnende Kulturen beurteilt werden, das säkulare Kulturen in ihre Krise treiben soll.

6. In einem leicht erkennbaren Kontrast dazu steht jene Konzeption von Inkulturation, die besagt: »Missionaries do not bring the Christian faith or religion or truth to Africa. Christ is already present in the African people, working in mysterious ways. The missionary's role is to help the African people to discover the active presence of Christ in their lives.«¹² Zu diesem Zweck wird sich die Theologie mit der Soziologie verbinden

⁹ Vgl. ebd., 58.

¹⁰ J. RATZINGER, »Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen«, in: P. GORDAN (Hg.), *Evangelium und Inkulturation (1492–1992)*, Graz–Wien–Köln 1993, 15.

¹¹ Ebd., 21.

¹² F. WIJSEN / H. HOEBEN, »We are not a carbon copy of Europe«, in: P. TURKSON / F. WIJSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, 81.

müssen, heißt es,¹³ und der dies besser als die Vokabel »Inkulturation« beschreibende Begriff lautet: Kontextualisierung. Ihrem Konzept zufolge braucht es in den Prozessen von Evangelisierung bzw. Missionierung erstens eine komplexe Sprache, welche die Erde, den Himmel, die Landwirtschaft, das Wasser, die Bäume, die Sexualität, bestimmte Personen usw. als Symbole in sich trägt, einen gut entwickelten Respekt vor diesen Symbolen, zweitens die Achtung der jeweiligen Modalität des Heiligen, drittens die Wertschätzung des heiligen Momentes in der Geschichte der Menschen.¹⁴ Kontextualisierung wertet das Evangelium als »a liberative principle in all aspects of the social historical contexts in Africa«.¹⁵ Angesichts dieser für die christliche Botschaft neuen kulturellen Erfahrung – Begegnung also nicht nur mit Elementen, sondern mit der afrikanischen aktuellen Kultur als solcher und als heutiger – werde eine neue Dimension für das Verständnis des Evangeliums zu erwarten sein.¹⁶ Das Evangelium in einer Kultur, die schwarz ist und verärgert, die sich bedrängt und angegriffen fühlt, die nach Befreiung strebt, würde in einer Inkulturationskonzeption der Obrigkeit »a kind of domesticated animal«, und es käme zu einer Beschäftigung mit dem Arglosen, dem Oberflächlichen, dem Unumstrittenen: Nostalgie für Vergangenes; Flucht aus der gegenwärtigen Realität; »It is the Church for of the ›tourist‹ spectacle with African culture has become«¹⁷. Gegen diese als »Inkulturation von oben« apostrophierte Konzeption plädiert die Praxis der Kontextualisierung für eine solche Evangelisierung bzw. Missionierung, in der die Menschen erstens als Subjekte vorkommen und zweitens in ihrer heutigen kulturellen und sozio-ökonomischen Knechtschaft durch Nichtafrikaner gesehen werden.

Auf der semantischen Linie innerhalb der Vokabel »Inkulturation« wurden grob die folgenden sechs Bedeutungen ausgemacht und skizziert:

- Demonstration wider den Anpassungszwang durch fremde Kultur und Religion,
- Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens,
- afrikanischer Anstrich für römische Substanz,
- volkstümliche Alltagsverwirklichung als Lebensart des Christlichen,
- Wahrheit und Liebe als Inbegriff des Christlichen im Dienst an der Vertiefung und Reinigung säkularer Kulturen,
- Evangelium als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen.

¹³ Ebd., 80.

¹⁴ Vgl. L. MAGESA, *The present and future of inculturation in Eastern Africa*, 68.

¹⁵ T. HINGA, *Inculturation and the otherness of Africans*, 18.

¹⁶ Vgl. S. MKHATSHWA, »Inculturation. Abide by the otherness of Africa and the Africans«, in: P. TURKSON / F. WIJSEN (Hg.), *Inculturation: abide by the Otherness of Africa and the Africans*, 26.

¹⁷ Ebd., 28.

2. Die Situation der Kirche und ihre Perspektiven in der Sicht künftiger westafrikanischer Seelsorger und Katecheten

2.1. Ein Interview im Grand Séminaire Libermann in Sébikhotane/Senegal

Im Rahmen eines Studienprojektes¹⁸ gab es im Jahre 1991 in der Form schriftlicher Interviews »Fragen als Elemente des Dialogs zwischen jungen Studierenden der Kirche Senegals und der Kirche Deutschlands«. Diese Fragen wurden aus der deutschen

¹⁸ Welches Bild vom (Mit-)Menschen hat der Studierende der Religionslehre – (demnächst) unterrichtend und erziehend – im Kopf? Welches Bild insbesondere – als Probe aufs Exempel – des afrikanischen, des schwarzen, des fremden Menschen wird in seinem Kopf virulent sein? Ist zu befürchten, daß er – in den Kategorien »1./2./3. Welt« denkend – die fernen Menschen in der 3. Klasse, also »auf Holz«, hart und kantig, ohne Polster von Wirtschafts- und Kulturförderung, ohne Namen und ohne Rang im Zuge der Zeit einfach dahinfahren läßt? Wird der heute Studierende als baldiger Religionslehrer seine »Mission« erkennen? Darin auch das Postulat »Weltmission« wahrnehmen? Wenn ja, mit welchem Ziel und wie wird er das tun: weichlich, mitleidsvoll oder im Zwang des Curriculums oder um des lieben Friedens mit dem Pfarrer willen oder – wie gehabt bzw. in anderer Form – besserwisserisch, also neokolonialistisch, oder vielleicht sieht er das Ganze unkritisch »afrikanophil«? Wie wird der künftige Religionslehrer in seiner Mentalität die Dramatik von Armsein und die ihm entstammenden aggressiven und apathischen Verhaltensformen der Menschen einordnen und wirksam werden lassen? Hinsichtlich der Frage nach einer diesbezüglichen Strukturierung der Mentalität künftiger Religionslehrerinnen und Religionslehrer ist an der Katholischen Universität Eichstätt über zwei Jahre hin ein Studienprojekt durchgeführt worden, als dessen ergebnismäßiges Herzstück eine Lernfahrt von Studierenden nach Senegal gelten kann. Mit Bezug auf diese Lernfahrt hat einer der Teilnehmer dem Bischof Adrien Sarr in Kaolack gestanden: »Diese Fahrt hat uns eine Menge Geld gekostet, und ich habe mir vorher einige Gedanken dazu gemacht: Kann ich das wirklich verantworten: Nur, um zwei Wochen nach Afrika zu fahren, soviel Geld auszugeben? Wäre es nicht wichtiger, mit dem Geld etwas anderes zu machen? Aber im nachhinein muß ich sagen: die Erfahrungen, die wir durch den persönlichen Kontakt machen durften, sind unbezahlbar. Und diese Erfahrungen kann man weder durch Fernsehen noch durch Bücherlesen noch durch Vorträge in der Universität machen. Ich glaube, diese zwei Wochen haben uns für unser Leben geprägt. Sie sind unersetzlich!« Diese Unersetzlichkeit bezieht sich auf Begegnungen mit Bischof und Bootsungen, Jugendgruppenleitern und Fraueninitiative, Kathedralchor und Schulkindern, Dorfältesten und Bettlern, französischem Abt und senegalesischer Kochfrau, Leprakranken im Keur Massar und Hautevolée bei einer Benefiz-Veranstaltung in Thiès, mit Frauen im Salz des Lac rose und Frau Dr. Parès im biologischen Leprafororschungsinstitut von Dakar, deutschen Club-Touristen und Abbé Sene von Caritas-Senegal, deutschen Diplomaten und einheimischen Pfarrern am »Ende der Welt« im Delta des Sine-Saloum usw. Berichte über dieses Studienprojekt finden sich in: E. GROSS, »Strukturierung der Mentalität des Religionslehrers. Skizze eines Projektes an der Katholischen Universität Eichstätt«, in: *Christlich-Pädagogische Blätter* 106 (1993) 196–198. Weitere Berichte zu diesem Studienprojekt »Schule – Religionsunterricht – Mission – Dritte Welt« gibt es bei: E.R. KOMMER: »Bayern lernen in Senegal. Künftige Religionslehrer machten »unbezahlbare« Erfahrungen«, in: *Heinrichsblatt. Kirchenzeitung für das Bistum Bamberg* 97 (1990), Nr. 49, 7; DERS.: »Für unser Leben unersetzlich. Studierende der Katholischen Universität Eichstätt auf Lernfahrt in Senegal«, in: *Kirchenzeitung für das Bistum Aachen* 45 (1990), Nr. 33, 8f.; E. GROSS, »Keur Massar: Eichstätter Studenten gehen in Senegal zur Schule. Ein Projekt der Katholischen Universität«, in: *Kirchenzeitung für das Bistum Eichstätt* 53 (1990), Nr. 18, 20f.; DERS., »Worte sind schön, doch Hühner legen Eier«. Das Projekt »Senegal« am Lehrstuhl für Religionsdidaktik«, in: *Agora. Zeitschrift der Katholischen Universität Eichstätt* 7 (1991), Nr. 2, 13–15; DERS., »Des étudiants allemands visitent le Senegal«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1990, Nr. 17, 26–28; E.R. KOMMER, »Perspectives de dialogue: Un projet d'étude dénommé »Senegal«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1991, Nr. 19, 11.; E. GROSS, »L'exemple de Keur Massar. »Keur Massar: Deutsche Schüler auf der Schiene der Humanität«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1991, Nr. 19, 4, 13; DERS., »Politique, culture et didactique. Projet d'étude germano-senegalaise«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1992, Nr. 20, 18–20; DERS., »Visite de travail d'étudiants allemands«, in: *Sen-Caritas. Revue mensuelle de caritas Senegal*, Jg. 1991, Nr. 16, 26f; DERS., »Développer la solidarité«, in: *Symbiose. Revue de cooperation germano-senegalaise*, Jg. 1994, Nr. 24, 4–5.

Projektgruppe an die Studierenden der Theologie in Senegal gerichtet. Deren Theologische Hochschule, das Grand Séminaire Libermann, befindet sich in Sébikhotane. Hier absolvieren sämtliche Theologiestudenten aller senegalesischer und einiger weiterer westafrikanischer Diözesen ihr Studium. Die Antworten auf die Fragen sind also unschwer als repräsentativ zu bezeichnen. Die Beantwortung der Fragen fand in Gruppen statt und wurde in acht Gruppenarbeiten schriftlich niedergelegt. Diese Gruppenarbeiten beziehen sich auf die ersten drei Fragen. Zusätzlich zu diesen Gruppenarbeiten haben sich neun Studierende in Einzelarbeiten zu ihnen bedeutsam erscheinenden Fragen geäußert. Die Gruppenarbeiten werden in diesem Beitrag mit den Buchstaben A bis H bezeichnet, die Einzelarbeiten mit den arabischen Ziffern 1 bis 9.¹⁹

Die Fragen lauteten folgendermaßen:

1. Als die deutschen Studierenden der Theologie und Katechetik, die im April 1990 im Grand Séminaire von Sébikhotane zu Gast sein durften, damals die Insel Gorée besuchten, waren sie alle sehr betroffen. Die dortige Konfrontation mit der Tatsache und den Auswirkungen der Kolonisation hat diese Studierenden innerlich heftig berührt. Kolonisation ist eine Einbahnstraße, auf welcher ein Starker einem, der weniger stark ist, seine Werte und sein System aufzwingt und seinen Profit macht. Die Kolonisatoren damals in Afrika haben nicht wahrgenommen, daß die Kulturen Afrikas reich waren an Werten. Was möchten Sie im Dialog mit den deutschen Studenten der Theologie zu dieser These sagen? Welche Werte wird Afrika der übrigen Welt anbieten können? Welche Werte sollte die Kirche Afrikas den Kirchen im Norden, im Osten und im Westen anbieten? Welche Werte möchten Sie persönlich in diesen Prozeß einbringen?

2. Die Kirchen des Orients realisierten authentischen christlichen Glauben, indem sie ihn a) ausdrückten, b) ausgestalteten, c) den Menschen zugänglich machten, d) für Existentielles bedeutsam machten dadurch, daß sie eine »reziproke Assimilation« zwischen christlichem Glauben und der Kultur der Regionen praktizierten. Die Kirchen des Abendlandes haben es genauso gemacht. Diese abendländische Gestalt des Christentums ist schließlich weltweit eingeführt worden. Was möchten Sie im Dialog mit deutschen Studenten der Theologie zu dieser Tatsache sagen? Welche Urteile und Ideen möchten Sie den Kommilitonen an der Katholischen Universität Eichstätt mitteilen? (Mögliche Stichwörter: afrikanische Liturgie, afrikanische Theologie, afrikanisches Konzil, afrikanische Katechese und Homilie, etc.)

3. Die deutschen Studierenden der Katholischen Universität Eichstätt, die vor einem Jahr in Sébikhotane zu Gast waren, interessieren sich besonders für Ziele und Wege zur Weitergabe des christlichen Glaubens an die junge Generation, für Aspekte der Katechetik.

¹⁹ Zur Frage 1 gehen die Gruppenarbeiten A, B und D; zur Frage 2 die Gruppenarbeiten C und H; zur Frage 3 die Gruppenarbeiten E, F und G. Zur Frage 1 äußern sich sämtliche neun Einzelarbeiten; zur Frage 2 antworten alle Einzelarbeiten, ausgenommen drei und sieben; auf die Frage 3 beziehen sich eins, drei, fünf, sechs, acht und neun; mit der Frage 4 befassen sich zwei und vier. Von sechs der acht Gruppen sind die Berichterstatter angebar: Louis Pasteur Faye, Martinus Seck, Joseph Abeudje, Philippe Bernard Ngom, Gerard Bangar und Gernard Diatta. Die neun Einzelbeiträge stammen von: Allain Maurice Attaba, Jean-Noël Bassaie, Gabriel Cisse, Jacques Diouf, Bernardo Antonio Goures, Gabriel Ndong, Martinus Seck, Joseph Toure und einem Anonymus. — Die Interviewdokumente befinden sich im Archiv des Autors. Die Übersetzung der französischen Interviewantworten besorgte Jean-Claude Doubroff. — Es gilt zu beachten, daß die im folgenden referierten afrikanischen Äußerungen gemacht wurden, bevor im Jahre 1994 die römische Spezialversammlung der Bischöfe für Afrika stattgefunden hat.

Welche diesbezüglichen Probleme werden in Senegal besonders diskutiert und erforscht? Gibt es afrikanische/senegalesische Elemente in der Katechese, in den Religionsbüchern? Beispiele? Gibt es eine Differenz zwischen den katechetischen Tatsachen und dem, was Ihnen katechetisch notwendig oder wünschenswert erscheint? In den Zielen? In den Methoden?

4. Der Historiker Joseph Ki-Zerbo beendet sein Buch »Histoire de l'Afrique Noire« mit einer Erörterung der heutigen Probleme Afrikas. Er schließt dieses Kapitel mit dem folgenden Gedanken: »Es gibt einen nicht zu unterschätzenden Faktor: das afrikanische Temperament mit seinem plötzlichen Meinungsumschwung, mit seinen unerwarteten Versöhnungen, mit seinen raschen Entscheidungen nach endlosen Palavern, mit seiner natürlichen Großzügigkeit. Vielleicht spielt am Ende dieser Faktor ... eine entscheidende Rolle und rechtfertigt ... in einem positiven und heilbringenden Sinne das alte, berühmte geflügelte Wort: ›Ex Africa semper aliquid novi!‹« Denken Sie, daß diese Aussage richtig ist? Und wenn sie richtig ist: denken Sie, daß diese Aussage sich auch auf Probleme der Kirche bezieht? Auf welche?

2.2. Der Befund der Gruppeninterviews: Afrikas Werte als Geschenk an Kirche und Welt

Die Kolonisation wird als »Anomalie« (D) und als »degradierendes Unterfangen« (A) gewertet, in dessen Vollzug die Ablehnung afrikanischer Werte mit der Entwendung von Menschen und Materialien Hand in Hand gegangen ist und die tiefe Wunden und die aktuelle Armut bewirkt hat (B).

Doch die senegalesischen Theologiestudierenden wehren einer spekulierenden Beschäftigung mit dieser Vergangenheit. Man befürchtet, daß dadurch lediglich »Schübe des Bedauerns« auf der europäischen und »der Empörung« auf der afrikanischen Seite (A) entstünden, und diese rückwärts gerichteten Emotionen haben in den Augen der befragten jungen Leute keinen guten Sinn. Sie möchten vielmehr ihren eigenen Blick und den Afrikas sowie der afrikanischen Kirche vorwärts lenken. Man dürfe angesichts dieses Geschichtsirrtums, in dessen Praxis die Kolonisatoren sich »Kultur und Zivilisation bloß im Singular vorstellen« mochten (A), nicht ins Gegenteil verfallen, auf Rache und Revolte sinnend, in den Europäern übermäßige Schuldgefühle erzeugend (B). Die historisch auf beiden Seiten unbeweglich und versteinert gewordenen Elemente bedürfen beidseitig der Bewegung, der Änderung, der Bewußtwerdung und des Zusammenkommens. Bewußtwerdung hüben und drüben gilt als Auslöser erstrebenswerter Beziehungen (B). Die senegalesischen Interviewpartner sehen sich zwar im »Schock« (D) der Kolonisation, aber sie erblicken es als Aufgabe, nicht in Erstarrung zu verharren, sondern sich zu regen und zu bewegen, und zwar unter der Intention der beiden leitenden Fragen (D): Gefragt ist erstens, ein »Gleichgewicht in den Beziehungen« und »Gerechtigkeit als Bereitschaft der Wiedergutmachung« zu finden, und zweitens, eine eigene Verwurzelung heutiger senegalesischer Wirklichkeit ins genuin Afrikanische hinein zu leisten, und zwar mit dem Ziel, sich danach anderen Kulturen zu öffnen.

Im Hinblick auf die angefragte historische Dimension der derzeitigen afrikanischen Situation von Gesellschaft und Kirche registrieren die heutigen Theologiestudenten Senegals die Befunde der Kolonisation also als Schock, als Anomalie und als degradierendes Unterfangen, als Vorgänge, welche die immer noch offenen tiefen Wunden und die aktuelle Armut erzeugt haben. Trotzdem plädieren die Theologiestudenten gegen eine Historisierung, gegen eine Überbetonung des Vergangenen – für eine Orientierung, die Akzente ins Zukünftige setzt. Nicht ohne Selbstbewußtsein sind sie bereit, ihre Werte der Welt und der Kirche zu offerieren, falls diese gewünscht werden. Aus Sicht der Theologiestudenten wäre also der Welt eine Reihe von Werten für eine künftige Lebensgestaltung zu präsentieren.

Übereinstimmend geben alle drei Gruppen an, der afrikanisch wache und offene Sinn für Respekt vor dem Leben (D), für die Würde des Menschen (B) und für die Bedeutung der Person (*«une valeur fondamentale = le sens de la personne»*) (A) sei diesbezüglich grundlegend. Die Achtung vor der Bedeutung der Person zeige sich in Solidarität, in Geduld und in Scham (*«pudeur»*) und Ehrfurcht (*«respect»*) vor dem Körper (A). Sittsamkeit sei dem Afrikaner sehr kostbar (D).

Sinn haben für Respekt vor dem Leben: Dieser Wert wird von den Interviewpartnern in die ihnen weltweit notwendig erscheinende Strategie gegen Manipulation, die im wissenschaftlich-technischen Bereich (*«dans le domaine scientifique»*) am bzw. gegen den menschlichen Körper ausgeübt wird (B, D), eingebracht. Die Gruppe stellt realistisch fest, daß die Moderne diesen als traditionell afrikanisch gesehenen Werten entgegenläuft; Fernsehen, Bücher, Kino und andere Medien gefährden diese Werte, und im Generationenkonflikt lassen junge Menschen von ihnen ab (A).

Als zweite Gruppierung²⁰ afrikanischer, der Welt zur Gestaltung ihrer Zukunft anzubietender Werte benennen die Theologiestudenten: »Familiensinn«, »Solidarität«, »Teilen« (A, B, D).

Dialogbereitschaft stellt eine dritte Kategorie dar (B, D).

Gastfreundschaft (*«teranga»*) bezeichnet einen vierten (D) und Vergebungsbereitschaft einen fünften (B) Kreis afrikanischer Werte in der Sicht der befragten senegalesischen Theologiestudenten.

Speziell der Kirche in ihrer Universalität sollten nach Urteil der Interviewten die folgenden Werte von Afrika her angeboten werden: In allen Gruppen (A, B, D) findet sich in auffälliger numerischer Erstnennung der Wert »Tiefer Sinn (*le sens profond*) für das Heilige« (A, D) bzw. »Begriff des Heiligen (*notion du sacré*)« (B). Die Realisierung dieses Sinnes bzw. Begriffes erblickt eine Gruppe (A) z.B. in der Ausgestaltung der Haltung, mit der man in das Kirchengebäude eintritt (*«Es ist nicht egal, wie man die Kirche betritt»*), sowie in der Einstellung zur Dauer des Gottesdienstes (*«Die Dauer der Meßfeier ist niemals ein zu ertragendes Gewicht (*poids*)»*).

Eine zweite Klasse von Werten, die der Weltkirche aus der Kirche Afrikas geschenkt werden sollten, stellt die »Unentgeltlichkeit (*la gratuité*) der Zeit« dar (B, D). In diesem

²⁰ Die Reihenfolge der Nennung ist nicht zugleich eine Rangordnung in der Quantität oder in der Qualität (Gewichtung durch die Autoren).

Zusammenhang wird erneut problematisiert, daß im Bereich des Liturgischen »das Anrennen gegen die Uhr« zur Gefahr werde (D).

Eine dritte Klasse von Werten bildet das »Leben in christlicher Gemeinschaft« (B, D), von einer Gruppe (D) verstanden als »ein wirkliches Teilen des ganzen Lebens in glücklichen und in unglücklichen Ereignissen«.

Davon begrifflich abgesetzt, freilich ohne inhaltliche Bestimmung, erscheint viertens der Wert »Kirchliche Solidarität« (B); dieser Wert ist vermutlich als kollektive Tugend zu verstehen (Ortskirche hilft Ortskirche), während der Gemeinschaftssinn als Eigenschaft des Individuums gesehen ist, der auch im Begriff des Familiensinns noch einmal eigens benannt worden ist (A).

Im Ensemble der afrikanischen Werte für die Universalkirche werden fünftens die »Lebendigkeit in der Liturgie« (D) und sechstens »spirituelle Dynamik« (D) aufgeführt.

Der Gesamtbefund zeigt in beiden Kategorien – Werte für die Welt; Werte für die Kirche – sowohl in der numerischen Häufung als auch in der inhaltlichen Gewichtung durch die Interviewten selber jeweils deutliche Akzentsetzungen. In der ersten Kategorie ist im Selbstverständnis der senegalesischen Theologiestudenten der »Sinn für Respekt vor dem Leben / für die Würde des Menschen / für die Bedeutung der Person« hoch signifikant, und in der zweiten Kategorie ist dies der »Begriff des Heiligen«, der »tiefe Sinn für das Heilige«.

2.3. Der Befund der Gruppeninterviews: das Problem der Inkulturation

Die zweite Interviewfrage wird von den senegalesischen Theologiestudenten zum Anlaß genommen, das Aufeinanderprallen verschiedener Kulturen im Prozeß der Evangelisierung und die Notwendigkeit einer Inkulturation des Christlichen in das Afrikanische hinein zur Sprache zu bringen. Es wird erinnert an die »Flüche der Missionare, die von den Sitten und Denkweisen der Völker, zu denen sie geschickt worden waren, verduzt und empört waren« (C), an das »Unverständnis einer Obrigkeit, der die westlichen Glaubensformeln als ewige Wahrheiten galten« (C), an »das Hindernis zwischen den kulturellen Verschiedenheiten« (C), an die »Konflikte« beim Zusammentreffen des christlichen Glaubens und der Kulturen der afrikanischen Welt (C).

Es wird festgehalten, daß die Kirche langsam dazu gekommen sei, von Inkulturation zu sprechen – wiewohl die Inkulturation, vom Standpunkt des Glaubens her gesehen, *prinzipiell* notwendig sei (C). Die Begründung dieser Überzeugung lautet – und die Gruppe (C) ist sich im klaren darüber, daß sie das Problem vereinfachend darstellt –: »Der Glaube zeigt sich immer in einer kulturellen Gewandung (vêtement). Wenn wir es fertigbrächten, einen nackten Glauben an Menschen einer anderen Kultur weiterzugeben, dann werden diese ihm sofort einen eigenen Anzug weben, denn der Glaube existiert nie »ganz nackt«: er existiert durch die Ausdrucksformen hindurch, die er sich gibt« (C).

Hier sagt sich also an, daß es der »Glaube vor Ort« ist, der sich kulturell einkleidet – daß der Glaube also nicht von anderen und schon vorher seine Ausdrucksgestalt bekommen kann. »Es ist nicht der Verkündiger, der den Glauben inkulturiert, sondern es ist der

Evangelisierte selber. Von ihm selber müssen also eine (afrikanische) Theologie und neue Gewohnheiten (*pratiques*) kommen« (C).

Inkulturation des Christlichen wird als *prinzipiell* notwendig erachtet. Das Problem der Inkulturation »ist heutzutage für alle Kirchen, gleich welcher Art, das dringlichste Problem (*plus urgent*)« (H). Daß diese Frage alle, also auch die europäischen Kirchen intensiv angeht, wird an folgendem Hinweis aufgezeigt: »Der gregorianische Gesang ist schön. Und auch die Messe in H von Bach. Und die friedlichen Bewegungen der Teilnehmer eines feierlichen Gottesdienstes ... – Jetzt schlagen Sie einmal diese Herrlichkeiten Afrikanern vor, die »wilde« (*endiablés* = teuflische) Rhythmen lieben und an muskulösen Körperausdruck (*expression corporelle musclée*) gewöhnt sind. Jenes alles läuft Gefahr, diesen fremd zu bleiben. Die Afrikaner? Man muß gar nicht bis nach Afrika gehen. Das Zusammenstoßen des katholischen Ritus mit den Kindern der Rockmusik hat alle Chancen, einem Gespräch zwischen Gehörlosen zu ähneln« (C), sieht ganz danach aus, als ob hier völlig Fremdes aufeinandertreffe, so sehr Fremdes, daß kein Verständnis füreinander möglich erscheint.

Durch diesen Hinweis auf den Konflikt zwischen der Kirche und den »Kindern der Rockmusik« wird das Postulat der Inkulturation generalisiert und als akute Maßnahme des Christlichen auch in den »alten« Kirchen der modernen Zeit betrachtet: Inkulturation des Christlichen in die Subkulturen der heutigen Jugendlichen hinein, in die Zonen der Esoterik hinein, in die Bereiche von Armut, Hunger, Krankheit und Altsein hinein.

Begrifflich wird davon ausgegangen, daß es einen Kern (»*noyau*«), ein Wesentliches (»*l'essentiel*«) des Christlichen gibt, in dem sich alle Völker und Nationen treffen können und müssen, ohne sich selbst aufgeben (»*renier*«) zu müssen (H). Dieses Wesentliche bekommt seine Gestalt jeweils in »kultureller Originalität und Spezifität« (H).

Wenn das Christliche also nach Afrika kommt, ist es vor allem anderen nötig, zwischen dem Christlich-Wesentlichen und dem Europäisch/Amerikanisch/Asiatisch-Ausgedrückten zu unterscheiden (H). Dem ankommenden Christlichen muß so begegnet werden, daß die kulturelle Sensibilität Afrikas wirksam werden kann, so daß sich ein christlicher Glaube bildet, »der sich an unseren kulturellen, durch die Botschaft des Evangeliums erhellten Werten bereichert« (H); anders gesagt: die befragten Theologiestudenten möchten »senegalesische Christen« (H) sein; es ist für sie offensichtlich (»*évident*«), daß sie ihren Glauben nur als Senegalesen leben können (H) – wie eben, in der Logik des Hinweises auf die »Kinder der Rockmusik« gesagt, Menschen in Deutschland allein als Deutsche ihren Glauben zu leben vermögen.

Der Begriff Inkarnation wird nicht zur Erklärung der Inkulturation hinzugezogen: »Der Begriff Inkarnation muß dem Ereignis Jesus Christus vorbehalten bleiben« (C). Man gehe ein großes Risiko ein, wenn man Inkulturation als eine Form der Inkarnation verstehe. Die Tatsache der Analogie und der Parallelität, daß hier wie dort Verkörperung stattfindet, erlaube es nicht, die verschiedenen Wirklichkeiten miteinander zu vermischen. Das Jesus-Christus-Ereignis sei unvergleichlich (C).

Begrifflich scharf abgesetzt von Inkarnation, meint Inkulturation das Verwurzeln und Heimischmachen des Evangeliums in der jeweiligen Kultur. Inkulturation ist der Prozeß der Wandlung, der Konkretisierung (*réduire*) des Evangeliums mittels neuer Sprache und

neuer Ausdrucksform, »alle Empfindungen, Ausdrucks- und Lebensweisen, die Künste, die Philosophie, die Umgangsformen« (C) umfassend.

Dieser Prozeß und sein Ergebnis dürfen in den Augen der Interviewten nicht als pastorale Methode, als Technik der Christianisierung, als Instrument der Evangelisierung mißverstanden werden. Es »ist dies weder die Suche nach einer Doktrin noch nach einer Kultform, sondern die Suche nach einer Person: Christus, der der ›Ort‹ ist, an dem die jüdische Besonderheit aufspringt, um alle Menschen zu vereinen« (C).

Damit der Prozeß der Inkulturation überhaupt in Gang kommen kann, braucht es den Weg zu den eigenen kulturellen Quellen: »Wir müssen uns bemühen, im Schoß unserer eigenen Kultur die positiven Punkte und Werte wieder aufzufinden, die geeignet sind, unseren christlichen Glauben anzureichern, um ihn den afrikanischen Menschen zugänglicher zu machen« (H), wohl wissend, daß diese Kulturen auch »nächtliche Aspekte« (C), dunkle, menschenverachtende, unerlöste Elemente enthalten.

Dieser Gang zu den Quellen wird in dreifacher Hinsicht als schwierig bezeichnet (H): Man muß erstens dem Problem der Uniformierung ins Auge schauen. Innerhalb eines Landes gibt es viele und unterschiedliche Kulturen. Senegal verfügt über eine Pluriformität afrikanischer Kulturen. Es gibt nicht die eine (geschlossene) senegalesische Kultur. Noch weniger gibt es die eine afrikanische Kultur. Wer Inkulturation initiieren will, der darf das kulturell Vielfältige nicht negieren, nicht eibebnen und nicht uniformieren.

Wer Inkulturation befürwortet, muß zweitens mit der Schwierigkeit rechnen, beim Gang zu den eigenen Quellen »eine wirklich pure afrikanische Kultur« überhaupt nicht auffinden zu können. Die Kolonisation – Afrikas Zusammenstoß mit europäischer Kultur und europäischem Schulsystem – hat bewirkt, daß die Menschen inzwischen »in einer bastardisierten Kultur (culture metisée)« leben. Unter diesen Umständen ist es gar nicht einfach, echt Afrikanisches aufzuspüren, auf dem man die Forschungen bezüglich einer Inkulturation des Christlichen aufbauen könnte.

Hinzu kommt, drittens, die Schwierigkeit, die daraus resultiert, daß ein diesbezüglich forschender afrikanischer Intellektueller, »in der Schule der Weißen ausgebildet, Opfer der Denkschemata der Weißen bleibt« und deswegen »pur und simpel« mit dieser Denkweise übereinstimmt, also möglicherweise keinen rechten Blick für authentisch Genuines hat.

Der Gesamtbefund läßt folgendes erkennen:

- Es gibt keinen »nackten« Glauben; immer zeigt sich das Christliche in kulturspezifischer Ausdrucksform.
- Mit der Suche nach solcher Ausdrucksform haben es alle Kirchen jederzeit zu tun, nicht bloß die afrikanische Kirche heute.
- Prozeß und Ergebnis dieser Suche nach authentischer Ausdrucksform des Evangeliums heißen Inkulturation.
- Inkulturation ist kein »Trick« der Missionierung, sondern die Suche nach Jesus Christus selber, »der der ›Ort‹ ist, an dem die jüdische Besonderheit aufspringt, um alle Menschen zu vereinen« (C).
- Bedingung der Inkulturation ist der Gang zu den eigenen kulturellen Quellen, in der Erkenntnis auch der unerlösten Elemente in diesem Quellgrund – wissend, daß in der inzwischen bastardisierten afrikanischen Kultur das Forschen nach echt Afrikanischem aus mehreren Gründen schwierig ist.

2.4. Der Befund der Gruppeninterviews: Aspekte der katechetischen Prozesse

Mit Blick auf das Gelingen einer christlichen Erziehung der Jugend ist die gesamte Weltkirche beunruhigt, und dieses Problem beschäftigt auch die senegalesischen Bischöfe (E). Sie suchen nach Lösungen, bei denen die römischen Vorgaben berücksichtigt werden sollen, die in den diesbezüglich einschlägigen zentralen Dokumenten vorliegen, nämlich im Katechetischen Direktorium von 1971, in den Texten der römischen Bischofssynode zum Thema »Evangelisation« von 1977, im päpstlichen Rundschreiben »Catechesi tradendae« von 1979 sowie in den Abmachungen bezüglich der christlichen Initiation Erwachsener von 1972. Die Lösungen, die in Korrespondenz mit diesen zentralen Direktiven für eine zu gewinnende christliche Erziehung erforscht werden sollen, bringen die Frage nach der Inkulturation des Christlichen ins Spiel (E).

Dabei fahndet man nach typisch senegalesischen Elementen für die Katechese, aber die diesbezüglichen Unterlagen sind entweder ungenügend oder existieren in bestimmten Gegenden nicht mehr (G).

Auf jeden Fall begrüßen es die senegalesischen Theologiestudenten, daß heutzutage endlich über Inkulturation gesprochen wird, da vieles in der christlichen Unterweisung vorher den afrikanischen Realitäten nicht entsprochen habe und deswegen folgenlos geblieben sei (E).

Es wird darauf aufmerksam gemacht, daß in Senegal die Jugendlichen die zahlenmäßig größte Altersklasse darstellen und aus diesem Grund für die Katechese die Hauptzielgruppe bilden (F).

Sämtliche Interviewgruppen widmen ihre Arbeit hauptsächlich der Auflistung und Darstellung von Schwierigkeiten, mit denen die Katechese in Senegal zu kämpfen hat. Eine aus den drei Gruppenarbeiten reorganisierte Liste mit Problemindikationen zur christlichen Unterweisung bringt folgende zehn Punkte zur Sprache:

1. Die Verschiedenartigkeit der regionalen Sprachen (ganz unterschiedliche einheimische Stammessprachen und für eine über das ganze Land verstreute Minderheit die französische Sprache) macht das Konzipieren katechetischer Prozesse kompliziert (G).

2. Die Tatsache, daß die senegalesische Jugend zwischen Tradition und Moderne hin- und hergerissen ist und voller »kulturellem Unbehagen« steckt, begründet eine schwer zu beantwortende Lernziel- und Methodenfrage in der Glaubenserziehung (F).

3. (a) Bezüglich des intellektuellen Niveaus der Katecheten wird ein Defizit angemeldet.

(b) Für die Wirksamkeit von Katecheten bildet die Traditionsverhaftetheit nicht selten eine arge Schwierigkeit, denn »ein nicht-initiiertes junges hat nicht das Recht, vor der Gruppe der Alten zu sprechen – nun besteht aber der größte Teil der Katecheten aus Jugendlichen, die noch nicht die von der Tradition verlangte Initiation abgeschlossen haben (vor allem bei den Bassari, den Bediks, den Cognaqui ...)« (G).

(c) Im Hinblick auf die Ausbildung der Katecheten müßten folgende Faktoren beachtet werden: Modernismus gewinnt an Raum; die – etwa durch Arbeitssuche ausgelöste – Mobilität der Jugendlichen ist bei der Konzeption und Organisation katechetischer Prozesse zu veranschlagen; die Tradition schwindet; zu berücksichtigen ist auch die Tatsache, daß

inzwischen viele Religionsschüler das Gymnasium besuchen und deswegen über einen hohen allgemeinen Bildungsstand verfügen (G).

4. In die katechetische Planung müßte die Indienstnahme der Massenmedien einbezogen werden (G), doch der Zugang zu diesen Medien und das Unterbringen religiöser Sendungen sind sehr schwer (E).

5. Eigens thematisiert werden die Schwierigkeiten des Religionsunterrichts für Gymnasiasten. Er wird immer seltener besucht, und für diese Gegebenheit werden drei Gründe angeführt: Die Schüler in den – zentral in den Städten gelegenen – Gymnasien sind von den zuständigen Pfarrgemeinden fast verlassen; die Position des Religionsunterrichts im schulischen Stundenplan ist problematisch; das Schulpensum für die Schüler nimmt zu und wird schwerer, so daß Schüler für Religionsunterricht keine Zeit und Energie mehr aufbringen mögen (G).

6. Mehrfach wird auf die Tatsache hingewiesen, daß junge Menschen nach ihrer Firmung an einer christlichen Unterweisung nicht mehr teilnehmen mögen (E, F).

7. Die Jugendlichen können wegen des Mangels an Priestern nicht durch ihre gesamte Schulzeit pastoral und katechetisch begleitet werden (E).

8. Die Handreichungen für die christliche Unterweisung sind veraltet. Sie müßten an den neuen Kontext angepaßt (*«problème d'adaptation»*) werden. Sie müßten zudem auch verständlicher (*«vulgariser»*), methodisch einfallsreicher und zahlreicher sein (F).

9. Indiziert ist sodann der Mangel an Personal und an Mitteln, besonders im Bereich des Religionsunterrichts in den Gymnasien (vgl. Nr. 5) und den anderen öffentlichen Schulen (F).

10. Die in der Katechese wirksam werdende Pädagogik erscheint noch nicht in wünschenswerter Form. Neue Werke und eine Einbeziehung von AV-Medien tun not (F).

Dieser zehnfachen Problemindikation im Bereich der Katechese wird in der Sicht der Interviewten derzeit in Senegal auf folgende Weise begegnet:

a) Angesichts des Sprachenproblems gibt es wachsend mehr Übersetzungen französischer Vorlagen in Stammessprachen, z.B. Wolof, Serer, Kreol (F).

b) Bezüglich der unter 2, 3, 4, 5, 6 und 9 bezifferten Probleme wurden regionale, diözesane und nationale Kommissionen für die Konzeption und Organisation der christlichen Unterweisung und Erziehung eingesetzt (F).

c) Es gibt inzwischen typisch senegalesische Handreichungen für die Katechese (*«adaptés et typiquement senegalais»*) (F), in denen es Belege für eine phantastische Anpassung (*«la fantastique adaptation»*) an genuin Afrikanisches gibt. Als Beispiel dafür wird die bildliche Ausstattung biblischer Personen mit afrikanischen Zügen genannt, etwa: die heilige Jungfrau mit den Zügen einer afrikanischen Mama (E).

Der Befund der dritten Abteilung der Gruppeninterviews ergibt also folgende Aspekte bezüglich der Gestaltung katechetischer Prozesse in Senegal:

- Es gibt zentrale römische Direktiven, die beachtet werden müssen.
- Die moderne Inkulturationsdebatte hat wichtige Defizite im Bereich der christlichen Unterweisung und Erziehung bewußt gemacht.
- Die Schwierigkeiten, die die Katechese betreffen, reichen vom Sprachenproblem und vom kulturellen Unbehagen über das Katechistendilemma, die Traditionsverhaftetheit, den nicht leichten Zugang zu den Massenmedien, das Gymnasiastenthema, die Gleich-

- gültigkeit auf seiten der gefirmten Jugendlichen, den Priestermangel, die defizienten Religionsbücher und die Finanzschwierigkeiten bis hin zu der Pädagogik, die nicht auf der Höhe der Zeit ist.
- Die diese Schwierigkeiten angehenden Maßnahmen umfassen Übersetzungen der Bibel und katechetischer Werke in die gängigen Stammessprachen, die Einrichtung von Kommissionen und eine Art von Afrikanisierung der Religionsbücher.

2.5. Akzente der Einzelinterviews zum Thema des wechselseitigen Wertaustauschs

Zur Frage 1 haben sich über ihr Gruppeninterview hinaus neun Theologiestudenten einzeln geäußert. Die Frage 1 bezieht sich auf die Erörterung des wechselseitigen Wertaustauschs zwischen Afrika und Europa, zwischen der Kirche Afrikas bzw. Senegals und der Kirche Europas.

Es sei schwierig, wird gesagt (4), Werte vorzuschlagen, die nach Europa weitergereicht werden könnten. Bevor man das könne, bedürfe es einer erschöpfenden Analyse der modernen gesellschaftlichen Situation in Senegal. In ihr hätten ja die genuin afrikanischen Werte angefangen, ihre Bedeutung zu verlieren; zum Teil seien sie schon erloschen, denn der Afrikaner sei in eine Akkulturation ans Abendländische verwickelt. Er sei hin- und hergerissen zwischen dem möglichen Leben seiner eigenen Werte, mit denen er sich nicht mehr identifiziert, und dem Leben der westlichen/nördlichen Werte, die er – mühsam – zu assimilieren versuche. Immer mehr vergesse er die afrikanischen Werte. Immer häufiger lebe er die Werte anderer. Deswegen könne man für den wechselseitigen Austausch klar bestimmte afrikanische Werte nicht ohne weiteres vorschlagen.

Diese argwöhnische und abwägende Zurückhaltung gibt es bei den anderen Einzelinterviews (1–3, 5–9) nicht. Freilich zeigen auch sie sich angesichts der Grundlagen dieser Wertedebatte kritisch. Zu diesen Grundlagen zählt der Faktor »Kolonisator« (1–9): Dieser habe nicht entdeckt, daß die afrikanische Kultur sehr reich sei (1). Er habe in ihr eine Verkörperung des Teufels erblickt (3), statt sie als eigenwertig, als originär, als die Würde des Afrikaners begründend anzuerkennen (5, 6, 8, 9).

Als Gründe für diese menschenverachtende Blindheit der Kolonisatoren gelten »Wissen, Besitz und Macht«, die verhindert haben, daß der Kolonisator religiös und sensibel genug gewesen ist, um die Werte Afrikas bemerken zu können (1), sowie der europäische Glaube an die eigene Überlegenheit, der echtes Entdecken schwierig macht (5). Blindheit hat Europa um den Zugang zu unermeßlichen Bereicherungen gebracht (6) und Afrika in seiner Weiterentwicklung drastisch gebremst (1). Dieser Zustand erscheint in der Gegenwart nicht überwunden. Die heutige Situation fordert zum entschiedenen Kampf gegen den Neokolonialismus heraus (2), um eine neue Weltordnung zu schaffen, die sich durch gerechtere und gleichwertigere Beziehungen zwischen den Staaten auszeichnen sollte (2), durch ein multipolares System, mit einer Tendenz zur »Gemeinschaft« hin (»tendance à faire »communauté.«) (7). In die Gestaltung dieser Beziehung kann Afrika bzw. Senegal den Theologiestudenten der Einzelinterviews zufolge – wissend, daß es in den afrika-

nischen Traditionen auch Negatives gibt (3) – spezifische Werte einbringen. Die in den Einzelinterviews vorgeschlagenen »Werte für die Welt« decken sich mit denen der Gruppeninterviews, weisen jedoch zuweilen Akzentuierungen bzw. Konkretisierungen auf.

Im Zusammenhang des ausgeprägten Sinnes für die Familie (als Leben, Tatkraft, Zuneigung, Zugehörigkeit) wird die afrikanische Erziehung der Kinder als eigener ins Westliche und Nördliche zu verschenkender Wert herausgestellt. Im Blick ist hier »die Erziehung der Kinder, vor allem in sexueller Hinsicht. Kindern ihre eigene Freiheit zu lassen, in der sie ihre Liebe egal wie und wo ausdrücken können, zieht schwerwiegende Folgen nach sich. Ich möchte sagen, daß die Schläffheit bei den Eltern überwiegt, was dazu führt, daß sie bei den Kindern keine Autorität mehr haben. Hierzu zwei schöne Sprichwörter aus unserem Land, die ein wenig das auszudrücken vermögen, was der Weiße (= der Europäer) in seinem Sprichwort ›Wer sein Kind liebt, der züchtigt es‹ sagt: ›Die Kuh gibt ihrem Kalb einen Tritt, sie verabscheut es aber nicht!‹ und ›Ein Kind ist wie eine Kalebassenbaumliane: wenn man sie nicht in die richtige Richtung biegt, bricht sie dort, wo sie nicht soll!‹« (1)

Bezüglich zweier anderer vorgeschlagener »Werte für die Welt« sind Konkretisierungen zu verzeichnen. Der Wert »Respekt vor dem Leben« gründet in dessen ganzer Heiligkeit (›toute sa sacralité‹). »Es kann also nicht sein, daß man ein anderes Leben angreift. Das Leben stellt ein wertvolles Geschenk, eine von der Gottheit (›de la divinité‹) empfangene Wohltat dar. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, kann die afrikanische Theologie z.B. über ein schlagkräftiges Argument verfügen, um in einer afrikanischen Weise (›conception‹) gegen die Abtreibung zu kämpfen. Da der Mensch nicht Herr über das Leben ist, kann er sich auch nicht das Recht anmaßen, Bedingungen, die für seine Entfaltung ungünstig sind, zu zerstören oder zu schaffen« (6).

Eine zweite Konkretisierung finden wir bzgl. des Wertes »Respekt vor der Frau«: »Früher wurde der Frau unter sexuellem Gesichtspunkt sehr viel Respekt entgegengebracht. Der Beweis dafür ist die Tatsache, daß die meisten Mädchen unberührt in die Ehe gingen. Selbst wenn dieser Wert heute bedroht bleibt, so könnte er doch eine Alternative zu den unehelichen Geburten darstellen – genauso, wie er eine Alternative zum rasenden Bevölkerungswachstum bilden könnte« (6).

Eine Konkretisierung nicht inhaltlicher, sondern formaler, d.h. sprachlicher Art ist in der »senegalesischen Terminologie« von »Werten für die Welt« zu sehen (3). Der Welt würden die folgenden afrikanischen Werte guttun: Jom (Tapferkeit, Persönlichkeitsein, u.a. in Familie, Quartier, Dorf und Ethnie), Mun (Ausdauer bei der Arbeit und im Tragen von Verantwortung; Quelle der Hoffnung), Kersa (Sinn für den anderen), Teranga (Gastfreundschaft).

Die Einzelinterviewauskünfte bzgl. der »Werte für die Universalkirche« decken sich gänzlich mit denen der Gruppeninterviews. Allerdings werden zwei Werte hinzugefügt (5): (a) Gott als Gott, als Allererstes anerkennen; (b) Kampf gegen den zerstörerischen Geist des Individualismus, der die Welt angreift. Außerdem wird das gesamte Ensemble der vorgeschlagenen Werte in einen theologischen, in einen soteriologischen Rahmen gestellt, wenn es heißt: »Die afrikanische Zivilisation bildet eine Quelle von Werten, in denen das Wort Fleisch wird, um diese Werte zu verbreiten und in österlichem Licht erstrahlen zu lassen« (7).

2.6. Akzente der Einzelinterviews zur Inkulturationsfrage

Die zweite Interviewfrage thematisiert das Inkulturationsproblem. Zu ihm äußern sich fast alle Einzelinterviews (1–2, 4–6, 8–9).

Es wird darauf hingewiesen, daß Afrika vor der Zeit der christlichen Missionierung nicht heidnisch im Sinne von gottlos gewesen sei, sondern daß die Ethnien ihre je eigene Vorstellung von Gott (Hoog bei den Serer, At-Emite bei den Dialo usw.) gehabt haben (3, 9).

Was den christlichen Glauben angeht, müsse die Tatsache anerkannt werden, daß in Afrika das Christentum in seiner abendländischen Form Wurzeln geschlagen hat und die Kirche Afrikas aus der Substanz dieser Wurzeln lebt (4). Diese abendländische Form sei für Afrika insofern völlig normal (*»tout à fait normal«*), als in ihr das Christentum auf der ganzen Welt eingeführt wurde (5). Rückblickend sei diese Tatsache zu verteidigen.²¹

Gegenwärtig allerdings erweise sich die Inkulturation des Christlichen ins Afrikanische hinein als notwendig (5). »Es geht jetzt für Afrika darum, Bestandsaufnahme zu machen, d.h. zu entdecken, was christlich, was die wahre Mitte des Christentums ist, um diese dann »afrikanisch« zu leben« (4). Es ist der tiefe Wunsch des christlichen Afrikaners, im christlichen Glauben er selbst zu sein (6,2). Das darf nicht revolutionär verstanden werden. Das bedeutet keine Auflehnung wider die anderen Kirchen in der Welt (9). Es handelt sich vielmehr um eine regelrechte Notwendigkeit – als solche wird das Motto *»negres avec les negres«* des Afrikamissionars François-Marie-Paul Libermann (1802–1852) interpretiert (2) –, das Christliche dem Afrikaner zu erschließen. Dieser kann z.B. mit dem abstrakten Begriff »Gott ist die Liebe« nichts anfangen, wohl allerdings mit der konkreten Vorstellung »Gott ist der Vater der Menschen« (5). Es gibt zwar das Dogma stets als eines und weltweit geltendes, doch dessen Verstehen bedarf des regionalen Wortes (*»La théologie de l'église est unique, mais pour une meilleure appréhension, il serait bon que chaque région donnée«*) (8); es bedarf der Sprache und der Bilder Afrikas (5). Eine pure und glatte Übersetzung des Dogmas (*»une transposition pure et simple«*) hat keinen Sinn (8).

Wer die regelrechte Notwendigkeit von Inkulturation nicht einsieht, der bedenke, daß es eben die Nichtinkulturation des Christlichen im Afrikanischen ist, die die Menschen in die Sekten treibt (6), in denen ja viele afrikanische Elemente realisiert werden.

Um auf dem Weg einer derartigen Inkulturation voranzukommen, ist es unsinnig, einfach zu den afrikanischen Ursprüngen zurückzugehen. Zu leben wie die Vorfahren, das gehe nicht mehr, heißt es (4), die gegenwärtige Generation habe nämlich bereits einen verwestlichten Teil (*»une partie presque »occidentalisée«*) in sich. Die Aufgabe bestehe vielmehr jetzt darin, nach einer solchen Universalität zu streben, die sowohl im abendländischen als auch im afrikanischen Wertesystem wurzelt. »Es geht darum, eine universelle Zivilisation zu schmieden, in der ein jeder schenkt und empfängt« (4).

Bezüglich der Arbeit an einer derartigen »Inkulturation und Universalität« erscheinen (afrikanische) Synoden und Konzilien wichtig. Sie müssen gegensteuern, wenn die im Inkulturationsprozeß stets mitgegebene Gefahr der Aufsplitterung und Isolierung der

²¹ Vgl. den diesbezüglichen Widerspruch zu den Aussagen der Gruppe C (Seite 204).

einzelnen afrikanischen Kirchen bedrohlich wird. Inkulturation impliziert nun einmal die Bejahung der einzelnen Kulturen und assoziiert die auffallend umfangreiche afrikanische Pluriformität (9). In ihr lauert immer auch die Tendenz zu Separatismus, gerade wenn es um die Echtheit des je Eigenen, um das Innerste des glaubenden Herzens geht (1).

2.7. Bemerkungen aus Einzelinterviews zu Fragen der Katechese

Die in den Einzelinterviews (1, 3, 6, 8) gegebenen Auskünfte zu Fragen der Katechese kennen wir inhaltlich zum Teil aus den Gruppeninterviews.

Die Katechese wird als ein bedeutsamer Bereich der Inkulturation betrachtet. Der religiösen Unterweisung obliegt es, das Christliche durch die afrikanischen Werte hindurch zu gestalten, zu formalisieren und zugänglich zu machen (3). Es geht katechetisch um die Ermöglichung, die Agape des himmlischen Vaters afrikanisch zu leben (3).

Diesbezüglich wird einerseits die Notwendigkeit akzentuiert, in der Glaubensunterweisung eine afrikanische Stimmung zu schaffen (z.B. Jesus und die Apostel etc. als Afrikaner vorzustellen) (5), Abendländisches nicht einfach zu kopieren, sondern die Beispiele und die Bilder dem Eigenen zu entnehmen (z.B. afrikanische Märchen katechetisch einzusetzen als Geschichten, die erziehen, erwecken, ermuntern) (1). Bei diesem Interviewten ist das Afrikanische für die Katechese *polar* markiert: als Gegenpol zu abendländischen katechetischen Prozessen.

Bei einem anderen Interviewpartner treffen wir auch auf die Kennzeichnung des Katechetischen als *Spannungsbogen*: Jesus Christus als Afrikaner ist der universelle Christus; der universelle Christus ist Jesus Christus als Afrikaner (3). Diesen Spannungsbogen nicht zu brechen, sondern in seiner Dramatik zu halten, erscheint hier als fundamentale Herausforderung und Aufgabe moderner afrikanischer Katechese: Inkulturation und Universalität.

Von dieser Basis her gilt es, die speziellen Probleme der christlichen Unterweisung und Erziehung in Angriff zu nehmen, z.B.: den Analphabetismus als Bremse in der Katechese, die Polygamie als Erschwerung christlichen Handelns, die Beeinträchtigung der Glaubensunterweisung durch politische Umschwünge und Regierungswechsel, die konstante Bedrohung durch den Islam (6).

Wer auf der erwähnten Basis »Inkulturation und Universalität« als Katechet wirkt und diesen Problemen ins Auge schauen will, sollte, so heißt es (9), ein guter Familienvater, ein Lehrer unverdorbener Lehre und ein Beispiel guten moralischen Verhaltens sein. Im Vergleich zu diesem eher konservativen Postulat gibt es auch die ziemlich andere, kühne und provokante Forderung an die Katechese, in der daran erinnert wird, »daß Jesus Christus immer eine gewisse von den Menschen verkündete Ordnung gestört hat. Anders gesagt, die christliche Botschaft stört immer, und es liegt an uns, den Grund dafür herauszufinden (Le message chrétien dérange toujours et nous de voir pourquoi)« (4).²²

²² Eine Darstellung der gesamten Interviewergebnisse, in anderer Form und gänzlich unkommentiert, habe ich vorgelegt in: E. GROSS, »Prozeß zur Strukturierung der Mentalität. Ergebnisse aus der Analyse eines deutsch-

3. Der Inkulturationsbegriff künftiger westafrikanischer Seelsorger und Katecheten

Wenn wir nun durch die eingangs ausgemachten und skizzierten sechs Optiken der möglichen Bedeutung von Inkulturation auf den in diesen Interviews erhobenen Befund blicken, dann stellt sich heraus: In der Gesamtgruppe der Befragten lassen sich alle sechs Bedeutungen entdecken, doch die zweite Bedeutung – »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens« – überwiegt, gefolgt von der sechsten Bedeutung: »Evangelium als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen«.

Der dritte Inkulturationsbegriff – »Afrikanischer Anstrich für römische Substanz« – weist unter den künftigen westafrikanischen Seelsorgern und Katecheten die schmalste Rezeptionsbasis auf. Doch es gibt diesen Begriff, und zwar so: Die abendländische Form des Christentums ist für Afrika insofern völlig normal, als in ihr das Christentum auf der ganzen Welt eingeführt worden ist. Jetzt aber muß es ins Afrikanische hinein inkulturiert werden; es muß z.B. in der Glaubensunterweisung eine afrikanische Stimmung (»ambiance africaine«) geschaffen werden, z.B. dadurch, daß sich die Schüler Jesus und die Apostel als Afrikaner vorstellen (5). Es kann nicht ganz von der Hand gewiesen werden, daß die Inkulturationsoption, die an die Betonung der Berücksichtigung der römischen Vorgaben für die Katechese angeschlossen wird, einen afrikanischen Anstrich für römische Substanz anzielen möchte. Doch gegen eine so simple Adaption gibt es auch Protest, z.B. gilt eine pure und glatte Übersetzung des lateinischen Dogmas ins Afrikanische als sinnlos (8).

Die vierte Bedeutung des Inkulturationsbegriffs – »Volkstümliche Alltagsverwirklichung als Lebensart des Christlichen« – kommt als Kontrast oder gar Protest gegen eine »Inkulturation von oben« nicht vor, wohl allerdings als zu gewinnende »neue Gewohnheiten« (C), als Möglichkeit, die Mitte des Christlichen »afrikanisch« leben zu können (4), auch damit die Menschen nicht in die Sekten getrieben werden, in denen sie das dürfen (6). Es muß möglich gemacht werden, die Agape des himmlischen Vaters afrikanisch zu leben (3).

Die erste Bedeutung von »Inkulturation« – »Demonstration wider den Anpassungszwang durch fremde Kultur und Religion« – findet sich in der positiven Bewertung der laufenden Inkulturationsdebatte, denn diese Diskussion zeige, daß z.B. bislang in der christlichen Unterweisung vieles den afrikanischen Realitäten nicht entsprochen habe und folgenlos geblieben sei (E). Scharf und hart finden wir diese erste Bedeutung dort, wo festgestellt wird, daß es schwierig sei, afrikanische Werte zum Weiterreichen nach Europa vorzuschlagen, denn zum einen seien diese Werte europäisch ausgelöscht worden, zum anderen habe sich der Afrikaner in eine Akkulturation an das Abendländische verwickelt; er lebe immer häufiger die Werte anderer (4). In der ersten Begriffsbestimmung steckt auch eine Kritik am »Kolonisator«: Der habe nicht gemerkt, daß afrikanische Kulturen reich sind, originär und eigenwertig (1–9), und als Missionar habe er übersehen, daß die

Völker schon eine Vorstellung von Gott hatten (3, 9). Auch in der Option für afrikanische Einfärbungen römischer Substanz mag die Idee der ersten Inkulturationsbedeutung im Spiel sein (1).

Die fünfte Bedeutung des Inkulturationswortes – »Wahrheit und Liebe als Inbegriff des Christlichen im Dienst an der Vertiefung und Reinigung der säkularen Kulturen« – zeigt sich folgendermaßen: Die eigene Kultur wird als Kultur gesehen, die durch die Botschaft des Evangeliums erhellt wird, so daß der sich daraus gestaltende christliche Glaube dann als (neue) Kultur sich darstellt, an deren Werten sich der christliche Glaube außerhalb Afrikas wird bereichern können (H). Der fünfte Bedeutungsgehalt von Inkulturation findet sich auch dort, wo auf »nächtliche Aspekte« afrikanischer Kulturen hingewiesen wird (C), auf dunkle, menschenverachtende, unerlöste Praktiken, die der Reinigung bedürfen. Dieser Inkulturationsbegriff steckt anscheinend auch in der Forderung, für die religiöse Unterweisung müßten zuerst einmal die römischen Vorgaben gelten (E), als ob mit ihnen das erleuchtete kirchliche Kultursubjekt gegen das unerleuchtete afrikanische anzutreten hätte, um es zu reinigen bzw. in seinen richtigen Ansätzen zu vertiefen. Schließlich gibt es den fünften Inkulturationsbegriff sehr deutlich in dem Plädoyer, es müsse nach einer solchen Universalität gestrebt werden, die sowohl im abendländischen als auch im afrikanischen Wertesystem wurzelt: »Es geht darum, eine universelle Zivilisation zu schmieden, in der ein jeder schenkt und empfängt« (4) – dies allerdings würde für Rom auch zu einer Herausforderung, sich tatsächlich beschenken zu lassen. Am klarsten zum Ausdruck gebracht ist die fünfte Inkulturationsbedeutung dort, wo das Katechetische als auszuhaltender und spannender Bogen gesehen wird: Jesus Christus als Afrikaner ist der universelle Christus, der universelle Christus ist Jesus Christus als Afrikaner – wobei allerdings die Reihenfolge zu beachten ist.

Auf der semantischen Linie der Vokabel »Inkulturation« registrierten wir an sechster Stelle: »Evangelium als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen«. Dieser Ansatz speist sich aus zwei Quellen: aus einem kulturell-ethnologisch orientierten Blick und aus einer soziologisch-ökonomisch ausgerichteten Sicht. Da gilt erstens: »Um den Afrikaner wirklich zu erreichen, um zu seinem Herzen zu sprechen von jenem Sinn und Raum her, in dem seine Seele atmet, muß das Christentum sich Gewalt antun und die Ketten der westlichen Rationalität sprengen, die es in einer Symbolkultur wie der des Afrikaners kaum lebensbedeutsam machen.«²³ Da gilt zugleich zweitens: »Wir stehen in Afrika an einem Wendepunkt des christlichen Lebens und Denkens. Wir müssen damit aufhören, aus Gott ein entfremdendes Idol zu machen. Das erfordert den Bruch mit Katechismen und Predigten, die das Volk einschläfern, um das kritische Potential der christlichen Botschaft wiederzuentdecken.«²⁴

²³ J.-M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 57. – Zugänge zu afrikanischer Symbolkultur könnten gestaltet werden mit Hilfe von: C. FAIK-NZUJI, *Die Macht des Sakralen. Mensch, Natur und Kunst in Afrika*, Solothurn-Düsseldorf 1993; J. KERCHACHE / J.-L. PAUDRAT / L. STEPHAN, *L'art africain*, Paris 1988; M. RENAudeau, *Musée de Dakar. Témoin de l'art nègre*, Paris-Dakar o.J.; M. OTT, *Dialog der Bilder. Die Begegnung von Evangelium und Kultur in afrikanischer Kunst*, Freiburg-Basel-Wien 1995.

²⁴ Ebd., 127.

Diesen Verbund der beiden Dimensionen einer Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche hält eine verblüffend große Zahl der künftigen westafrikanischen Seelsorger und Katecheten für bedeutsam. Kolonialistisches in Politik, Wirtschaft und Missionierung als »Anomalie« und »degradierendes Unterfangen« kritisierend, postulieren sie ein »Gleichgewicht in den Beziehungen« mit den »Kolonisatoren« in Staat und Kirche und »Gerechtigkeit als Bereitschaft der Wiedergutmachung« (D), denn es sei falsch, sich Kultur und Zivilisation bloß im Singular Europas vorzustellen (A).

Durch diesen Fehler seien in Afrika die tiefen Wunden und die akute Armut bewirkt worden (B). Europas Blindheit habe Afrika in seiner Weiterentwicklung drastisch gebremst (1). Derzeitig wirke auf Afrika der Neokolonialismus ein, und der müsse in jeder seiner Formen ausradiert werden. Es brauche eine neue Weltordnung, die sich durch gerechtere und gleichwertigere Beziehungen zwischen den Systemen auszeichnet (2): ein multipolares System mit einer »tendance à faire ›communauté‹« (7). Hierher gehört auch die kühne und provokante Forderung an die afrikanische Katechese, in der daran erinnert wird, »que Jésus Christ a toujours troublé un certain ordre prôné par l'homme. Autrement le message chrétien dérange toujours à nous de voir pourquoi« (4).

Die an zweiter Stelle skizzierte Inkulturationsbedeutung – »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens« – dominiert. Die meisten der künftigen Seelsorger und Katecheten Westafrikas verstehen die nötige Inkulturation also in ethnologisch-anthropologischer Orientierung. Das Christentum ist in Afrikas Kulturen auf etwas derartig Fremdes gestoßen, daß ein Verständnis füreinander nicht gegeben ist. Alles ist anders: alle Empfindungen, Ausdrucksformen, Lebensweisen, Künste, Philosophien, Umgangsformen (C). Darum muß einheimischerseits alles daran gesetzt werden, im Schoß der eigenen Kultur diejenigen positiven Faktoren aufzufinden, die geeignet sind, den christlichen Glauben den afrikanischen Menschen zugänglich zu machen (H), also z.B. Jom, Mun, Kersa, Teranga (3; A, B, D). Man muß nach typischen senegalesischen Elementen für die Katechese suchen (G). Die europäisch orientierten Handreichungen für die katechetische Unterweisung müssen mit Hilfe dieser Elemente ans Afrikanische adaptiert werden (F). Ein diesbezügliches Problem stellt die divergierende Vielfalt der Sprachen im Land dar (G). Trotzdem gibt es inzwischen solche Handreichungen, wird gesagt, und sie sind in den Augen einer der befragten Gruppen (F) sogar »la fantastique adaption«. Doch eine entsprechende Konkretisierung bietet bloß einen afrikanischen Anstrich für fremde Substanz, nämlich zum Beispiel die bildhafte Ausstattung biblischer Personen mit afrikanischen Zügen, etwa die Muttergottes in der Gestalt einer afrikanischen Mama (E). In den Rahmen des hier aufscheinenden Inkulturationsbegriffs gehört auch das Bestreben, römisch Abstraktes (z.B.: »Gott ist die Liebe«) zu ersetzen durch afrikanisch Konkretes (z.B.: »Gott ist der Vater der Menschen«).

Das Ansinnen, das in dem hier beschriebenen Inkulturationskonzept enthalten ist, wird programmatisch vorgebracht mit Hilfe des Mottos »negres avec les negres«, das der Afrikamissionar François-Marie-Paul Libermann (1802–1852) seiner Arbeit gegeben hatte.

Auf diesen Ansatz gibt es allerdings auch jenen kritischen Blick, dem Inkulturation in der Form von pastoraler Methode oder Technik der Christianisierung oder Instrument der Katechese suspekt ist, der darüber hinaus auch die nächtlichen, menschenverachtenden, unerlösten Momente des Afrikanischen im Auge hat (C).

Unsere Darstellung des Inkulturationskonzepts als Mittel zur Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche, wie es sich in der Mentalität künftiger westafrikanischer Seelsorger und Katecheten auffinden ließ, geschah in der Reihenfolge der Häufigkeit, in der die jeweiligen Konzepte identifiziert werden konnten. Es hat sich gezeigt, daß das Konzept »Afrikanischer Anstrich für römische Substanz« die kleinste Akzeptanzquote aufweist, und daß der Begriff »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens« am deutlichsten favorisiert ist.

4. »Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat« zwischen 1960 und heute

Im Jahre 1960, also vor dem 2. Vatikanischen Konzil, fand in Eichstätt eine renommierte »Internationale Studienwoche über Missionskatechese« statt. Sie verdankte Konzept und Organisation dem auf den Philippinen wirkenden Pater Johannes Hofinger SJ. Als bischöfliche Referenten wirkten u.a. mit: Kardinal Valerian Gracias aus Indien, Bischof Manuel Larrain aus Chile, Bischof Joseph Blomjous aus dem damaligen Tanganjika. Vorträge hielten auch bekannte Katechetiker aus Deutschland: z.B. Josef Goldbrunner, Klemens Tilmann, Hubert Fischer. Außerdem referierten mit dem Problemfeld vertraute Ordensleute aus den verschiedenen Kontinenten.²⁵ Die Eichstätter Studienwoche von 1960 mit ihren »Grundsätzen und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat« stellt in der Geschichte der Frage nach *Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche in der Perspektive der Inkulturation* weltweit zweifellos einen markanten Punkt dar.

4.1. Die semantische Linie in der Vokabel »Inkulturation« bei der Internationalen Studienwoche über Missionskatechese von 1960

Wie wir wissen, gab es den Begriff »Inkulturation« als Problemindikation und als Programm von Evangelisierung bzw. Missionierung zur Zeit der Eichstätter Studienwoche noch nicht.²⁶ Dennoch ist es möglich, die damalige Problemorientierung und die daraus resultierenden programmatischen Postulate auf der skizzierten semantischen Linie des Inkulturationsbegriffs zu prüfen. Dabei läßt sich feststellen: Eine Demonstration wider den Anpassungszwang durch fremde (= europäische) Kultur und Religion, eine aufbegehrende Kritik an religiöser Kolonisierung und Akkulturation kam damals nicht vor. Selbst Walbert Bühlmann²⁷ bot eine solche Rezension der Missionierung nicht. Er tadelte allerdings heftig

²⁵ Dazu gibt es den Berichtsband: J. HOFINGER (Hg.), *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*, Freiburg–Basel–Wien 1961. Dieser Band ist parallel in englischer, französischer und spanischer Sprache erschienen.

²⁶ Vgl. H. RZEPKOWSKI, *Lexikon der Mission. Geschichte – Theologie – Ethnologie*, Graz–Wien–Köln 1992, 208f.

²⁷ W. BÜHLMANN, »Katechetische Anpassung unserer Verkündigung an das Missionsvolk«, in: J. HOFINGER (Hg.), *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*, 84–95.

die fragwürdigen »europäischen Konfektions-Katechesen«²⁸ in Afrika und Asien. Er vermißte Akkomodation. Er plädierte für einen Missionarstypus, der gleichsam eine afrikanische Wiedergeburt, »eine neue Menschwerdung in afrikanisches Fleisch«²⁹ durchgemacht habe. Er plädierte für eine Grundeinstellung auf seiten des Missionars, die nicht taktisch sein dürfe, die nicht einfach besseren Erfolg in der missionarischen Verkündigung verspreche, sondern die davon ausgehe, daß Gott als Vater aller Menschen stets alle Völker im Auge habe, daß er in ihnen allen Gutes gegründet habe, daß es deswegen in den heidnischen Religionen mancherlei positive Werte gebe. Er plädierte darum dafür, daß dem Heidentum nicht der Todesstoß versetzt werden dürfe, sondern daß ihm der »Weg des Lebens« zu zeigen sei.³⁰

Hier liegt also zweifelsohne die Inkulturationsbedeutung »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst christlichen Glaubens« vor. Dieses Bewußtsein brach 1960 in der Eichstätter Internationalen Studienwoche deutlich hervor und dominierte die Perspektiven.

Die Tendenz ging eindeutig gegen eine intellektualistische Unterweisung nach europäischer Art. Sie zielte vielmehr darauf, »dem Afrikaner das Christentum nicht als technischen Unterricht vorzulegen ..., sondern als religiöse Einweihung, als Aufnahme in eine Gruppe, als Teilnahme an einem neuen, höheren Leben, das man mit anderen teilt«: eine Einweihung, die »vom *Leben* ausgehen muß, um wieder zum *Leben* zu führen«.³¹

Zu diesem Zweck orientierte sich 1960 die Katechetik der Missionsländer deutlich an dem damals in Europa – besonders in Frankreich und in Deutschland – aufblühenden Bewußtsein von der notwendigen Ganzheitlichkeit der (religiösen) Erziehung, in der es intuitive, induktive und aktive Methoden, experimentelle Methoden und Wertpädagogik zu berücksichtigen gilt. Die damaligen Agenten der Missionskatechese waren weithin und maßgeblich Europäer, und sie kannten die europäische Ganzheitspädagogik. Von ihr her ließen sie sich zu Akkomodationskonzepten inspirieren. Von ihr aus postulierten sie eine moderne »Religionsmethodik« in den Ausbildungsstätten für Priester und Religionslehrer: also nur für eine Methodik, für eine Konzeption des »Wie«, nicht für eine Didaktik, nicht für eine Konzeption des »Warum – Wozu – Für wen – Was – Wie«. Von dem dadurch gewonnenen neuen Blick aus kritisierten sie z.B. die Gebete in den vorhandenen Gebetbüchern als »vollendete Werke logischen Aufbaus, analysierender Klarheit«, als »Ansammlung abstrakter Theologie«, während die Gebete der Afrikaner »eine ganze Tonleiter zusammenhängender Gefühle in Gang« brächten, »konkret, lebendig, spontan« seien.³² Sie kritisierten die römische Liturgie mit ihrem »nüchternen, zurückhaltenden Charakter, der sich schlecht mit der Überschwenglichkeit der Schwarzen, mit ihrer Liebe zu Tanz und Rhythmus in Einklang bringen läßt« und ohnehin in unverständener und daher als Zauberformeln mißbrauchbarer lateinischer Sprache geschehe.³³ Sie kritisierten, daß

²⁸ Ebd., 85.

²⁹ Ebd., 88.

³⁰ Ebd., 93.

³¹ L. DENIS, »Vorteile und Schwierigkeiten der neuen Methode in der Missions-Katechese«, in: J. HOFINGER (Hg.), *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*, 108.

³² Ebd., 111.

³³ Ebd., 115.

in den Religionsbüchern die Bilder problematisch seien: »Wo es sich um biblische Bilder handelt, sind die Personen immer als Europäer dargestellt. Auf den anderen Bildern aus dem christlichen Leben ist der Pater und Führer immer ein Europäer (auch der Schutzengel), die Knieenden und Empfangenden und Geführten sind Afrikaner.«³⁴

Obwohl die Wiederbelebung früherer kultureller Elemente programmatisch in den Dienst des christlichen Glaubens gestellt werden soll, ist der Verdacht berechtigt, daß es sich dabei zuweilen doch nur um einen afrikanischen Anstrich für römische Substanz handele: Bloße afrikanische Ähnlichkeiten mit Christlichem reichen aus, um das Christliche afrikanisch einzukleiden.

Nicht im damaligen Blick der Experten bei der Eichstätter Internationalen Studienwoche zur Missionskatechese waren sämtliche anderen skizzierten Inhalte der semantischen Linie des Inkulturationsbegriffs, nämlich: »Volkstümliche Alltagsverwirklichung der Lebensart des Christlichen«, »Wahrheit und Liebe als Inbegriff des Christlichen im Dienst an der Vertiefung und Reinigung der säkularen Kulturen«, »Evangelisierung als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen«.

4.2. *Der Interview-Befund vor dem Hintergrund des Eichstätter Programms der Weltkirche zur Erneuerung der Katechese*

Es ist unschwer zu erkennen, daß sich sowohl die europäisch dominierte Eichstätter Studienkonferenz zur Missionskatechese von 1960 als auch die Interviewantworten der künftigen westafrikanischen Seelsorger und Katecheten, die über 30 Jahre später gegeben worden sind, scharf absetzen von jener missionarischen Mentalität, die sich literarisch neuerdings in Karl Otto Mühls Drama »Ein Neger zum Tee«³⁵ und der Wiederauflage von Wilhelm A. Bauers Dokumentation von 1922 »Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr«³⁶ kritisch spiegeln läßt. Es ist die gut gemeint missionarische, dabei aber koloniale, utilitaristische, merkantile, den zu Missionierenden verdinglichende Perspektive von oben nach unten. Gegen sie hat man sich sowohl 1960 als auch 1991 scharf abgesetzt, europäisch damals, afrikanisch jetzt – und zwar nicht in der Weise antikononialer Demonstration, sondern dadurch, daß man sie kaum eines Blickes würdigt.

Weder in der Studienkonferenz in Eichstätt noch in den Interviewantworten in Senegal gibt es eine einzige Stimme mit der – andernorts in Senegal dokumentierten – restaurativen Tendenz, die in der folgenden Äußerung steckt: »Nach meiner bescheidenen Meinung würde die Kirche ohne die Gregorianik eine große Leere darstellen. Sie wäre wie eine Mutter, der man ihr Kind entreißt. Man hat lange damit gelebt, und mir scheint, man naht sich dem Herrn besser, indem man zu ihm in einer anderen Sprache (lateinisch, E.G.) betet, die man nicht versteht.«³⁷

³⁴ D. MÜLLER, »Anpassung der Katechese in der Mission«, in: Ebd., 119.

³⁵ K.O. MÜHL, *Ein Neger zum Tee. Ein Heimatstück*, Wuppertal 1995.

³⁶ W.A. BAUER, *Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr. Ein exotisches Kapitel Alt-Wien*, Berlin 1993.

³⁷ P. LOPY, »Gregorianischer Choral in Afrika – eine Befragung in Senegal«, in: *Una Voce Korrespondenz* 24 (1994) 295.

Es ist sodann nicht zu übersehen: die Inkulturationsbedeutung »Wiederbelebung früherer kultureller Elemente im Dienst des christlichen Glaubens« dominierte damals bei der Expertentagung, und sie dominiert bei den jungen westafrikanischen Theologen heute.

Diese weisen allerdings ein viel größeres Selbstbewußtsein auf, als es jene Experten damals für ratsam und passabel gehalten haben. Rom hatte bei den Experten einen eindeutig hohen und fraglos akzeptierten Stellenwert, wiewohl auch die jungen Theologen eine fraglos loyale positive Beziehung zu Rom dokumentieren. Doch es geht ihnen im Vergleich zu den meisten Experten nicht allein um eine Akkomodation des Christlichen an *vorhandenes* Afrikanisches, sondern ebenfalls um eine Akkomodation an *wiederzuentdeckendes zerstörtes* Afrikanisches, weil in ihm die jeweiligen afrikanischen Wurzeln und Kulturquellen zur Begegnung mit dem Christlichen gebracht und zur Erlösung eingeladen werden.

Schließlich fällt auf, daß es im Kreis der heutigen jungen westafrikanischen Theologen jenes geschichts- und gesellschaftskritische Plädoyer für ein »Evangelium als Option zur und Weg in die Befreiung der Menschen« gibt, die im Blick der Experten von 1960 überhaupt nicht vorgekommen ist. Deren Blick war ausschließlich binnenkirchlich ausgerichtet: auf Methodisches innerhalb unbefragter Strukturen, nicht auf Didaktisches angesichts befragbarer Strukturen, z.B. nicht auf eine Mission für ein »Gesundheitssystem für die Vergessenen der Unabhängigkeit«, ³⁸ nicht auf eine Mission für den »Einsatz der Widerstandskräfte gegen alle Formen des Fatalismus in bezug auf die Umwelt«, ³⁹ nicht auf eine Mission für einen Kampf »gegen alle verfremdenden Kräfte«, ⁴⁰ nicht also für eine Katechese und Pastoral »der beschmutzten Hände ... , die uns von der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten her über das Bewußtsein der Sünde der Welt hinführt zur Veränderung der Welt und zu unserer eigenen Veränderung, dorthin, wo der Glaube uns in den Hoffnungen und Kämpfen für Freiheit und Gerechtigkeit die Gegenwart und das Wirken Gottes entdecken läßt«. ⁴¹ Diese Perspektive meldet sich aber – wenn auch nicht durchgehend und nicht dominant, so doch deutlich – bei den angehenden westafrikanischen Seelsorgern und Katecheten.

4.3. Kontextualisierung als weltweites Programm in der Religionspädagogik?

Inkulturation im letztgenannten Begriffsinne treffen wir im Begriff der *Kontextualisierung der evangelisierenden bzw. missionierenden Prozesse* an.

Die Experten von 1960 meinten noch, europäische Katechese und Missionskatechese auseinanderhalten und bestimmen zu können, indem sie sagten, daß es im ersten Fall für den Schüler eine katholische Tradition und eine christliche Umgebung gebe, die als

³⁸ J.-M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner*, 98.

³⁹ Ebd., 99.

⁴⁰ Ebd., 100.

⁴¹ Ebd., 101.

religionspädagogischer Faktor hoch wirksam eingeschätzt werden könne,⁴² im anderen Fall aber keinen solchen christlichen Kontext.⁴³

Dreißig Jahre später läßt sich in Europa diese Feststellung nachweislich nicht mehr machen. Generationskrisen und Traditionsbrüche haben in Europa den ehemaligen christentümlichen Kontext weithin zum Verschwinden gebracht. Dies hat bei allen Unterschieden zwischen den jeweiligen basalen Situationen zu einer soziologisch beschreibbaren Annäherung von Ausgangspunkten für eine religiöse Unterweisung geführt. 1960 meinten die Experten, die grundlegenden Forderungen der katechetischen Erneuerungen der Heimat, also Europas, auch in den Missionen durchführen zu sollen, der Katechese also mit einer modernen ganzheitlichen Pädagogik im Sinne von Methodik aufhelfen zu müssen – immer darauf verweisend, es gebe einen fundamentalen Unterschied: In Europa gebe es eine christliche Umgebung für den Katechumenen, in den Missionsländern seien die Schüler nur von »Heiden« umgeben.

Diese für grundlegend gehaltene Unterscheidung ist so nicht mehr haltbar. Die Milieus zeigen sich hier wie dort als nicht wirklich christentümlich. Das dürfte eine womöglich fruchtbringende Diskussion zur Folge haben, in der Grundgedanken zur Inkulturation als Kontextualisierung, wie sie z.B. in Afrika gewonnen werden können, für religionspädagogische Suchbewegungen in Europa von Bedeutung sein werden. Unsere Kinder und Jugendlichen erscheinen – erstens – von Rom aus weithin an der kirchlichen Peripherie: »Müssen die Kirche und die Theologie, um heute, in einer nachatheistischen Welt, Gott von neuem auszusagen, vielleicht gerade die Fragen aufgreifen, die von der Peripherie kommen?«, gibt der kamerunesische Theologe Jean-Marc Ela zu bedenken.⁴⁴ Unsere Schülerinnen und Schüler zeigen sich – zweitens – dem bürgerlichen Blick nicht selten an der gesellschaftlichen Peripherie, und deswegen gibt es »immer Ärger mit den Kids«,⁴⁵ die sich in ihren »Jugendkulturen«⁴⁶ am Rand verwirklichen: als Hooligans oder Ninja-Kämpfer, als Punks oder Sprayer, beim Airbag-Bumping oder Autobahn-Surfen, als Inlineskater oder Satanisten, bei Hard Rock oder Techno. Unsere Heranwachsenden befinden sich – drittens – vom Standpunkt ökonomischer Prosperität aus nicht selten an

⁴² Vgl. M. RAMSAUER, »Der Missionskatechismus«, in: J. HOFINGER (Hg.), *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*, 177.

⁴³ D. MÜLLER, *Anpassung der Katechese in der Mission*, 121.

⁴⁴ J.M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner*, 115.

⁴⁵ M. HÖHN, *Immer Ärger mit den Kids? Ratgeber Jugendkulturen*, Köln 1995.

⁴⁶ Vgl. zum Problem »Glaube trifft auf eine (andere) Kultur« grundsätzlich die diesbezüglichen unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Glaube und Kultur bei H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986; J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Gütersloh 1972; R. SHAULL, *Befreiung durch Veränderung. Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft*, München–Mainz 1970; E. SCHILLEBEECKX, »Erfahrung und Glaube«, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 25, Freiburg–Basel–Wien 1980, 73–116; P. TILICH, *Systematische Theologie III*, Stuttgart 1966; D. VON HILDEBRAND, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968. Zum Vergleich dieser Verhältnisbestimmungen von Glaube und Kultur: E. GROSS, »Assimilation ou inculturation? Notes et esquisses d'un cours à l'université de Eichstätt«, in: *Symbiose Aktion. Revue de la Coopération Sénégal-Allemande* 29 (1996) 14–17. Vgl. kritisch: T. AHRENS, »Christentum im Dialog der Kulturen. Eine westeuropäische Perspektive«, in: *ZMR* 79 (1995) 27–42. Exakte Analysen einzelner sog. Jugendkulturen liegen bisher kaum vor; eine Ausnahme von dieser Regel: H. STREIB, *Entzauberung der Okkultfaszination. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie*, Kampen 1996.

der wirtschaftlichen Peripherie: arbeitslos, zukunftslos, drogengefährdet, fatalistisch, depressiv, schizoid. Wird J.-M. Elas Option nicht weltweit, also auch bei uns in Europa, angesichts religiöser, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, seelischer Ränder zur Geltung zu bringen sein? Sind also diejenigen Fragen aufzugreifen, die von der Peripherie kommen? Müssen nicht weltweit die Taten Jesu Christi so zur Geltung gebracht werden, daß katechetische und pastorale Offenheit für eine – dynamische Götzen vernichtende – Gotteserfahrung überall eingeleitet wird? Was ist es generell um J.-M. Elas Forderung, mit solchen Katechismen und Predigten zu brechen, »die das Volk einschläfern, um das kritische Potential der christlichen Botschaft wiederzuentdecken«,⁴⁷ solchen pastoralen, pädagogischen und didaktischen Prozessen ein Ende zu machen, in denen eine Sprache gesprochen wird, die in den heutigen Kontexten einfach nicht verstehbar ist und folglich nichts bewirken kann? Wie ist das vorgeschlagene katechetische und pastorale Ziel zu bewerten, demzufolge einer für des anderen Heil zu sorgen hat: Wege, die unweigerlich in »Spannungen mit den Kräften der Trägheit führen, die in der Gesellschaft wirksam sind«?⁴⁸ Kann unseren Heranwachsenden zugemutet werden, daß zu jeder Praxis des Evangeliums der Konflikt gehört – hier wie dort? Welche katechetischen und pastoralen Folgen sind grundsätzlich – also auch in Europa – aus der afrikanischen Forderung zu ziehen: »Die christlichen Gemeinden ... müssen von jetzt an den Mut haben, die Bequemlichkeit einer auf Stätten des Kultes bezogenen missionarischen Praxis aufzugeben, um sich stattdessen den Fragen des Menschen in ihrer ganzen Radikalität zu stellen«?⁴⁹ Was wird für uns in Europa heute für morgen bedeuten: »wir müssen unsere Beziehung zu Jesus von Nazaret durch die Sprache unserer Kultur zum Ausdruck bringen«?⁵⁰ Was ist das für eine Kultur, in der unsere Kinder und Jugendlichen aufwachsen? Gelten die »Szenen« als Kulturformen: Girlyes, Guffties, Rockabillys, Faschos, Computer-Kids, Engagierte, Jesus-Freaks, Beauties?

Wird also, so ist prinzipiell und generell zu fragen, Inkulturation als Kontextualisierung ein religionspädagogisches und religionsdidaktisches – und nicht bloß methodisches – Konzept sein können, das heutigen Kindern und Jugendlichen wirklich verantwortlich ist? Mögen die Christentümer *Inkulturation als Kontextualisierung* als einen positiven und erstrebenswerten Modus von Synkretismus begreifen, aufnehmen und als Herausforderung verstehen?⁵¹

⁴⁷ J.M. ELA, *Mein Glaube als Afrikaner*, 127.

⁴⁸ Ebd., 147.

⁴⁹ Ebd., 157.

⁵⁰ Ebd., 183. – Zur europäischen Dimension dieser Frage vgl. P. ARRUPÉ, »Inkulturation in der Katechese«, in: *Christlich-Pädagogische Blätter* 91 (1978) 198–202. – Zur gesamtheologischen Perspektive vgl. P. SCHINELLER, »Inkulturation als Pilgerreise zur Katholizität«, in: *Concilium* 25 (1989) 349–354. – Unter pragmatisch-methodischem Aspekt vgl. M. OTT / B. BARTH (Hg.), *Wie der Glaube Wurzeln schlägt. Inkulturation in der Weltkirche*, München 1993. Eine umfängliche didaktische Perspektive bietet: E. GROSS, »Missionsdidaktische Grundregeln«, in: E. GROSS / K. KÖNIG (Hg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 203–223.

⁵¹ Vgl. L. BOFF, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, München 1990, 164–192; H.P. SILLER, *Suchbewegungen: Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991; V. DREHSEN / W. SPARN (Hg.), *Im Schmelztiegel der Religionen*, Gütersloh 1996.

Summary

In order to see the renewal of a catechetical and pastoral church in the perspective of inculturation (even beyond the realms of the so-called »missionization of the heathen«) in an instructive, realistic, and fruitful way, the term »inculturation« has to be unpacked, since the word implies many different nuances and a wide continuum of meanings; these are partly even contradictory to one another and thus demonstrate the hazy and imprecise semantics of »inculturation«.

In my paper I approach this problem by discovering six different »meanings« of the term as follows:

- (1) Demonstration against the assimilatory powers of foreign cultures and religions.
- (2) Revival of former cultural elements to the benefit of Christian faith.
- (3) Native coating for Roman substance.
- (4) Local traditional realization of everyday situations as a Christian way of life.
- (5) Truth and love as the essence of Christian thought in the sense of deepening and purifying secular cultures.
- (6) The gospel as an option for and a path leading to the deliverance of all mankind.

The term »inculturation« thus being differentiated then serves as a tool to examine the attitude of young Senegalese who are on their way to becoming priests or catechists in West Africa: Do they see the renewal of a pastoral and catechetical church in the perspective of »inculturation« at all, and if so, how do they understand »inculturation«? The results show the polarity of attitudes: Number (3) gained least, number (2) most support. Yet, it is not clear whether the highly favoured option (2) was misinterpreted in a »folkloristic« sense; this would be quite contrary to the fundamental postulate of »inculturation as contextualization« which is being formed here.

The empirical findings gained in this exploration among students of theology in Senegal are reflected by discussions that were being held during the well-known »Internationale Studienwoche über Katechese und Mission« (International Studies on Catechesis and Mission) in Eichstätt in 1960. This reflection leads up to a question concerning the Church and her methods of instruction: Should contextualization not become a worldwide programme in religious education and catechesis?

Ganz unwahrscheinlich? #335 Eine Antwort an Paul Weiß

von Perry Schmidt-Leukel

In einem längeren Essay¹ und in einer Rezension² hat Paul Weiß die pluralistische Religionstheologie im allgemeinen sowie meine religionstheologische Position im besonderen einer scharfen Kritik unterzogen. Im folgenden möchte ich auf einige der – wie mir scheint – zentraleren Kritikpunkte antworten. Sie betreffen (1) die fallibilistische Epistemologie, (2) die religionstheologische Klassifikation, (3) das Anliegen der pluralistischen Religionstheologie und (4) die Konsistenz der pluralistischen Position.

(1) Es wird nicht ganz eindeutig, doch scheint Weiß eine (a) fallibilistische Epistemologie mit der (b) rationalitätstheoretischen Position des »kritischen Rationalismus« und (c) einer religionstheologisch pluralistischen Position zu identifizieren. Diese drei Positionen sind jedoch deutlich voneinander zu unterscheiden. Der *Fallibilismus* geht davon aus, daß wir nicht in der Lage sind, zu einer solchen epistemischen Gewißheit zu gelangen, die jede Irrtumsmöglichkeit definitiv ausschließt. Mit anderen Worten: Wir können uns – auch in dem, was wir für die grundlegendsten Einsichten halten – irren. Daraus folgt jedoch nicht, daß unsere vermuteten und in Behauptungen gefaßten Überzeugungen nicht wahr sein könnten. Eine Behauptung ist dann wahr, wenn sie mit dem behaupteten Sachverhalt übereinstimmt, und zwar unabhängig davon, mit welchem Grad an epistemischer Gewißheit diese Behauptung vorgebracht wird. Um jedoch den epistemischen Vorbehalt auszudrücken, lassen sich Behauptungen als Hypothesen kennzeichnen. »Hypothese« heißt in diesem Fall, daß die Behauptung wahr sein kann und möglicherweise wahr ist, aber daß sich ihre Wahrheit nicht zwingend – jede Irrtumsmöglichkeit ausschließend – beweisen läßt.

Mit einer fallibilistischen Epistemologie ist die Frage aufgeworfen, unter welchen Bedingungen die Akzeptanz einer Behauptung *rational* ist. Der »kritische Rationalismus« (von K. Popper und seiner Schule) gibt hierauf eine Antwort, aber keineswegs die einzig mögliche. Andere rationalitätstheoretische Positionen, die mit einem epistemologischen Fallibilismus verbunden sind, wären etwa die Position der sogenannten »reformierten Epistemologie« (wie sie z.B. von N. Wolterstorff, A. Plantinga und W. Alston

¹ P. WEIß, »Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie«, in: *ZMR* 80 (1996) 26–43. Im folgenden abgekürzt als: Weiß (I).

² P. WEIß, »Rez. zu: Döring, H. / Kreiner, A. / Schmidt-Leukel, P., Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie«, in: *ThG* 39 (1996) 70ff. Im folgenden abgekürzt als: Weiß (II). Die Klarstellungen im folgenden Punkt (1) sind teilweise auch für die Kritik relevant, die Weiß hier an den beiden Koautoren, Heinrich Döring und Armin Kreiner, übt.

vertreten wird) oder ein probabilistisch-induktivistisch vorgehender Ansatz (wie ihn z.B. R. Swinburne und J.L. Mackie einnehmen). Schließlich sind weder ein epistemologischer Fallibilismus, noch irgendeine bestimmte rationalitätstheoretische Position zwangsläufig mit einer pluralistischen oder irgendeiner anderen *Religionstheologie* verbunden. Man kann als Fallibilist eine pluralistische (z.B. J. Hick), eine inklusivistische oder eine exklusivistische Religionstheologie (z.B. A. Plantinga) vertreten. Und keine der drei Positionen ist notwendig mit einem Fallibilismus verknüpft. Jede von ihnen läßt sich – so wie ich die Positionen definiert habe³ – als Hypothese oder als apodiktische Behauptung vorbringen.

Wenn Weiß den Fallibilismus, den er mit dem kritischen Rationalismus in eins wirft, ablehnt, dann sollte er zeigen, daß zum einen generell im Hinblick auf irgendwelche Tatsachenbehauptungen und zum anderen speziell im Hinblick auf Glaubensaussagen definitive, jede Irrtumsmöglichkeit ausschließende Beweise erbracht werden können. Dies tut Weiß jedoch nicht. Vielmehr räumt er sogar explizit ein: »Auch der Christ muß damit rechnen, daß sich Jesus Christus selbst in seinem Glauben und in seinem auf diesen aufbauenden Sendungsbewußtsein getäuscht haben könnte.«⁴ Genau das aber ist gemeint, wenn man die entsprechenden Glaubensannahmen als Hypothesen kennzeichnet. Keinesfalls ist damit aber intendiert, daß der Glaube an den Gott Jesu Christi aufgrund seines hypothetischen Status falsch sein müßte. Indem der Christ auf die Wahrheit der Hypothese, daß es diesen Gott wirklich gibt, vertraut, läßt er sich auf das Wagnis des Glaubens ein, und zwar in dem Bewußtsein, daß dieser Glaube eben Glaube und kein Wissen ist, auch wenn dieser gelegentlich eine subjektiv sehr starke Gewißheit annehmen kann. Ist es nicht überaus unrealistisch – im Glaubens- wie im Alltagsleben –, wenn Weiß postuliert, Hypothesen dürften nicht Grundlage für praktische Entscheidungen sein?⁵ Ständig sind wir genötigt, unsere Entscheidungen, auch solche von höchster existentieller Relevanz, auf Hypothesen zu gründen. Die Frage ist allerdings, auf welche der jeweils möglichen Hypothesen wir uns rational berechtigt stützen und verlassen dürfen. Diese Frage versuchen die unterschiedlichen rationalitätstheoretischen Positionen zu beantworten, die zum Teil auch mit der Möglichkeit rationaler Bestätigungen und Bewährungen der angenommenen Wahrheit rechnen. Es handelt sich daher keineswegs zwangsläufig um einen Selbstwiderspruch, wenn Fallibilisten ihre Hypothesen mit Überzeugung vertreten und versuchen, hierfür rationale Gründe zu nennen.⁶

(2) Weiß kritisiert die Behauptung, daß meine Fassung der verbreiteten religionstheologischen Dreierklassifikation zu einer (a) logisch umfassenden und unausweichlichen sowie (b) theologisch adäquaten Einteilung führt. Um zu zeigen, daß (a) falsch ist, müßte Weiß entweder einen logischen Fehler in meinem Argument nachweisen oder aber eine

³ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, »Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle«, in: *Catholica* 47 (1993) 163–183. Eine präzierte Fassung findet sich nun in: P. SCHMIDT-LEUKEL, »Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus«, in: A. PETER (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Immensee 1996, 227–248.

⁴ Weiß I, 30.

⁵ Weiß II, 71.

⁶ Einen solchen Widerspruch unterstellt Weiß sowohl Armin Kreiner als auch mir. Vgl. Weiß I, 32; Weiß II, 71f. Vgl. zu diesem ganzen Komplex der Rationalität des Glaubens die Übersicht bei A. LOICHINGER, »Glaube und Vernunft«, in: P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 15–48.

religionstheologische Position aufzeigen, die von der Klassifikation nicht erfaßt ist. Weiß beschreitet in seiner Kritik den zweiten Weg und dies auf dreifache Art.

Erstens: In Anlehnung an S. Ogden plädiert Weiß dafür, daß es sich um einen inhaltlichen Unterschied der religionstheologischen Position handle, wenn diese im einen Fall als Hypothese, im anderen Fall apodiktisch als Wahrheit vorgebracht wird. Die logische Konsequenz davon wäre, daß nicht drei, sondern sechs Positionen gezählt werden müßten, nämlich jede Position in einer hypothetischen *und* in einer apodiktischen Variante. Diese Kritik ist jedoch nicht stichhaltig. Fragt man nämlich danach, *was* in dem einen Fall hypothetisch und in dem anderen apodiktisch behauptet wird, so handelt es sich jeweils um denselben inhaltlichen Sachverhalt. Der von Weiß angemerkte Unterschied betrifft somit einen Unterschied in der Modalität der Behauptung, nicht aber in der inhaltlichen Position des Behaupteten.

Zweitens: Nach Weiß fehlt in der Klassifikation »gänzlich ... die Position eines religionstheologischen ›Nihilismus‹ oder ›Skeptizismus‹: Es gibt keine wahre Religion bzw. man kann nicht beurteilen, ob es eine oder mehrere wahre Religionen gibt oder nicht.«⁷ Auch hier ist also anscheinend wieder an *eine* Position (»Es gibt keine wahre Religion«) gedacht, die in verschiedenen Modalitäten, apodiktisch oder hypothetisch, vorgebracht werden kann. (Wer aus radikal agnostischen Motiven heraus keine Position einnimmt, der vertritt eben gar keine religionstheologische Position, weshalb da auch nichts zu klassifizieren ist.) Verwunderlich ist nun, daß Weiß dann feststellt, diese vierte logische Möglichkeit werde von mir »gegen Ende« meines Beitrags »noch eingeführt«. Tatsache hingegen ist, daß ich mit dieser Position bei der logischen Explikation des Schemas beginne.⁸ Allerdings bestehe ich nach wie vor darauf, daß der Atheismus, der keine einzige Religion als authentisch anerkennt (gleich ob hypothetisch oder apodiktisch), keine (religions-)theologische Position darstellt. Daher ändert diese vierte *logische* Möglichkeit nichts daran, daß aus logischen Gründen allein *drei theologische* Möglichkeiten verbleiben. Das Ansinnen von Weiß, »den agnostischen Atheismus als eine den Religionen gleichwertige Form des Transzendenzbezugs anzuerkennen«,⁹ ist mir nicht nachvollziehbar. Ich habe jedenfalls nicht die Absicht, eine Position, die die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit und folglich irgendeinen Bezug zu dieser leugnet, als eine den Religionen gleichwertige Form des Transzendenzbezugs zu akzeptieren. Vielmehr haben wir es hier mit jener Überzeugung zu tun, die jeder Form einer religiösen Interpretation der religiösen Vielfalt (sei es einer exklusivistischen, inklusivistischen oder pluralistischen) strikt widerspricht. Hiergegen eine plausible Alternative zu formulieren ist eines der Grundanliegen der pluralistischen Position.

Drittens: Weiß vermißt in der Klassifikation auch folgende Position, der er sich wohl selber verbunden fühlt: »die Auffassung ..., die einer Religion nach sorgfältigem Abwiegen aller Kriterien eine *relative Überlegenheit* zugesteht«,¹⁰ bzw. die »Annahme einer teilweisen *wechselseitigen* ›Inklusivität‹ (besser: Übereinstimmung) zwischen ihnen und einer bloß relativen Superiorität der eigenen Religion«.¹¹ Eine solche Position kann entweder

⁷ Weiß I, 34.

⁸ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 175.

⁹ Weiß I, 34.

¹⁰ Weiß I, 35.

¹¹ Ebd.

inklusivistisch oder pluralistisch verstanden werden. Das hängt von ihrer genaueren Fassung ab. Vielleicht will Weiß mit dieser Position den Standpunkt ausdrücken, daß »mit einer verschiedenen großen Wahrheit und Heilsrelevanz der verschiedenen Religionen zu rechnen [ist], so daß eine von ihnen unter Abwägen aller Gesichtspunkte (>summa summarum<) der Wahrheit am nächsten und heilswirksamsten ist, ohne daß deshalb nicht andere in bestimmten Hinsichten besser sein können.«¹² Dann wäre dies nach meiner Definition eindeutig eine Form des Inklusivismus.¹³ Oder Weiß denkt daran, daß eine solche »summa-summarum«-Überlegenheit nicht gegeben ist, sondern daß Religionen in ihren unterschiedlichen Ausprägungen je spezifische Vorzüge besitzen, daß sie aber dennoch in religionstheologischer Hinsicht, also hinsichtlich der Frage nach ihrer Heilsbedeutung, gleichrangig sind. Dann handelt es sich um eine pluralistische Position. So oder so handelt es sich jedenfalls nicht um eine Position, die von der Klassifikation nicht erfaßt wäre.

Neben der logischen Umfassendheit bezweifelt Weiß die theologische Adäquatheit der Klassifikation. Im Rückgriff auf meine graphische (!) Darstellung der Klassifikation urteilt Weiß: »Die hier zugrundeliegende Vorstellung von einer verschiedenen bzw. gleich großen quantitativen Menge an einheitlicher Wahrheit ... – von P. Schmidt-Leukel in verschiedenen großen schwarzen Kreisflächen dargestellt – ist die fundamentale, aber unrichtige Voraussetzung für das ganze Schema: Die Wahrheit der Religionen und ihrer heilsvermittelnden Instanzen ist nicht in erster Linie quantitativ, sondern qualitativ und da nochmals differenziert zu beurteilen.«¹⁴ Nun habe ich allerdings explizit darauf hingewiesen, daß – sofern man überhaupt graduell gestufte Urteile als Grundlage religionstheologischer Positionen zuläßt – diese »sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht«¹⁵ reklamiert werden können, und hierfür als Beispiel auf Otto Karrer verwiesen, »der sowohl (qualitativ) eine »überlegene Werthöhe des Christentums« als auch (quantitativ) eine »überlegene Wertfülle« beansprucht.«¹⁶ Eine »fundamentale, aber unrichtige Voraussetzung« läßt sich also eher für Weiß' Wiedergabe meiner Ausführungen als für diese selbst konstatieren. Außerdem habe ich selbstverständlich auf die Möglichkeit eines differenzierten Vorgehens bei der religionstheologischen Urteilsbildung hingewiesen,¹⁷ so daß Weiß auch hier etwas einfordert,¹⁸ was längst gegeben und berücksichtigt ist.

(3) In Anlehnung an R. Bernhardt beurteilt Weiß das Anliegen der pluralistischen Position primär hinsichtlich praktischer Gesichtspunkte.¹⁹ Natürlich haben alle drei religionstheologischen Positionen unterschiedliche praktische Konsequenzen, die es zu berücksichtigen gilt. Ich habe jedoch in den Publikationen, auf die sich Weiß bezieht, davor gewarnt, praktische Gesichtspunkte zum primären Maßstab der Diskussion von Hypothesen zu

¹² Ebd., 37.

¹³ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 167.

¹⁴ Weiß I, 34.

¹⁵ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 178.

¹⁶ Ebd., Anm. 36.

¹⁷ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, 179f.

¹⁸ Weiß I, 34ff.

¹⁹ Ebd., 27f.

erheben, die vor allem einen theoretisch explikativen Gehalt besitzen.²⁰ Es geht um die Frage, wie die religiöse Vielfalt zu deuten und zu erklären ist, bzw. wie das Christentum sich selbst im Kontext dieser Vielfalt versteht. Die drei religionstheologischen Positionen bezeichnen unterschiedliche Antworten, die – bei Ausschluß der atheistischen Deutung – auf diese Frage möglich sind. Ich betrachte weder irgendeine der drei religionstheologischen Positionen, noch die atheistische Position als »überheblich«, bin mir allerdings dessen bewußt, daß einige Pluralisten mit dem Überheblichkeits-Vorwurf operieren. Weiß, der sich dagegen meines Erachtens mit Recht wehrt, erhebt denselben Vorwurf seinerseits jedoch gegen den religionstheologischen Pluralismus. Ich halte es allerdings für ein sachlich ungeeignetes Kriterium, irgendwelche Hypothesen danach zu beurteilen, ob sie und auf wen sie als überheblich wirken oder nicht. Jedenfalls verwende ich eine solche »Argumentation« nicht. Die argumentativen Vorzüge der pluralistischen Position liegen meines Erachtens vor allem darin, daß sie von jenen inhaltlichen Einwänden nicht betroffen ist, denen der Exklusivismus und der Inklusivismus ausgesetzt sind: Der Exklusivismus steht in Spannung zum christlichen Heilsverständnis und vermag keine plausible Erklärung für die Existenz interreligiöser Parallelen, besonders hinsichtlich jener Glaubensinhalte und Glaubensvollzüge zu bieten, die christlich als heilhaft gelten. Der Inklusivismus vermag religiöse Vielfalt lediglich als Devianz von einer idealen Uniformität zu betrachten (und bestenfalls nur bedingt positiv zu werten als Übergangserscheinung bei der gemeinsamen Annäherung an diese uniforme Idealreligion²¹). Vor allem aber widerspricht der im Inklusivismus behaupteten Superiorität der heilhaften Offenbarung einer bestimmten Religion die mangelnde Evidenz einer demgemäß zu erwartenden deutlichen Superiorität der Heilszeichen im Bannkreis dieser Religion. Freilich ist auch die pluralistische Position von gravierenden Einwänden betroffen.²² Doch lassen sich diese meines Erachtens theologisch leichter und kohärenter lösen als die Schwierigkeiten der alternativen Positionen.²³ Aus meiner Sicht empfiehlt sich die pluralistische Position somit vorrangig zu ihren praktischen Werten dadurch, daß sie die theologisch plausibelste Erklärung der religiösen Vielfalt zu bieten scheint.

Voraussetzung dafür bildet allerdings die theologische Annahme, daß die göttliche Wirklichkeit in ihrer Unendlichkeit alle notwendig endlichen Erfahrungseindrücke von ihr und alle am Endlichen orientierten Bilder und Metaphern, die zu ihrer Beschreibung

²⁰ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«, in: H. DÖRING / A. KREINER / P. SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*, Freiburg i.Br. 1993, 81ff.

²¹ In diese Richtung eines lernoffenen Inklusivismus scheint Weiß selbst zu denken.

²² Für das nach wie vor gewichtigste Problem der gegensätzlichen Wahrheitsansprüche vgl. beispielsweise die kritischen Ausführungen bei A. KREINER, »Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie«, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1996, 118–131. Andere Beiträge desselben Bandes verweisen vor allem auf jene Einwände, denen die pluralistische Position in christologischer Hinsicht ausgesetzt ist.

²³ Ich nenne hierzu vorläufig meine Beiträge: P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*; DERS., »Religiöse Vielfalt als theologisches Problem«, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein?*, 11–49; DERS., »Christlicher Wahrheitsanspruch angesichts der Kritik und des heutigen Pluralismus: Religionstheologische Konsequenzen«, in: A. PETER (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, 351–380. Eine ausführliche Diskussion aller drei Modelle liegt vor in dem inzwischen abgeschlossenen Manuskript »Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente«, von dem ich hoffe, es in nicht allzuferner Zukunft publizieren zu können.

herangezogen werden, übersteigt.²⁴ Nur unter dieser Voraussetzung erscheint es möglich, die divergierenden transzendenzbezogenen Leitvorstellungen der großen religiösen Traditionen als unterschiedliche, aber dennoch potentiell gleichwertige (wenn sie dem Heilsprozeß gleichermaßen dienlich sind) Verkörperungen von verschiedenartigen Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit zu deuten.

(4) Der gewichtigste Einwand, den Weiß gegen die pluralistische Religionstheologie erhebt, ist der Vorwurf der Selbstwidersprüchlichkeit. Die pluralistische Position setzt nach Weiß voraus, »daß die Vertreter der Pluralistischen Religionstheologie grundsätzlich im Besitz einer Art Über-Religion sein müßten, von der aus sie die relative und doch gleichrangige Wahrheit der einzelnen faktischen Religionen beurteilen können. ... Sie hätten damit den Zugang zu einer Über-Religion, die als einzige ganz wahr oder zumindest der Wahrheit am nächsten ist. Somit widerspricht sich dieser Pluralismus selbst.«²⁵

Abermals erwähnt Weiß nicht, daß ich in den Publikationen, auf die er sich bezieht, diesen Einwand selbst thematisiert und diskutiert habe.²⁶ Dementsprechend geht er auch mit keinem Wort auf die von mir vorgeschlagene Lösung ein. Aber sollte eine problemorientierte Auseinandersetzung nicht besonders damit beschäftigt sein, Lösungsvorschläge kritisch zu überprüfen, anstatt den Eindruck zu erwecken, die entsprechenden Probleme würden überhaupt nicht wahrgenommen?

Meines Erachtens läßt sich die von Weiß angesprochene Aporie dann vermeiden, wenn die pluralistische Position nicht als eine Theorie formuliert wird, die über allen Religionen steht, sondern als eine Metatheorie, die beansprucht, daß sie prinzipiell und auf je spezifische Weise von jenen Religionen eingenommen werden kann, auf die sich das pluralistische Urteil der Gleichrangigkeit bei gleichzeitiger Unterschiedlichkeit bezieht.²⁷ Voraussetzung hierzu ist, daß diese Religionen die soeben angesprochene Unterscheidung zwischen ihren Transzendenzversprechungen und der diese übersteigenden transzendenten Wirklichkeit selbst teilen, und daß sie in der Lage sind, mittels ihrer Heilskriterien einer anderen Religion eine potentielle Gleichrangigkeit der Heilsvermittlung zuzusprechen. Eine solche Urteilsbildung ist jedoch nur dann sachlich berechtigt, wenn sich die Angehörigen der verschiedenen Religionen wechselseitig um eine gute Kenntnis und ein einführendes Verständnis bemühen. Solange man beispielsweise christlicherseits ähnlich abwegige Vorurteile über andere Religionen pflegt wie: »Die östlichen Religionen wollen ... die bestehende geschichtliche Wirklichkeit deuten bzw. zeigen, wie man ihr entkommt, ohne daß sie dabei an die Möglichkeit einer Veränderung der mitmenschlichen Praxis denken«,²⁸ ist es auch nicht verwunderlich, wenn die pluralistische These für »ganz unwahrscheinlich«²⁹ gehalten wird.

²⁴ Weiß scheint diese Voraussetzung zu bejahen (vgl. Weiß II, 72), nimmt aber offensichtlich ihre Bedeutung für eine pluralistische Sicht der religiösen Vielfalt nicht wahr.

²⁵ Weiß I, 37f.

²⁶ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio christiana*, 114ff.

²⁷ Vgl. ebd., 115f.

²⁸ Weiß I, 42, Anm. 63. Vgl. hierzu meine Arbeiten: P. SCHMIDT-LEUKEL, »Den Löwen brüllen hören« – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, bes. 36–116 u. 493–505; DERS., »Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 44 (1993) 349–358; DERS., »Buddhismus und Christentum«, in: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 2 (1995) 169–192.

²⁹ Weiß I, 36.

Kirche in der Krise. | Ein Literaturbericht

von Hans Waldenfels

Daß die Kirche sich in einer Krisensituation befindet, gehört zumindest in unserem Teil der Welt heute zu den Allgemeinplätzen. Die Begründung der Krise läuft aber dann zumeist in zwei Richtungen. Einerseits ist die Kirche als Glaubensgemeinschaft überall da in der Krise, wo der christliche Glaube in seiner Substanz in Frage gestellt und selbst Gott fragwürdig wird. In diesem Sinne nimmt die Kirchenkrise die Gestalt der Gotteskrise an (vgl. J.B. Metz). Andererseits gehört die Kirche aber zu den gesellschaftlichen Institutionen, die im Wandel der heutigen Gesellschaft in die Krise geraten sind. Stichworte wie Pluralisierung der Lebenswelt, Pluralismus der gesellschaftlichen Systeme, die Felder der Politik und der Religion eingeschlossen, das Spannungsfeld von Lokalisierung und Globalisierung und andere kirchenexogene Faktoren betreffen auch die Kirchen. Wo diesen Faktoren – zumal in der westlichen Welt – keine hinreichende Aufmerksamkeit geschenkt wird, kommt es dann nicht selten zu düsteren Prognosen. Einen besonderen Wendepunkt stellt im Rückblick katholischerseits das 2. Vatikanische Konzil dar.

Das vorausgeschickt, sei in unserem Kontext eher exemplarisch auf unterschiedliche Umgangsweisen mit dem Problemfeld Kirche aufmerksam gemacht. So zeigt es sich, daß in der Theologie neben einer Reihe systematischer Werke, die auf ihre Weise eine nachkonziliare Ekklesiologie wiedergeben,¹ die Serie von Krisenbüchern nicht abreißt. Das Krisenszenario findet eine knappe Darstellung in Veröffentlichungen des Heidelberger evangelischen Systematikers MICHAEL WELKER, der die Kirche im Pluralismus ortet,² des Münchener Fundamentaltheologen HEINRICH FRIES, der sich die Frage stellt, ob die Kirchen überflüssig werden,³ oder auch im Berichtsband einer Münchener Akademietagung, die 1994 unter dem Thema stattfand: »Sind die Kirchen am Ende?«⁴

WELKER hat in seinem Bändchen fünf (zu verschiedenen Zeiten verfaßte) Beiträge zusammengeführt, die je von anderer Seite die Situation der Kirche zum Thema haben. Der Beitrag, der dem Band den Titel gebracht hat, »Kirche im Pluralismus und der Pluralismus des Geistes«, wurde erstmals 1993 auf dem VIII. Europäischen Theologenkongreß in Wien vorgetragen und stellt sich bewußt der gesellschaftskritischen Feststellung eines vielfältigen Pluralismus. WELKER, dessen Sinn für die Situation nicht zuletzt durch seine Tätigkeit in den USA nachhaltig geschärft wurde, geht von diesen

¹ Vgl. neben den Ausführungen in den meisten fundamentaltheologischen Handbüchern v.a. M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Echter / Würzburg 1992; S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis*, Styria / Graz-Wien-Köln 1992; J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Herder / Freiburg 1994.

² M. WELKER, *Kirche im Pluralismus* (Kaiser-TB 136) C. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus / Gütersloh 1995; 128 S.

³ H. FRIES, *Vor der Entscheidung. Werden die Kirchen überflüssig?* Styria / Graz-Wien-Köln 1995; 95 S.

⁴ C. AMERY u.a., *Sind die Kirchen am Ende?* F. Pustet / Regensburg 1995; 175 S.

gesellschaftlichen Beobachtungen aus, ehe er sich den Konsequenzen für den Umgang mit dem »Mythos ›Volkskirche‹«, aber auch dem Verständnis der Kirche als »Leib Christi« zuwendet. Dazwischen steht die Frage: »Warum in der Kirche bleiben?« WELKER gibt fünf Antworten: 1. »Weil die christliche Kirche eine Gemeinschaft ist, die sich und andere immer erneut auf das Erbarmen verpflichtet«, 2. »Damit in herkömmlichen und in neuen Formen die Würde des Individuums gepflegt wird«, 3. »Damit die ökumenische Weltgemeinschaft mit ihren Kräften der Verständigung, Versöhnung und wechselseitigen Herausforderung erhalten bleibt«, 4. »Damit die Sensibilität für kollektive Selbstgefährdung und Sünde nicht erstickt wird«, 5. »Um der festlichen und feierlichen Formen der Gestaltung menschlichen Lebens willen«. Da sich die Antworten an Außen- wie Innenstehende richten, wird der Ausfall des Gottesanspruchs in den Antworten in gewissem Sinne erklärlich.

FRIES konzentriert sich in seinen Ausführungen einmal auf die Tatsache, daß sich die Kirche in vielen Funktionen, die sie lange ausgeübt hat, heute als überflüssig (Krankenhauswesen, Sozialstaat, Erziehungswesen u.a.) und in einer Vielzahl von Reaktionen als unzeitgemäß erweist (z.B. Moralfragen wie Geburtenkontrolle, legalistische Reaktionen, faktische Dialogverweigerungsfälle). Sodann gelingt es nach ihm der Kirche nicht, den Gegensatz zwischen neuzeitlichem Denken und eigener Tradition zu überbrücken, so daß sie immer mehr auf Ablehnung stößt. Fries nennt in diesem Zusammenhang eine Reihe von Vermittlungsfragen, den Anspruch des Christentums, die Jesus- und Gottesfrage. Dennoch sieht er, dessen Analyse stark von den aktuellen Reaktionen bei uns geprägt ist, Möglichkeiten eines neuen Kirchenverhältnisses. Die Kirchen müßten vom heutigen Menschen ausgehen, seinen Erkenntnishorizonten, seinen ethischen Fragen, seiner Gewissensnot und seiner Sinnsuche. »Die Kirche wird dann nicht überflüssig, wenn sie verdeutlichen kann, was denen fehlt, die sie für überflüssig halten« (95).

Auf der ökumenischen Tagung in München bieten schon die verschiedenen Ansätze der Referenten ein runderes Bild des Fragehorizontes. So fragt CARL AMERY: »Wenn aber das Salz schal geworden ist ... Künden die Kirchen auf der Höhe der Zeit?« Der Münchener Kirchenhistoriker MANFRED WEITLAUFF lenkt den Blick auf »Kirchentreu und -entfremdung« im 19. Jahrhundert. Oberkirchenrat RÜDIGER SCHLOZ steuert ein demoskopisches Bild der Kirche bei, der Hamburger Soziologe GREGOR SIEFER setzt die Institutionsmüdigkeit des modernen Menschen in Beziehung zur Kirchenkrise. SIEGFRIED WIEDENHOFER sieht in der Moderne das unerledigte Problem, das nach einer neuen epochalen Gestalt des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft ruft (dort eine gute Auswahlbibliographie). Es folgt abschließend eine Version der von JOHANN BAPTIST METZ wiederholt vorgebrachten These zur Kirchenkrise als Gotteskrise. Hier wie in den meisten Veröffentlichungen fällt auf, daß sich das Krisenbewußtsein weitgehend auf den abendländischen Menschen konzentriert, folglich die Situation der Weltkirche, das Verhältnis von Universal- und Lokalkirchlichkeit kaum zur Sprache kommt.

Das gilt auch für das vom Nijmegener Pastoraltheologen JOHANNES A. VAN DER VEN verfaßte Lehrbuch der Ekklesiologie, die der Autor ausdrücklich als »kontextuell« bezeichnet.⁵ Das Buch versteht sich als »Beitrag zur Entwicklung einer Ekklesiologie im

⁵ J.A. VAN DER VEN, *Kontextuelle Ekklesiologie*, Patmos / Düsseldorf 1995; 576 S.

Kontext der modernen Gesellschaft in praktisch-theologischer Perspektive« (10), also als eine Ekklesiologie, die eine »theologische Theorie der Kirche« »im Kontext der westlichen Gesellschaft«, damit ohne »jeglichen Schimmer universeller Geltung und Verpflichtung« ist. VAN DER VEN behandelt sein Thema im Raster von Funktionen und Codes, wobei er die religiöse Kommunikation »ad intra« und »ad extra« als allgemeine Funktion bezeichnet, die sich in vier Kernfunktionen – Identität, Integration, Politik und Verwaltung – auslegt, wobei die Funktionen dann nochmals nach den beiden Aspekten »sozial« und »religiös« zu unterscheiden sind. Die Lösung, die er anstrebt, besteht darin, »daß die sozialen Phänomene in der Kirche als religiöse Zeichen aufgefaßt werden können, die auf das Heil Gottes für den Menschen verweisen«, Zeichen, die zugleich »be-zeichnen« und »vergegenwärtigen« (159). Es fällt auf, daß in dieser in hohem Maße technischen Sprachlichkeit die *Geschichte* Gottes mit den Menschen weithin ihr wirkliches Profil verliert, die zu Beginn dieser Umschau genannten Autoren des deutschen Nachbarlandes von dem niederländischen Verfasser offensichtlich kaum wahrgenommen werden und zudem auch die Erwartung, über den westlichen Kontext hinaus kommunikationsfähig zu bleiben, eher unerfüllt bleibt. (Das Literaturverzeichnis hätte es verdient, daß es für die deutsche Leserschaft aufbereitet worden wäre.)

Die Grenzen des vorgenannten Buches werden noch deutlicher, wenn man es mit der Bemühung des amerikanischen Theologen DAVID TRACY um eine »Benennung des Gegenwärtigen« zusammenliest.⁶ Bei der Benennung der Gegenwart um die Wende zum dritten Millenium geht es immer noch um die Modernität, sodann aber um die Antimodernität auf Seiten der Fundamentalisten und Neokonservativen und den Tod des modernen Subjekts in der Postmodernität. TRACY zielt auf einen mystisch-prophetischen Widerstand und eine entsprechende Hoffnung ab. Aus dieser Perspektive richtet sich sein Blick auf Gott, seine Vielgesichtigkeit im Monotheismus, seine Wiederkehr in der modernen Theologie, den Gott der Geschichte und der Psychologie. Dieser Blick verstellt nicht die Rückfragen angesichts des Holocaust, der Wiederentdeckung des Exodus, aber auch der Kosmologie im Lichte christlicher Hoffnung. Theologie, Christologie und Ekklesiologie gehören aber dann in dieser dichten Überlegung zusammen. Eine römisch-katholische Identität ist nicht mehr denkbar ohne ökumenische Dialoge, die Verwirklichung der christlichen *Caritas* nicht ohne Selbsttranszendierung und Transformation. In der konkreten Durchführung seines Gedankenganges zeigen sich die Konturen einer neuen Hermeneutik, die in der Spannung von Partikularität und Universalität der christlichen Offenbarung steht, die Bibel in der Hand vieler Leser weiß und damit zu einer miteinander »geteilten« (engl. »shared«) Vision führt, die jenseits von Fundamentalismus und Relativismus einen neuen Ökumenismus erahnen läßt.

Damit stellt sich zugleich die Frage nach neuen Visionen. Auch wenn diese vielleicht eher außerhalb Europas vermutet werden können, ist nicht zu übersehen, daß es auch in diesem Kontinent die Ausschau nach der Zukunft und die Rede von Visionen gibt. So steht eine von THOMAS SÖDING herausgegebene Aufsatzsammlung, die aus Veranstaltungen anlässlich der Tausend-Jahr-Feier des Hildesheimer Bischofs Bernward 1993 hervor-

⁶ D. TRACY, *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church* (Concilium Series) Orbis / Maryknoll, N.Y.; SCM Press / London 1994; 146 p.

gegangen ist, ausdrücklich unter dem Stichwort »Zukunft der Kirche«,⁷ und WOLFGANG BEINERT gibt einer Weiterbildungsreihe an der Universität Regensburg den Titel »Kirchenbilder, Kirchengvisionen«.⁸

In der Regensburger Veröffentlichung folgen auf die analytische Beschreibung der Kirchenkrise, die sich vor allem auf die Strukturkrise sowie auf die Entwicklung der Milieubildung im Deutschland dieses Jahrhunderts konzentriert (KARL HAUSBERGER), Ausführungen zu den Kirchenbildern im Neuen Testament (HUBERT RITT), in der Kirchengeschichte (WOLFGANG BEINERT) und der Ökumene (HEINRICH PETRI). KONRAD BAUMGARTNER sieht die Zukunft der Kirche in den »Fermenten der charismatischen Prophetie«, wie sie vor allem bei einzelnen Christen, in geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen, in Dialog- und Lernprozessen zum Tragen kommt. Freilich gibt es den Traum von einer perfekten Kirche nicht.

In doppelter Weise ging es in der Hildesheimer Veranstaltung um die Kirche in der Diaspora – »Diaspora« im pastoralen Verständnis der letzten Jahrzehnte, aber dann auch im neueren Verständnis einer Kirche, die zunehmend gesellschaftlich in einen neuen Minderheitenstatus hineinwächst. Unter dem Thema »Warum die Kirche nicht am Ende ist« entwickelt KARL LEHMANN seine Vorstellungen von einer Kirche in Deutschland und Europa (195–217). Dabei endet er in vier Imperativen »1. Rede von Gott – und sonst nichts. 2. Vorrang des missionarischen Zeugnisses. 3. Neue Zuwendung zum Laien. 4. Einheit von Wort und Tat.«

Stärkeres Profil erhielten »die eine Welt und Europa« auf den Salzburger Hochschulwochen 1995.⁹ Dabei zeigt sich, daß Europa auch christlicherseits weder rein kirchlich noch allein binnenkontinental bestimmt werden kann, sondern in Beziehung gesetzt werden muß zur einen Welt und zur Weltkirche. Entsprechend haben sich die Hochschulwochen mit den verschiedenen Spannungsfeldern befaßt, mit Ost und West, mit der Multiethnizität und Multikulturalität, mit den Menschenrechten und der Weltordnungspolitik, mit den Chancen Europas heute. Dabei steht die europäische Kirche unausweichlich im Rahmen der Weltkirche, anders gesagt: Die Kirche Europas muß die Konsequenzen daraus ziehen, daß sie selbst Weltkirche wird (GIANCARLO COLLET). Diese Aufgabe verbindet sich mit den Rückfragen und Anforderungen der übrigen Welt. FRANCIS X. D'SA fragt entsprechend nach den religiösen Wurzeln des Weltethos, OTTO TRIFFTERER sieht die Dritte Welt vor der Tür Europas, MEDARD KEHL prüft den kirchlichen Universalitätsanspruch in einer multikulturellen Welt. Unbestritten haben die Salzburger Hochschulwochen 1995 einen wichtigen Aufriß heutiger Fragestellungen vorgestellt, der als Ferment für viele andere, immer noch eher provinzielle Behandlungen heutiger Kirchenproblematik dienen könnte.

Parallel dazu kann der von JOACHIM PIEPKE herausgegebene Bericht einer Studententagung über Evangelium und Kultur gelesen werden.¹⁰ Im Unterschied zu der zuvor behandelten

⁷ T. SÖDING (Hg.), *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft: Christen in der modernen Diaspora*, Benno-Bernward-Morus / Hildesheim 1994; 220 S.

⁸ W. BEINERT (Hg.), *Kirchenbilder, Kirchengvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit*. F. Pustet / Regensburg 1995; 193 S.

⁹ H. SCHMIDINGER (Hg.), *Die eine Welt und Europa. Salzburger Hochschulwochen 1995*, Styria / Graz-Wien-Köln 1995; 309 S.

¹⁰ J. PIEPKE (Hg.), *Evangelium und Kultur. Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 40) Steyler Verlag / Nettetal 1995; 204 S.

Tagung begann diese mit einer Analyse des kulturellen Kontexts, wobei drei Themen zur Sprache kamen: der Kulturwandel, die Spannung zwischen Grenzenlosigkeit und Grenzen der Kultur, das Wertesystem der heutigen Gesellschaft. Daraus ergibt sich die Nachfrage nach dem Stellenwert des Christlichen in der heutigen Gesellschaft, nach dem kulturellen Selbstverständnis der Kirche (gefragt wird ausdrücklich nach der römisch-katholischen Sicht), nach der Christentumskritik als kulturellem Phänomen. Erst in diese Zusammenhänge hinein wird schließlich in einem dritten Angang nach Modellen und Strukturen einer zukünftigen Kirche (PETER NEUNER) gefragt, nach den Grenzen eines kulturbedingten Wandels der Verkündigung (GEORG BAUDLER), nach der unverfügbaren Zukunft der Kirche (WOLFGANG PAULY).

In diesen Durchblick durch neuere ekklesiologische Veröffentlichungen fügen sich schließlich einmal die Hermann Josef Pottmeyer gewidmete Festschrift »Kirche sein«,¹¹ sodann die von FRANZ-XAVER KAUFMANN und ARNOLD ZINGERLE verantwortete Studie »Vatikanum und Modernisierung«.¹² Die Festschrift ehrt einen der bedeutendsten Ekklesiologen der nachkonziliaren Zeit. Der Aufriß des Werkes benennt auf seine Weise die wichtigsten Felder, die eine heutige Ekklesiologie nicht unbeachtet lassen kann: (1) Kirche-Sein ist bestimmt von seiner biblischen Grundorientierung her und verwirklicht sich in der Geschichte. (2) Kirche-Sein kann heute nicht ohne immer neue Beachtung des konziliaren Prozesses besprochen werden. (Hier sei besonders auf den Beitrag PETER HÜNERMANNs zur deutschen Theologie auf dem Konzil hingewiesen.) (3) Themen der nachkonziliaren Entfaltung sind vielfältig. Die Festschrift nennt u.a.: die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft (RICHARD SCHAEFFLER), Einheit in Pluralität (GEORG LANGEMEYER), Theologie und Kirche und ihr Dissens (M. SECKLER), Relativismus und Absolutheitsanspruch (GERD NEUHAUS), »Extra Ecclesiam nulla salus?« (MICHAEL KESSLER), Synodalität und Subsidiarität (GIUSEPPE ALBERIGO; HERIBERT HEINEMANN; FRANZ-JOSEF STEGEMANN). (4) Kirche-Sein ereignet sich im Dialog mit der Welt. Drei – von den Themenstellungen her gesagt – eher magere Antworten werden hier gegeben zu den Bereichen: Staat und Kirche, bildende Kunst, Säkularisierung oder Realisierung. Die Weltkirche, Reichtum, Pluralität und Provokation der Ortskirchen in den verschiedenen Regionen der Welt, das Gegenüber von Kirche und Religionen kommen hier nicht in den Blick. Dieser Ausfall, der bei der Betrachtung der Mehrzahl ekklesiologischer Veröffentlichungen in unserem Land auffällt, kann angesichts der heraufkommenden neuen Welt- und Weltkirchengestalt nicht unerwähnt bleiben.

Die andere Studie zum 2. Vatikanischen Konzil bringt die Kirche insofern immer wieder ins Spiel, als westliche Zivilisation und Kultur auch im Prozeß der Modernisierung nicht ohne Berücksichtigung der Kirche gesehen werden können. In diesem Sinne kommt der westliche Katholizismus – mehr noch als die Kirche – in ihrer Gestaltungskraft facettenreich zur Sprache. Ausführlich ist die Rede vom deutschen Katholizismus in vorkonziliarer Zeit (WILFRIED LOTH; HEINZ HÜRTEN; KLAUS WITTSTADT). Zu den neuen Perspektiven der nachkonziliaren Zeit gehört aber dann ein auch in den europäischen

¹¹ W. GEERLINGS / M. SECKLER (Hg.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, Herder / Freiburg-Basel-Wien 1994; 451 S.

¹² F.-X. KAUFMANN / A. ZINGERLE (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Schöningh / Paderborn-München-Wien-Zürich 1995; 423 S.

Kirchen stärker wachsendes Europabewußtsein. Der vorliegende Band enthält Studien zum britischen und irischen Katholizismus, zur religiösen Erneuerung in den Niederlanden, in Italien, in Ungarn. Es stellt sich sodann die Frage nach den Institutionsformen, der Familie, den Erziehungsprozessen, den Wechselwirkungen in der Kirche. Theologisch sind die beiden Beiträge von H.J. POTTMEYER (Modernisierung in der katholischen Kirche am Beispiel der Kirchenkonstitution des I. und II. Vatikanischen Konzils) und ELMAR KLINGER (Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution) zu nennen. Der Band endet mit Notizen von GOTTHARD FUCHS zur konziliaren Hermeneutik, die nach einer Unterscheidung der Geister ruft. Hier lauten die Stichworte: Dialoggeschehen, theodramatische Konzentration, praktizierter Glaube: Dogma und Existenz, Gewaltanschauung, sterbende und auferstehende Kirche. Theologisch findet die Kirche ihre Identität im Wandel neu, empfängt sie sich im Sterben- und Abschiednehmen österlich neu.

Bonn

Hans Waldenfels

Mensen, Bernhard (Hg.): *Europa. Gegenwart und Zukunft* (Vortragsreihe 1992/1993, Bd. 16, Akademie Völker und Kulturen St. Augustin) Steyler Verlag / Nettetal 1993; 110 S.

Seit Jahren lenkt die Akademie Völker und Kulturen in St. Augustin unter der umsichtigen Leitung von P. BERNHARD MENSEN SVD in Vortragsreihen den Blick auf aktuelle Fragen im gesellschaftlichen Bereich. Generalthema des Winterhalbjahres 1992/93 war Europa. Die gehaltenen Vorträge liegen nun veröffentlicht vor. Einleitend versucht der Eichstätter Historiker eine Selbstbestimmung Europas geographisch wie kulturell und religiös. HORST TELTSCHIK behandelt die wiederaufflammenden Nationalismen in der Zeit der Vereinigung Europas nach dem Zusammenbruch des osteuropäischen Kommunismus. Auch die folgenden beiden Beiträge konzentrieren sich vorrangig auf binneneuropäische Fragestellungen. HUGO DICKE, Leiter der Forschungsgruppe »Europäische Integration« im Kieler Institut für Weltwirtschaft, untersucht die wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze in Europa, der Bonner Jesuit HANS LANGENDÖRFER, langjähriger Mitarbeiter in der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenz in Europafragen, den Beitrag der Christen im europäischen Aufbruch. Kritische Anfragen an Europa kommen in den beiden letzten Vorträgen zur Sprache. FRANZ NUSCHELER, Professor für Politische Wissenschaften in Duisburg, artikuliert Fragepunkte aus der Sicht anderer Kontinente: die Europäisierung der Erde, die instrumentelle Rationalität als Übel des Eurozentrismus, das Spannungsfeld von Universalisierung europäischer Werte und kultureller Identität, die »Bekehrungsversuche« zur Demokratie, die begrenzte Exportfähigkeit des Modells der sozialen Marktwirtschaft u.a. Er fragt am Ende: Ist das »Modell Europa« ein Auslaufmodell? Schließlich fügt der frühere Botschafter Perus in Bonn, ALBERTO WAGNER DE REYNA, seine Sicht der Dinge aus lateinamerikanischer Perspektive hinzu. Der vorliegende Band ist eine gute Momentaufnahme heutiger Fragestellungen, in denen sich Auseinandersetzungen mit der Vergangenheit mit der Bemühung um die Identitätsfindung im Konzert der Kontinente, Kulturen und Religionen kreuzen.

Bonn

Hans Waldenfels

Müller, Gotelind: *Buddhismus und Moderne. Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemässes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts* (Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 63) Franz Steiner / Stuttgart 1993; 230 S.

Das Buch geht auf eine unter Wolfgang Bauer erarbeitete Münchener Dissertation zurück. Das zentrale Interesse richtet sich auf den Zusammenprall von Buddhismus und westlicher Moderne, wobei der Umgang des Christentums mit der Moderne eine Art Hintergrundfolie bildet. Exemplarisch prüft Vf. das Problem am unter dieser Hinsicht kaum erforschten chinesischen Buddhismus. Was Vf. ausführt, kann freilich insofern nicht für den gesamten Buddhismus des beginnenden 20. Jahrhunderts gelten, als dieser auf weiten Strecken noch von der Moderne unberührt blieb. Was Vf. entfaltet, beruht quellenmäßig einmal auf der Analyse ausgewählter Zeitschriften, geht sodann auf einen durch seine Werke ausgewiesenen Autor – Ouyang Jingwu (1870–1943) – und das Werk des Reformers Taixu (1889–1947) zurück. Vf. fragt, (1) »wie der Buddhismus sich im Gegenüber zu anderen Traditionen als solcher verstand« und das sowohl gegenüber von außen kommenden wie innerchinesischen Traditionssträngen, (2) welche Standortbestimmungen innerhalb »des« Buddhismus zu beachten sind und (3) wie ein zeitgemäßer Buddhismus auf »weltliche« Probleme reagiert

und sie integriert (vgl. 9f). Methodisch bemüht sich Vf. um eine Verbindung von Außen- und Innenansicht, analog zu einem Miteinander von Religionswissenschaft und Theologie im christlichen Kontext. Ihre Arbeit kennzeichnet sie als eine sinologische, insofern es um einen Beitrag zur Geistesgeschichte der Republikzeit geht, und als eine religionswissenschaftliche, insofern es um den Wandel im Selbstverständnis geht.

Entsprechend führt Vf. ihren Gedankengang (nach der sehr gut reflektierten Einleitung) in drei Schritten durch. Schritt 1 (2. Buddhismus und Welt) beschreibt den Rahmen, die Weisen der Begegnung mit dem Fremden, wie sie sich aus der Biographie Ouyang Jingwu und Taixus ergeben, konkretisiert im Blick auf China, seine Kultur und Tradition. Schritt 2 (3. Buddhistische Welt) lenkt den Blick, ausgehend vom gesamt buddhistischen Kontext, auf die Standortsuche und ihre Hermeneutik, wobei wiederum die genannten Autoren und ihre Zeit den Orientierungspunkt abgeben. Schritt 3 (4. Buddhismus in der Welt) ist dann der Anwendung traditioneller Orientierungspunkte auf zeitgemäße Fragestellungen gewidmet: der Lebensauffassung und dem Menschenbild, dem Status und Geschlecht, dem Verhältnis von »Hauslosen« und »Haushaltern«, der Rolle der Frau, dem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. Die hier genannten Punkte wachsen dem Buddhismus nicht zuletzt unter dem starken Einfluß von außen gestellter Anfragen auf neue Weise zu.

Im Ergebnis konvergieren aber die Reaktionen der beiden Chinesen nicht; sie zeigen vielmehr deutliche Polarisierungen. Ouyang ist gebildeter Laie, Denker, der zwar als Gelehrter zu den indischen Quellen zurückkehrt und vom Prinzipiellen her zu denken versucht, aber dann in der Betonung der buddhistischen Authentizität im Hinblick auf die chinesische Entwicklung eher ein Restaurator ist. Demgegenüber ist Taixu Mönch, also ein aktiv im *samgha* Lebender, der sich um einen adaptierten chinesischen Buddhismus müht, dessen Praxis sich bis in die Institution hinein auf eine intellektuell geschultere Mitgliedschaft des *samgha* und eine missionarischere Ausrichtung auswirken mußte. Für ihn geht es nicht nur um eine neue chinesische, sondern aus dieser heraus um eine neue »asiatische Identität« (195). Der Mangel einer institutionellen Anbindung Ouyangs nimmt diesem viel von seiner möglichen Wirkung für die Zukunft, wohingegen Taixu nach anfänglichen Widerständen mit entsprechenden Wirkungen rechnen kann. Vf. sieht in ihm »die herausragende Figur des chinesischen Buddhismus des 20. Jahrhunderts« (196). Dieser Buddhismus wird bestehen können, wenn es ihm gelingt, den Streit um Authentizität und Angemessenheit innerhalb des Buddhismus selbst auszutragen und die Spannung auszuhalten.

Bonn

Hans Waldenfels

Reis-Habito, Maria Dorothea: *Die Dhāraṇī des Großen Erbarmens des Bodhisattva Avalokiteśvara mit tausend Händen und Augen. Übersetzung und Untersuchung ihrer textlichen Grundlage sowie Erforschung ihres Kultes in China* (Monumenta Serica Monograph Series St. Augustin XXVII) Steyler Verlag / Nettetal 1993; 466 S.

Die vorliegende Arbeit enthält das Ergebnis einer Münchener Dissertation, der ein Studienaufenthalt in Ostasien, zumal in Japan vorausgegangen war. Thema der Arbeit ist der Kult des Bodhisattva Avalokiteśvara in seiner esoterischen Form mit tausend Händen und tausend Augen, zumal die Rezitation des zentralen, 84 Silben umfassenden Gebets, *dhāraṇī* genannt, das in seiner weiten Verbreitung ebenso wie in seiner offensichtlichen Heilswirksamkeit auffällt. Die Arbeit beginnt mit einer eingehenden Hinführung zum Text wie auch zur Sache des Textes. Das bedeutet, daß in Teil I zunächst der bekannte Bodhisattva in seiner Metamorphose vorgestellt wird. REIS-HABITO tut dies anhand einer ausführlichen Erläuterung jener Sūtren, in denen Avalokiteśvara eine zentrale Rolle spielt. Teil II konzentriert sich auf den chinesischen Text der *Dhāraṇī* des tausend-

händigen Avalokiteśvara, das Ch'ien-shou ching, das um 650 n.Chr. ins Chinesische übertragen wurde. Dabei versucht Vf.in nachzuweisen, daß bei aller Zuordnung des Textes zum »gemischten esoterischen Buddhismus« diese Übersetzung dennoch bis auf den Schlußteil in der Tradition des »offenen« Buddhismus steht. Teil III bietet die vollständige Übersetzung dieses grundlegenden Textes zusammen mit dem Vorwort Kaiser Yung-lo, dem Kommentar des indischen Meisters Amoghavajra zu den Silben der Dhāraṇī und Chih-lis Interpretation. Teil IV beschreibt schließlich die Praxis des Kultes anhand zahlreicher Quellen von der T'ang-Zeit bis in die Gegenwart. Hier findet Vf.in endgültig bestätigt, daß die Rezitation der Dhāraṇī sich nicht auf die esoterische Tradition beschränkt, sondern unter den Mönchen und Laien aller Sekten verbreitet war bzw. ist. Von großer Bedeutsamkeit ist dabei nicht zuletzt der Zusammenhang des Textes mit den wunderbaren Wirkungen, Krankenheilungen, Geisteraustreibungen u.a. Hier zeigt es sich auch, daß die Dharaṇī-Rezitation nicht auf bestimmte Gebetszeiten beschränkt ist, sondern eine Art tagesbegleitendes Gebet darstellt. Vf.in selbst sieht in ihrer Forschung zu dem »buddhistischen Pater Noster« (Rhi Ki-yong) (vgl. 21) einen Beitrag zum beginnenden Dialog der Religionen. Die sehr sorgfältige Arbeit wird ergänzt durch den von B. Hoster und R. Malek erstellten Index und das im Anhang abgedruckte Quellenmaterial. Sie stellt für weitere Untersuchungen im angesprochenen Bereich eine unumgängliche Arbeitsgrundlage dar.

Bonn

Hans Waldenfels

Schlegelberger, Bruno: *Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus.* Mit einem Beitrag von Peter T. Hansen (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 41) Immensee 1992; 362 S. Separatdruck des Quechuwortlauts der Interviews unter demselben Titel: 81 S.

Dieses Werk zählt zu den originellsten Beiträgen zum *Quinto centenario*. Nach gewissenhafter Vorbereitung hat ein deutscher Theologieprofessor sein freies Semester genutzt, um in 4000 m Höhe monatelang den Alltag mit Quechua-Indios in der Gemeinde von Quico, unweit von Cusco, zu teilen. Mit ethnologischer und religionsvergleichender Neugierde – und nicht zuletzt mit viel Empathie für die Opfer von Conquista und Evangelisierung – hat er dabei zwölf Gemeinde-Mitglieder anhand eines standardisierten Fragekatalogs (der dennoch auch Spielraum für offene Fragen läßt) mit Fragen zum Agrarzyklus, zum Lebenszyklus, zur Bestimmung des Verhältnisses von Gesellschaft und Individuum und schließlich auch zur Geschichte und Mythologie (35–38) interviewt. Die Dokumentation dieser Interviews sowie weiterer Beobachtungen und Gespräche bildet nun den zentralen Teil dieses Bandes (53–295). Ihnen hat der Vf. einen Vorspann (Problematik der Inkulturation; Bisherige Forschungen und Hypothesen; Merkmale dieser Interviews: 11–51) vorangestellt sowie einen Nachspann (Das Religiöse Bild der Bewohner von Quico: 297–314) nachgestellt. Abgeschlossen wird der Band mit einem Beitrag von PETER T. HANSEN (Perspektiven der Pastoral: 315–342), einem dänischen Jesuiten, der seit Jahren bei den Indios von Quico lebt, sowie einem Glossar, einer Literaturliste, einer geographischen Karte und einem Sachregister (345–362).

Am interessantesten erscheint dem Rezensenten die Bewertung der Interviews (297–314), die der Vf. im Hinblick auf den Untertitel des Bandes vornimmt. Es gibt eine Vielzahl von Studien zu dieser Problematik (23–30), die von der Bejahung der erfolgten Christianisierung bis zu deren radikaler Verneinung reichen. Dazwischen gibt es die synkretistischen Mischthesen und die Theorie der *religión yuxtapuesta*, also des harmonischen Nebeneinanders beider Religionsformen. Zu einer nuancierten Übernahme dieser letzten Sicht scheint der Vf. zu neigen, wenn er das Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in einer »Synthese« oder einem harmonischen »Zueinander«

sieht, das er mit der Metapher vom »Rahmen und Zentrum« (304f) in einem Bild beschreibt: Beide ergeben zwar erst zusammen den richtigen harmonischen Gesamteindruck, aber die altandinen Elemente bilden die eindeutige religiöse Lebensmitte (Zentrum) der untersuchten Indiobevölkerung, während das Christentum der Rahmen sei.

Mit dem Autor muß man freilich die Frage nach der Gültigkeit bzw. der Relevanz einer solchen Beobachtung im Gesamtprozeß der letzten fünfhundert Jahre stellen. Das ist nämlich ein Forschungsgebiet, auf dem man – aufgrund der großen Vielfalt von Stämmen und Kulturen und des unterschiedlichen Grades der Berührung mit dem abendländischen Christentum (nach der Vertreibung der Jesuiten und der kreolischen Unabhängigkeit brach zudem die Kirchenorganisation vielerorts zusammen, so daß viele Indiosiedlungen jahrzehntelang sich selbst überlassen blieben) – kaum zu allgemeingültigen Aussagen gelangen kann. Auch ist das Ergebnis oft durch die Wahl der Informanten schon vorprogrammiert: Wer z.B., wie in dieser Studie, eine marginalisierte »Restbevölkerung« (ein schreckliches Wort, ich weiß) befragt, die sich auf der Flucht vor den weißen Eroberern in immer höher gelegenen Andenregionen angesiedelt hat, der wird zwangsläufig zu anderen Ergebnissen kommen als derjenige, der seine Beobachtungen unter abendländisch akkulturierten und mestizisierten Gruppen in den Städten – der Mehrheit der Lateinamerikaner – macht.

Der Hauptthese HANSENS, daß Christen zwar die Indios und ihrem andinen »Gott des Lebens« auf dem Weg in die Moderne mit einer befreienden Pastoral begleiten, aber keine ausdrückliche Verkündigung des christlichen »Gottes des Lebens« machen sollen, sondern die Stunde dieses Gottes – also die Selbstevangelisierung der Kultur unter der geheimen Führung Gottes – abzuwarten haben (339, 342), bis beide Formen im Bewußtsein der Indios konvergieren, wird nicht jeder Theologe zustimmen können. Denn der Glaube kommt bekanntlich »vom Hören«. Zwischen einer kolonialen Evangelisierung im Zeichen des »erobernden Gottes« und dem mit bloßen Taten bezeugenden Abwarten der Stunde Gottes nach Art des Charles de Foucauld liegt der goldene Weg der zwangsfreien »Bezeugung und Verkündigung« eines Glaubens, der, wie Thomas von Aquin und Bartolomé de Las Casas wußten, die menschliche Natur nicht zerstört, sondern »vervollkommenet«.

Das Buch ist inzwischen auch in spanischer Übersetzung mit einem Abdruck der Interviews in Quechuasprache erschienen (*La tierra vive. Religión agraria y cristianismo en los Andes centrales peruanos. Con un artículo de Peter T. Hansen S.J. Cusco 1993, 437, Quechua-Text: 297–436*). Der Quechuateext ist hier vorzüglich annotiert, so daß er im Andenraum zu Unterrichtszwecken herangezogen werden kann. Damit hat der Vf. ein wichtiges Desiderat des heutigen Indianismus erfüllt: daß die Indios nicht nur als Objekt westlicher Forscher dienen, »welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt« (Hegel), sondern auch als Subjekt betrachtet werden, indem man ihnen die Forschungsergebnisse zurückgibt.

Berlin

Mariano Delgado

Wargny, Christophe: *Die Welt schreit auf, die Kirche flüstert. Jacques Gaillot, ein Bischof fordert heraus*, Herder / Freiburg–Basel–Wien 1993; 189 S.

Jacques Gaillot gehört seit Jahren zu den umstrittensten Vertretern der französischen Kirche. Von den einen gefeiert als mutiger Oberhirte, der die Kirche aus dem Getto herausführt und keine Berührungsängste hat gegenüber den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Gruppen und schon gar nicht gegenüber den Medien, zeihen ihn andere des Verrates an der Kirche und ihren traditionellen Positionen und werfen ihm Aktionismus und krankhafte Selbstdarstellung vor. Bischof Gaillot ist im deutschsprachigen Raum vor allem bekannt geworden durch seine im gleichen Verlag erschienenen Bücher »Folgt seiner Liebe«, »Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts« und »Was für mich

zählt, ist der Mensch«. Die französische Ausgabe des vorliegenden Buches erschien bereits 1989, was allerdings bei der Erwähnung des Originaltitels nicht vermerkt ist, aber aus dem Inhalt geschlossen werden kann. Der Streit um Bischof Gaillot hat sich seither zugespitzt bis zu seiner Amtsenthebung als Bischof von Évreux.

Der Autor des Buches, CHRISTOPHE WARGNY, bezeichnet sich als Nichtchristen. Sein Interesse an Bischof Gaillot rührt daher, daß er in dessen Äußerungen die Anliegen wiedergefunden hat, die in seiner eigenen politischen Heimat, der Linken, zu selten zu hören sind (10). Damit ist allerdings der Blick auf die Person und das Wirken Gaillots bereits verstellt und verzerrt. Es geht aus dem Text nicht immer klar genug hervor, was Zitat und damit Originalton Gaillots und was indirekte Rede oder Paraphrase ist. Es ist nicht Aufgabe dieser Rezension, die Person des Bischofs und die Geschichte seines umstrittenen Wirkens nachzuzeichnen. Im Rahmen dieser Zeitschrift ist vor allem von Interesse, daß und wie Gaillot sein Wirken als missionarisch versteht.

»Evangelisierung« spielt im Selbstverständnis Gaillots eine große Rolle. Die Medien, in die verliebt zu sein ihm vorgeworfen wird, sind ihm »ein besonders wichtiger Kanal für die Evangelisierung« (95). »Ich erreiche die Menschen, ich evangelisiere« (71). Es geht ihm um die Verkündigung der befreienden Botschaft Christi (83). »Ich möchte gern ans andere Ufer übersetzen und Leute erreichen, die ich sonst nicht treffe« (92). Die Option für die Armen faßt Gaillot bewußt weiter und spricht von einer Option für die Ausgegrenzten (163): »Solidarität ist uns nicht frei anheimgestellt. Wenn die Kirche nicht mit den Ausgegrenzten lebt, verliert sie ihre Lebenskraft« (114). Diese Themen finden sich verstreut in dem nicht systematisch angelegten Buch immer wieder. Von besonderem Interesse sind – auf dem Hintergrund des Vorwurfs, der Bischof sei überall, vor allem in den Medien, aber zu wenig in seiner Diözese – die Ausführungen über den Pastoralplan von Évreux (143–150), der von Weitsicht zeugt und den Vorwurf der Oberflächlichkeit und des Aktionismus entkräftet. Auf den letzten Seiten des Buches wird – bei aller Sprunghaftigkeit der Darstellung in den vorausgegangenen Kapiteln – deutlich, daß Gaillot als Bischof durchaus ein als missionarisch zu bezeichnendes Programm hatte und sicherlich zu den weitsichtigsten Vertretern des französischen Episkopats gehörte. Wesentlich sind für ihn »die Parteinahme für die Ausgegrenzten, die Kirche im unmittelbaren Kontakt mit der Gesellschaft« (178). Er will allen – »Christen wie Nichtchristen – in Erinnerung rufen, wozu die Kirche eigentlich da ist: nämlich zu einer Absage an alle Ungerechtigkeit und Ausgrenzung. Genau darin liegt für den Bischof die Berufung der Kirche innerhalb einer laikalen und säkularen Gesellschaft« (184).

Die Auseinandersetzung um Bischof Gaillot geht tiefer als der Streit darüber, wie unkonventionell ein katholischer Bischof in Frankreich sein darf. Es geht um das Verhältnis von Kirche und Welt. »Die Kirche hat Angst vor der Welt. Angesichts von Herausforderungen, die sie nicht in den Griff bekommt oder nicht begreift, zieht sie sich zurück und verschanzt sich. Sie möchte wenigstens das bißchen Kapital wahren, das ihr noch verblieben ist! Jacques Gaillot dagegen plädiert für Öffnung. Mehr noch: Für ein Hineintauchen« (183).

Das Buch regt an zum Nachdenken über die Sendung der Kirche in der Welt von heute, über das, was möglich wäre mit etwas mehr Mut.

Münsterschwarzach

Basilus Doppelfeld

Wassmann, Jürg: *Das Ideal des leicht gebeugten Menschen. Eine ethno-kognitive Analyse der Yupno in Papua Neuguinea*, Dietrich Reimer Verlag / Berlin 1993; XIII u. 246 S.

Gegenstand der Studie ist das im wesentlichen sprachlich verankerte Alltagswissen der Yupno, einer Bevölkerungsgruppe im hohen Finisterregebirge von Papua Neuguinea. Die Rekonstruktion erfolgt im Blick auf drei Bereiche: das Zähl- und Zahlssystem, die Klassifizierung der Umwelt und

die Vorstellungen vom Raum. Im Ergebnis zeigt sich, daß das Zählsystem (das ähnlich wie bei anderen Ethnien in Papua Neuguinea die Zahlen 4 bis 33 mit einem Verweissystem auf Körperteile umfaßt) die beiden Körperseiten einander gegenüberstellt, wobei die linke als weiblich, passiv und »kalt«, die rechte als männlich, aktiv und »heiß« gilt. Auch wenn dieses Zählsystem im Alltag nicht mehr durchgängig benutzt werden dürfte, sondern mittlerweile von dem über das Neo-Melanesische Pidgin vermittelten Dezimalsystem überlagert wird, bleibt es für menschliche Selbstwahrnehmung von Bedeutung. Die im Alltagswissen repräsentierte Ordnung der Umwelt korrespondiert dieser Wahrnehmung des eigenen Körpers. Das »heiß-kalt« Schema gibt den Rahmen, in den die alltagsweltlichen räumlichen Anschauungen eingespannt werden. In dieser Weise scheint der Makrokosmos dem menschlichen Mikrokosmos zu entsprechen.

Ein im Alltagswissen gut fundierter, gebildeter Yupno erfüllt das Ideal des »leichtgebeugt« zwischen den Polen »heiß« und »kalt« hörenden Menschen. Die Studie gibt den Anschein, daß alles, was die Menschen bei Tapen im Hochgebirge des Finisterre in den vergangenen Jahrzehnten von der Außenwelt vernommen und gesehen haben, in ihrem Alltagswissen keinen Niederschlag gefunden hat. Das mag so sein. Obwohl die Dualität eines traditionellen und eines modernen im melanesischen Pidgin verankerten Zählsystems Fragen nicht nur in der Hinsicht erlaubt. Das Ergebnis mag auch bestimmt sein durch die Wahl des Bildausschnittes, wie sie Wassmann vorgenommen hat und an seiner prinzipiell negativen Einschätzung des Stellenwertes der Missionen (Vgl. Wassmann, Abschied von der Vergangenheit, Dietrich Reimer 1992, 7–18). Was haben die zwischen den Polen »heiß« und »kalt« »leicht gebeugt hörenden« Yupno denn selbst vernommen? Diese Frage findet in dem Buch keine Antwort. Gleichwohl: Eine methodisch umsichtige, für alle an Fragen interkultureller Hermeneutik Interessierten aufschlußreiche Fallstudie.

Hamburg

Theodor Ahrens

Die Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Alphons van Dijk, University for Humanist Studies, Postbus 797, NL-3500 Utrecht;

Prof. Dr. Engelbert Groß, Katholische Universität Eichstätt, Ostenstr. 26–28, 85071 Eichstätt;

Dr. Perry Schmidt-Leukel, Alzstr. 28, 81549 München;

Prof. Dr. Hans Waldenfels, Grenzweg 2, 40489 Düsseldorf.

EDITORIAL

Am 3. November 1996 hat das Missionswissenschaftliche Institut (MWI) MISSIO e.V., Aachen, in einem Festakt auf 25 Jahre seines Bestehens zurückgeschaut. Das konnte mit Genugtuung und Dank geschehen. Die 25 Jahre der Tätigkeit des MWI verdienen Anerkennung und Glückwunsch.

Als das Institut 1971 vom damaligen Vorstand des Päpstlichen Werkes MISSIO, Aachen, gegründet wurde, war die Lage der Missionswissenschaft eher gespalten. Zu lange war sie vom neuzeitlich-geschichtlichen Verständnis der kirchlichen Missionsarbeit bestimmt. Der Untergang des europäischen Kolonialismus drohte aber dann nicht nur eine bestimmte Gestalt der Missionierung abzulösen, sondern die Erfüllung des kirchlichen Sendungsauftrags selbst in Frage zu stellen. In jener Zeit wurde nicht selten diskutiert, ob nicht der Begriff »Mission« besser aufgegeben werden sollte.

Rückblickend muß es als glücklich bezeichnet werden, daß sowohl die Vertreter der wenigen missionswissenschaftlichen Lehrstühle als auch die Gründer des MWI eindeutig gegen die Abschaffung des Begriffes Einspruch erhoben, weil »Missionswissenschaft« letztendlich doch als Markenzeichen zu gelten hat. Das bedeutet nicht, daß sich nicht zugleich die Gestalt der Mission zu ändern hat. Wir leben in neuen weltgeschichtlichen Kontexten. Hier spiegelt die unter den beiden ersten Vorsitzenden des Instituts, P. Dr. Ludwig Wiedenmann SJ und Prof. Dr. Ludwig Bertsch SJ, erarbeiteten Aufgabenfelder des neuen Instituts auch die sich ändernden Situationen in Welt und Kirche wider.

Parallel zu den von MISSIO betreuten Projekten in aller Welt hat das Institut mit Hilfe seiner Mitarbeiter immer stärkere Kontakte zu den jungen Kirchen der Dritten Welt und deren wissenschaftlichen Ausbildungsstätten auf- und ausgebaut. Die Referenten nehmen in gewisser Regelmäßigkeit an theologischen und anderen Konferenzen in den wissenschaftlichen Instituten Afrikas, Asiens und Ozeaniens, später auch Lateinamerikas teil. Das Institut begleitete selbst den Aufbau der theologischen Vereinigung von Drittwelt-Theologen EATWOT. Die in den wissenschaftlichen Zeitschriften der Dritten Welt erscheinenden Artikel werden ebenso beobachtet wie die stattfindenden Symposien und Konferenzen und in der nun seit 17 Jahren erscheinenden Reihe »Theologie im Kontext« (TiK) bibliographisch ausgewertet und zugänglich gemacht. Für Kenner stellt diese Reihe inzwischen ein unentbehrliches Instrumentarium der eigenen Forschung dar.

Zwei weitere Schwerpunkte sind zu nennen. So hat ein langsam aufgebautes Stipendienwerk ausländischen Theologiestudenten das theologische Aufbaustudium bzw. das Studium in theologienahen Fächern in Deutschland und anderen Ländern ermöglicht. Allerdings wird inzwischen zu Recht die Frage diskutiert, ob es nicht sinnvoller sei, solche Studien in den Heimatländern bzw. jedenfalls in Ländern der Dritten Welt selbst zu ermöglichen. Ein eigenes Projektprogramm, das den Aufbau etwa von Bibliotheken unterstützt, hat sich im Laufe der Zeit entwickelt. Vermutlich wird in der Zukunft beides getan werden müssen: das Studium vor Ort verstärken, aber eine Ausrüstung in der fremden europäischen Kultur ermöglichen. Wenn eine europäische Ausbildung nur noch in Rom stattfinden

könnte, wäre der Verselbständigung der zahlreichen Ortskirchen in der Dritten Welt auch nicht gedient.

In die eigene Landschaft hinein wirkt das Institut vor allem durch die inzwischen auf über 20 Bände angewachsene Reihe »Theologie der Dritten Welt«. Bis auf Ausnahmen geht es in dieser Veröffentlichungsreihe darum, Autoren Afrikas und Asiens, dort zumal Indiens, aber auch Lateinamerikas eine Stimme in der aufs ganze nach wie vor eher provinziellen deutschen Theologielandschaft zu geben. Begleitet war und ist diese Arbeit in unserem Land von einer Reihe von Symposien, sodann aber auch von Treffen, die für die Spender des Instituts angeboten werden.

Vermutlich wird das MWI in der Zukunft sein Engagement zugunsten einer breiteren Bewußtseinsbildung im eigenen Land noch verstärken müssen, zumal das Wort »Mission« in der Zukunft kaum noch als christliches Sonderwort Verwendung finden kann. Zu viele Vertreter anderer Religionen sehen in den Ländern Europas die Missionsländer für ihre eigene Verkündigung, so daß die christliche Mission oder – wie wir konkretisierend sagen können – »Evangelisierung« sich immer mehr in ein Konkurrenzangebot einordnen muß.

Gerade in der Nähe des Päpstlichen Werkes MISSIO wird dem Institut in Zukunft eine wachsende Bedeutung zukommen. Die weltkirchlichen Kontakte bringen eine Vielzahl von Einsichten und Informationen, die in dem Maße, in dem sie zugänglich gemacht werden, eine große Hilfe auch für die deutsche Theologie und die deutsche Pastoral sein könnten. Sicher erreichen diese Informationen und Einsichten die Theologie auf vielfältigen Wegen. Doch der Aufbau eines wirklichen Informationsnetzes, der selbstlos im Dienste am Ganzen von Kirche und Welt geschieht, kann nicht nachdrücklich genug begrüßt werden.

In diesem Sinne wünschen wir dem Missionswissenschaftlichen Institut MISSIO, Aachen, und all seinen Mitarbeitern Gottes Segen für die nächste Periode von 25 Jahren, die im übrigen über die Jahrtausendgrenze hinweg in das dritte Jahrtausend führen wird.

THE GOSPEL, COMMUNITY AND CULTURE

Becoming Communities of the Kingdom in Tamilnadu (India) Today

by Michael Amaladoss

»That they all may be one ... so that the world may believe that you have sent me« (John 17:21), prayed Jesus after the last supper, that great symbol of service, sharing and community. »There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free person, there is not male and female; for you are all one in Christ Jesus« (Gal. 3:28), proclaimed Paul writing to the Galatians. But one has to confess that this vision of community is far from realization in Tamilnadu, in the south east of India, even after 500 years of Christian presence. The liberation movement launched by the Dalit Christians some years ago protesting against their exclusion and oppression in the Christian community and in the wider society has highlighted this lack of community.¹ The Dalits are the untouchables who are treated as slaves and who do not have normal social intercourse with other communities. Tension and disunity even among priests belonging to various castes show that the Dalits are not the only ones feeling discriminated against. One can say that the sense of community has never taken root in the Tamilnadu Church in the face of the apparently unchangeable caste system. The caste system then can be taken as a challenge for the Church's continuing mission in India today. Before we rush in with solutions for the problem, we have to understand and analyze our failure in the past to see whether it can show us where we have failed and in which direction we should move. The caste, unfortunately, is not a new problem. However it is not my intention here to offer an elaborate history of the past 500 years with regard to the experience of this problem in the Church. I shall limit myself to an examination of a few studies made by anthropologists in recent years as a starting point for my own reflection.

¹ Cf. M. AMALADOSS, *A Call to Community. The Caste System and Christian Responsibility* (Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 1994).

The Legitimation of the Caste System in the Church

When the missionaries came to India 500 years ago they were faced with a society which was hierarchically structured according to the caste system. The fisherpeople along the eastern coast were the first to be converted by the Portuguese missionaries. Following the missionary custom and policy of the time they embraced not only the religion but also the culture of the Portuguese, adopting their names, dress, food and other habits. Thus the first missionaries created culturally foreign enclaves all along the coast. As a matter of fact the fisherfolk were on the margins of the caste system.² The caste system was a strong force particularly among the agricultural communities in the interior. Landlords and princes were served by untouchable agricultural labourers, other low caste warriors and upper caste brahmin priests. The fisherfolk did not (and do not) belong to this hierarchy, since they lived and worked by themselves on the sea coast. They are however not untouched by the system, since there are hierarchical differences between quasi-caste groups within their own community. If equivalences are established with the other castes more inland, they would be at the lower levels of the hierarchy. By becoming culturally ›Portuguese‹ and thus ›foreign‹ they jeopardized their position further and became outcastes, probably because they began eating also beef. Christianity itself was considered a religion for the outcastes.

In this situation one can understand the reaction of Roberto de Nobili in the 17th century.³ He wanted to assert that the Gospel was Good News for all, also for the higher castes. He wanted to emphasize further that one need not become a *phiranghee* (foreigner) in order to be a disciple of Jesus. One can be an Indian and a Christian. To make this point clear he distinguished between religion and culture — as many still do today — and declared that one can be culturally Indian and religiously Christian. He considered the prevalent social stratification as part of the culture and accepted it as such. Coming from Europe which still had a feudal social order and aware, probably, of the system of slavery practised in America even by communities of Religious, he may not have seen the caste system as unchristian. This policy was continued by subsequent missionaries systematically. There were special missionaries for different caste groups. The castes had special places in the Church. The missionaries were just conforming to an existing social system, as the early Church chose to live with the social institution of slavery. One could be critical of Roberto de Nobili today in retrospect. But one has to recognize that the step he took for affirming the cultural identity of the Indian Christians was a historic one. Otherwise we would not be here today to talk about it.

Looking back at the history of the last 500 years, one has the impression that the caste system itself was not quite as rigid as it seems to be today. There were internal movements

² Cf. KALPANA RAM, *Mukkuvar Women*, New Delhi 1992.

³ Cf. S. RAJAMANICKAM, *The First Oriental Scholar*, Tirunelveli 1972.

within the hierarchical order.⁴ The main framework held, with the Brahmins at the top and the Dalits at the bottom. The two other twice-born castes besides Brahmins, namely the *kshatriyas* (warriors) and the *vaisyas* (traders) were not present in the South. Those who were neither Brahmin nor Dalit were considered *Sudras* (labourers). They could be farmers, soldiers, etc. But there was a tension between the land owning and the local warrior castes for supremacy.⁵ Whichever group acquired economic and political power sought to move up in the caste hierarchy. One of the forms that this struggle for upward mobility took was the search to establish a special relationship to the Sacred, given the fact that ritual purity and pollution was one of the determinants of position in the caste system. People who attained economic and/or political dominance in a particular area saw in the temple, mosque or church one way of legitimizing and declaring their new social status. Either they built new temples or generously endowed existing ones so that they became patrons of these temples. This patronage was recognized by the priests of the temple who gave them priority in the distribution of ritual »honours« either when they visited the temple or on the occasion of festivals. These »honours« may take various forms. When *prasad* – the gifts of food offered to God and so blessed by God – was distributed to the devotees, the patron may receive more than the others or the best parts of it. He may be the first to receive it. His position closer to or distant from the sanctuary, within or outside the temple, can also be significant. On the occasion of the annual festival involving the whole community he may have the privilege of starting the car procession with the first pull at the rope. Thus the distribution of temple »honours« can indicate social hierarchy. Kings and princes extended their patronage to the Sacred within their realm, irrespective of its religious affiliation. Thus a Hindu may do favours or offer protection to and therefore receive »honours« from a Christian Church. A Moslem may similarly receive honours from a Hindu temple. It was primarily a socio-political relationship to the Sacred, recognized as such by the people. The personal faith of the patron was not seen as relevant. The priest as the distributor of the temple »honours« was in a position to affirm or refuse to recognize the social status of such patrons. One cannot say that he conferred such status. But he certainly recognized and so legitimated the existing power structure by sacralizing it. But where two groups are engaged in conflict for status, the priest may play a determinant role, especially at lower regional or village levels, since the pattern reproduced itself also at lower levels. This was particularly so at the time of the village festival, which symbolically reproduced the existing social structure of the community.

Some recent anthropological research has shown that this was also the case with regard to Christian Churches in Tamilnadu. It has been suggested that a motif for conversion could have been the possibility of acceding to such »honours« in a new ritual setting, unavailable in the old one. The kind of role played by big temples can be played by

⁴ Cf. JAMES SILVERBERG (ed.), *Social Mobility in the Caste System in India*, The Hague 1968; M.N. SRINIVAS, *Social Change in Modern India*, New Delhi 1966.

⁵ Cf. SUSAN BAYLY, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society 1700–1900*, Cambridge 1989.

Churches in relation to petty local chieftains of the area or to rival caste groups vying for status. Sometimes the priests seem to have used this role to reward loyalty or to promote limited social change. The presence of two clerical power centres in the area, namely those deriving their jurisdiction from Bishops owing loyalty to the King of Portugal, namely the *padroado* missionaries and others deriving their jurisdiction from the more recent Bishops appointed by the *Propaganda Fide* added to the tension and confusion. The two sets of priests were trying to gain control over Churches and parishes and, in the process, were favouring one or other caste group according to its perceived loyalty to themselves. Let us have a brief look at some cases before proceeding with our reflection.

Some Case Studies

Vadakankulam has a catholic community of Nadars.⁶ But they are rather low in the caste hierarchy. The Jesuit missionaries in the 18th century who followed the option taken after de Nobili to respect the caste hierarchy wanted to appoint only the higher caste Vellalas to leadership positions in the Church. They appointed a Vellala catechist. A Vellala migration strengthened the presence of the community in the village. They monopolized all the Church honours: accompanying the missionary on his tours, handling the sacred vessels, assisting the priest at mass, sitting near the sanctuary, presiding over the daily prayer in the absence of the priest, leading the village festival, controlling the collection of festival tax, etc. As the economic status of the Nadars rose, thanks to trade and other factors, this domination of the Vellalas was contested. There were repeated agitations and riots. Conversion to Protestantism or even to Hinduism was used by both sides as a threat. In the 19th century, under the more egalitarian attitudes of the French missionaries, probably after the French revolution, efforts were made to apportion the honours equally between the two castes. This divisive equality found expression in a new Church built in 1872. It had a railing down the middle which divided the sacred space according to caste considerations. The Nadars however were still unhappy because they were classed with other lower castes. In 1910 the railing was pulled down and an uneasy tension between the two groups continues, though the priests after 1910 chose to adopt a neutral stance, sometimes antagonizing in this way both groups. This whole dispute however left the Dalits or castes lower in the social hierarchy completely outside the picture.

Suranam is another village in which the local hierarchy was respected while distributing the 'honours' at the time of the village festival.⁷ The first 'honour' actually went to the Hindu village headmen. Thus the festival legitimized the hierarchy, not only in the Christian community, but in the village community as such. The dominant community at

⁶ Cf. SUSAN BAYLY, op. cit.

⁷ Cf. DAVID MOSSE, *Caste, Christianity and Hinduism: A Study of Social Organization and Religion in Rural Ramnad*. Unpublished Ph.D. dissertation, Oxford University, 1986; IDEM., »Idioms of Subordination and Styles of Protest among Christian and Hindu Harijan Castes in Tamil Nadu«, in: *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 28, 1 (1994) 67-106.

the time was Vellala. The Utaiyars, with increasing economic power, contested this dominance. Here, however, the priest eventually succeeded in asserting his authority over the Church and its sacred space, thus assuming a ›kingly‹ besides ›priestly‹ role. From this powerful position, he decreed equal honours to the two castes around 1915, so that each caste could assume the leadership during the village festival in alternate years. In 1936 the role of the Hindu village headman was successfully challenged so that the non-Christians were excluded from receiving ›honours‹, though they could still participate in the festival on an individual basis to obtain the blessing of the patron of the village, who, in this instance, is St. James. In this manner the festival itself, from being a village one, becomes a merely Christian one. In Suranam there is a group of Dalit Pallars. In the present century as social awareness grew, thanks to the independence movement, they also claimed recognition and a share in the honours. Since they made financial contributions to the celebration of the festival, they also had a right to them. They slowly gained a share not only in the celebration of the village festival in honour of St. James, by skilful use of disputes between the higher castes, but also assumed control of a secondary festival in honour of Our Lady of Lourdes, but not without struggle and not without the support of the priest. After Indian independence in 1947, there is at least legal equality of all citizens and the Pallars get organized to assert their rights not only in the religious, but also in the social sphere. In 1982 the Bishops in Tamilnadu decided to abolish the system of ›honours‹ altogether all over Tamilnadu. When the priest in Suranam accordingly suppressed all caste roles in the village festival, the Christian festival became effectively an ecclesiastical one. This means that participation was determined not in terms of one's place in society, but in terms of one's relation to the Church, which meant in practice to the clergy. Thus the festival becomes merely religious, losing its social role in the village altogether. The social hierarchy however will still be evident in who controls the decision making and who contributes what services to the celebration. The Pallar aspirations for social equality now takes the form of political organization and mobilization, but outside the ecclesiastical sphere.

Viragalur is a village with Christians belonging to four different higher castes and to other lower ones.⁸ Following a conflict for dominance as in other villages, which led to the suppression of the festival itself for a number of years, the castes agreed to a rotation system. This agreement reflects also a change in the economic balance among the different caste groups. But the Dalits are still marginalized. They are not even allowed to contribute to the village festival. They have their own festival which they can control. The efforts of the parish priest to promote social equality is limited to the sacred space. He has succeeded in abolishing caste distinctions in the manner of participating in the liturgy and other events in the Church. But he has no control over the village festival. A suggestion by him that funds be raised for the festival also from the Dalits was rejected by the higher caste groups. Here too the caste rivalry is finding expression increasingly in the political sphere.

⁸ Cf. M. JOE BRITTO, *The Role of Celebrations in Social Change with Reference to a Village Catholic Festival* (unpublished Ph.D. thesis at Delhi, Vidyajyoti, 1995).

The Sacred and the Secular

These are but few examples of similar stories of conflicts in many other villages across Tamilnadu. I have also kept the stories to a brief, essential, outline. In all these stories we can notice a process. The Church starts off, not only recognizing, but actively supporting the caste hierarchy. The clamour for change in the beginning does not come from the priest in the name of the Gospel, but from the caste groups that feel oppressed. The cause is often the growing economic equality that searches also for equality in social status. The priest is then obliged to engineer many compromises. But he still has the power to confer status. All this movement happens mostly in the sacred space. But what happens there reflects the reality outside. The social hierarchical system itself is not touched. But formerly oppressed groups achieve some upward mobility within the system. In the early years of this century there is a change in the ideology and policy, particularly of the foreign clergy. The priests actively promote social equality. But they do not always succeed. The practice of assigning separate places in Churches and cemeteries and of allowing limited access to public roles in the liturgy like reading, serving the priest at the Eucharist, etc. to lower castes continue. Even where success is possible it is limited to the sacred sphere. Both the choice of the Church and the new social situation in a secular democratic country promote a growing separation between the Church and the social order. The struggles for upward caste mobility now take place not so much in the sacred, but in the socio-political sphere. The case of the Dalits however is different as they are still largely marginalized not only in society but also in the Church.

In recent years, new political power centres have emerged. The traditional elite are losing their position to the new rich who have acquired wealth through other means than traditional agriculture, like trade, jobs in the Government or in the Army, job-oriented migration, etc. In this new situation the basis of status claims itself is changing. A local political party leader may have more status than the local rich man or landlord. The status is now acquired not through one's connection to the Sacred, but to the new centre of power which is the State. In the emerging secular society of India the separation between the sacred and the secular is becoming a reality and the sacred is being progressively limited to its own sphere — if not yet fully privatized.

But by building a new sacred space for himself and his activities the priest is also losing any effective link to the secular world. He does not have the same influence any more to bring about changes in secular society. He can do what he wants within the Church compound. His powers effectively end at the gates of the compound. We seem to have come full circle. De Nobili distinguished between religion and culture. But religion accepted and thus, in some way, legitimized cultural structures. Now we have come to a situation where the break between religion and culture as social structures is complete. But the consequence is that religion does not have any more influence in the secular sphere. This is of course very similar to the growing institutional isolation of the Church in Europe and elsewhere. Without any involvement in, even a bridge to, culture what happens to the Church's mission of inculturation as transformation of culture?

A Church of the Laity

This impasse should lead us to the ›discovery‹ or ›re-discovery‹ that the Church is not primarily the Church institution or building or the sacred space around it. Nor is it the clergy, whatever their authority and power within the institution may be. The Church is primarily the People. This is so both within the Church and particularly in relation to the world. Their presence to the world will not be authentic or effective if they have no responsibility also in the Church.

Our first task then is to facilitate the emergence of an authentic Christian community as the People of God. For the past 500 years, the strategy of evangelization has been to teach the truths of the faith to the people in a simplified catechetical form and to encourage their participation in liturgical life. Liturgy too was formalized, focusing more on the celebration of divine mysteries than on celebrating life. Conversion was mostly seen in personal moral terms related to the sacrament of personal reconciliation with God, rather than with others. The people's real socio-psychological needs were not catered to. So they not only continued many socio-religious customs linked to life-cycle rituals. They also developed thriving popular devotions. All this amounted to parallel religious practice introducing a dichotomy between a higher religion occupied with problems of salvation and a popular religion catering to more mundane, often personal, needs.⁹ The public sphere was left out of consideration altogether. Now is the time to change the strategy and to enable the people to encounter the Gospel and to let it transform the whole of their life, not only as individuals but also as a community. The transformative power of the Gospel must reach particularly their cultural structures as social relationship and organization.

The Church in the World

This process of responding to the Gospel is best done, not by the clergy but by the people, not in the sacred atmosphere of the liturgy but in struggling with the realities of the world, its injustices and discriminations, its marginalizations and dominations. It will take seriously Christ's challenge not only to be poor in the light of the Beatitudes, but to opt for the poor and to struggle with them for the liberation of all. In perceiving the counter-cultural impact of the Gospel on the world, they will also perceive its counter-cultural demands in their own lives and community.

One concrete way of doing this is to encourage inter-caste basic communities and then use them as agents of transformation in the community. They can practice what they preach. I think that it is important to launch this as a lay movement, not only because the clerics are also in need of conversion and transformation, but also because any sacraliza-

⁹ Cf. DAVID MOSSE, »Catholic Saints and the Hindu Village Pantheon in Rural Tamil Nadu«, *Man* (n.s.) 29 (1994) 301–332; IDEM., »Roman Catholicism and Hindu Village Society in Tamil Nadu, India« in: CHARLES STEWART and ROSALIND SHAW (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London 1994, 85–107.

tion or formalism may deroute the process of social transformation. One should not forget that the clergy in the past not only legitimized the caste system but actively promoted the status of the higher castes in the sacred sphere and consequently in society.

Today the Dalits too are demanding equality and community.¹⁰ But in a hierarchical society where they are economically, socially and politically oppressed they will never achieve it themselves. They will have to have the support of all people of good will, because status mobility is a matter also of social recognition. In the sacred sphere, the clergy with their authority can play a positive role. The oppressed would need such support from those in power. This will be a way of promoting authentic inculturation where the Gospel is really transforming culture in the very process of incarnating itself in it.

The liturgy too must change from being a formalistic celebration of the divine mysteries under the control of the clergy to the celebration of life by the people in the context of the paschal mystery of Christ which is transforming it. It will be organized by the people themselves with the clergy playing a role of service and facilitation. For example, the Eucharist is a symbol of fellowship and sharing in the community. It is in the celebration of such community that Christ becomes present in his paschal mystery. Both aspects must go together. If we look at it only as the celebration of the paschal mystery, then it becomes fruitless. If we see it only as the celebration of community then it loses its Christian authenticity and mystery. This means that if a community is not really together or at least is not actively trying to overcome its divisions it has no right to celebrate the Eucharist. St. Paul had made this clear to the Corinthians (1 Cor. 11:17–34).

In order to promote real inculturation the gap between the Gospel and culture needs to be abolished. But it is not done by acculturating the culture to the Gospel or to its current expression in the institutional Church, but by the Gospel losing itself in the culture and finding itself in a new way.

Challenging the Caste System

Let us briefly look at an important dimension of this self-emptying. In a place like Suranam the Church had the power to legitimate the local social hierarchy, which included both the Hindus and the Christians. Then this power was limited to the Christians. Finally it was lost altogether. In the meantime there is a new democratic socio-political order. The broader social conflicts have shifted their arena of operation. Caste struggles still continue in the Church. But they are limited to the sacred space. The Dalits are claiming greater participation and power. The other castes are fighting among themselves for the scarce resources offered by the Church through its institutions in terms of jobs and development projects. But in society as a whole the Church as an institution, represented by the clergy,

¹⁰ Cf. M.E. PRABHAKAR (ed.), *Towards a Dalit Theology*, Delhi 1989; ANTONY RAJ, *Children of a Lesser God (Dalit Christians)*, Madurai 1992; A.P. NIRMAL, *A Reader in Dalit Theology*, Madras, n.d.; JAMES MASSEY (ed.), *Indigenous Peoples: Dalits. Dalit Issues in Today's Theological Debate*, Delhi 1994.

is no longer a force. The initiative and the capacity to do anything therefore passes on to the Church as the People, as I have pointed to above. The caste system is not merely a Christian phenomenon, but an Indian one, that affects all religious groups in the country. The Church as people cannot do anything to transform the socio-cultural order except by collaborating with other religious groups and with all people of good will who want a change. The Church is no longer the sole player in the field. As a small minority group it will have no impact if it were to act alone.

The socio-cultural structure, like the caste system, that we wish to transform is not the possession of one particular group. Even if we have passed a hegemonic stage in which the oppressed accept their oppression because they have interiorized the oppressive structures and have now entered a conflictual stage where the oppressed are demanding change, change in a socio-cultural structure cannot be brought about unless the whole social group is somehow involved. It is true that the real drive for change is coming from the oppressed groups. But in opting to work with such groups, the Church cannot afford to neglect a continuing dialogue with the other social groups, especially searching for collaboration from people of good will from among them.

Though the Church's option for the poor demands that the Church work with the oppressed groups for the liberation of all, it will not be an easy task. Working actively with them does not necessarily mean simply following their leadership. Some in this group may aim at immediate economic benefits. Others seem to be aiming at greater social respectability and upward mobility within the existing caste system rather than attempting to change the system itself. The caste system itself may be undergoing subtle changes. From constituting a rigid hierarchical order, if they ever were, the castes seem to be becoming rival groups competing for scarce resources. In a democratic order they seem to be strengthening their identity, even bringing together other castes in geographical or hierarchical proximity so as to defend more effectively their common economic and political interests by constituting voting blocks at the time of the elections. Even the Dalits seem to have a vested interest in remaining such in order to benefit by the affirmative action programmes of the government. The Church-people therefore will have to enter into a very ambiguous scene and make also occasionally ambiguous choices, but keeping the freedom of constantly monitoring the situation and of discernment. The alternative of course would be to do nothing.

One way in which the Church-people can help the wider community is of course to show by example how a group of people belonging to different castes, including Dalits, can actually live and work together as social equals rising beyond caste distinctions. I do not know whether the caste system would ever disappear completely. Since each caste has a subculture of its own, they may continue as kin groups, even if they no longer constitute a hierarchy. But we should certainly aim at doing away with its discriminatory, hierarchical and ascriptive aspects. The Church-people can actively promote such a change within itself. In this manner it can be a counter-cultural presence within the wider community, being so not merely critically but providing a constructive alternative. The Church-institution can play a role in inspiring such action from the perspective of the Good News.

Changing Context and Methods for Mission

I think that this is a new situation in mission. Both the caste system and the position of the Church in society are changing. Therefore any apostolic action in the wider society will have to be inventive and creative, taking into account the new factors. I shall limit myself to a few suggestions.

The Church has a network of educational institutions. It can make it a priority to conscientize all the students who pass through our schools. Such awareness can be promoted in an experiential, and therefore effective, manner by involving them in social programmes aimed at the social promotion of the Dalits even in a limited way and the social equality of all caste group in specific situations.

Secondly the Church can act in solidarity with the Dalits. We have seen above that social equality became possible where caste groups were attaining a certain economic equality and where the pressure for change came from below. To be in solidarity with the Dalits can concretely mean helping them to improve their economic status in every way and through that their social status. Another way of building them up would be to defend their basic human freedom and rights. Atrocities against Dalits individually and in groups are still common. One also see that sometimes political forces and the police join with the dominant caste groups. We can see how we can defend their just human rights in such situations, trying at the same time to promote peace with justice among the conflicting caste groups.

At a wider level, there are various groups and forces in the country that seek to promote social equality. The Christians should not seek to act alone, but join forces with all people of good will in struggling for a good cause. The Church may not always be in the lime light in such situations. But the Church must be ready for humble service.

Conclusion: Gospel and Culture

These general suggestions for action provoke some reflections from a missiological point of view. Speaking about inculturation one tends to focus on the need for the Church to become Indian. One forgets the need for the Gospel also to challenge and transform culture. The Gospel can never become identified with a culture. Therefore incarnation may be a too strong paradigm to reflect on such a process. Perhaps one should look at it rather as an ongoing dialogue between Gospel and culture. This seems even more obvious if we realize that Gospel and culture are not in a one-to-one relationship in India. Indian culture is actually ›animated‹ by a multiplicity of religions. There is also the growing differentiation between the socio-cultural and the religious institutions and structures in a secular democratic order. Therefore while the Church can act alone in becoming Indian, it can work for the transformation of the socio-cultural order only in collaboration with other believers and all people of good will. Inculturation cannot also be seen as a means of

increasing membership in the Church. Seeing a Church that is more Indian, committed to the poor and the oppressed and struggling on their side, people may be attracted to become disciples of Jesus. But the Church can no longer have the ›glory‹ of acting alone. This is true today even of the so-called Christian countries. It is much more so in a multi-religious country like India.

One special problem is that the ideal of community in India has come to be identified with religion, thanks to Muslim and later British domination and to the continuing animosities between India and Pakistan. Given the strong presence of the caste system as structuring the Hindu religious community and the use of the caste communities as objects of affirmative action by the government and as vote-banks, it is becoming difficult to think of community except in terms of caste and religion.¹¹ The consequence is that if the Church strongly affirms its identity by separating itself as a community from other communities, then it unwittingly reduces itself to becoming another community characterized by religious affiliation. In practice, it simply becomes another caste in a particular area. At that stage it loses all power as a prophetic symbol and force for promoting community. The challenge for the Church today in India is, therefore, how to be a community of the Kingdom that transcends caste and even religious identity in a wider community that is riven by caste and religious identities.

One speaks sometimes of a ›liminal‹ community. But a liminal existence is hard to live over a long period without a clear orientation and commitment. It can hardly coexist with an aggressive policy of evangelization which antagonizes every one. Neither can it survive as a liminal community if one seeks to structure it as a strong, well organized, hierarchical institution, with overt or covert roots outside the country. I think that I do not exaggerate when I say that being a community of the Gospel is a very, if not the most, important challenge that the Church-people has to face in India today. It becomes further problematic when five hundred years of history are not seen as a tradition to live by, but as a model to reject. Our loyalty to Jesus and his good news demands that we continue to search how best we can be communities of the Kingdom in today's India.

Summary

Jesus proclaimed a new community of equals. But the early missionaries in India accepted the hierarchical caste system as a social, not a religious, phenomenon. But the system was legitimized and sacralized through the custom of distributing ritual honours controlled by religious functionaries. More recent efforts by the Catholic clergy to promote equality have had some success only in the sacred sphere over which they have control. In the process religion itself has lost its role in society. The oppressed castes now take to

¹¹ Cf. GERALD JAMES LARSON, *India's Agony over Religion*, Albany 1995. T.K. John has an extensive and reflective review of the book in ›Today's India and its Religions‹, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 60 (1996) 12–30.

political organization and action to claim their equal rights as citizens of a secular democracy. This situation is a challenge to the Gospel to become a force for socio-cultural transformation, mediated by the Church which seeks to live the Kingdom ideal of community.

DAS KASTENWESEN UND DIE KIRCHE IN INDIEN

von *Mohanadoss T.*

Ein sehr bekannter Hindu-Autor, Nirad C. Chaudari, hat ein Buch geschrieben mit dem Titel »Der Kontinent der Circe«. Dieses Buch hat Anerkennung gefunden und den berühmten Duff Cooper Preis erhalten. In dem Buch findet sich ein Kapitel über die indischen Christen unter der Überschrift: »Die Halb-Kasten Minoritäten: genetisch und kulturell«. In diesem Kapitel schreibt der Verfasser Chaudari: »Die Macht des Kastensystems ist so groß, daß die Hindus der niederen Kasten, die das Christentum angenommen haben, sich nicht auf eine höhere Ebene erheben konnten; im Gegenteil sie brachten die Religion herunter auf ihre Ebene« (1983: 235). Diese Worte von Chaudari bestätigen: Es gibt ein Kastensystem unter den Christen Indiens.

Im folgenden soll dieses Problem des Kastenswesens unter den Christen und speziell unter den Katholiken Indiens dargestellt werden. Dabei sind drei Fragen zu untersuchen und zu beantworten:

1. Wer sind die Dalit-Christen?
2. Welche Art von Befreiung ersehnen die Dalit-Christen?
3. Was ist das Ziel der Befreiungsbewegung der Dalit-Christen?

1. Wer sind die Dalit-Christen?

Das Kastensystem, wie es in Indien entstanden ist, ist einzigartig und findet sich nirgendwo sonst in der Welt. Der Ursprung des dreitausend Jahre alten Kastensystems liegt im Dunkeln. Das Kastensystem ist eine institutionalisierte Ungleichheit. Nach den Worten von Berreman »ist die menschliche Bedeutung des Kastensystems für jene die darin leben, Macht und Verwundbarkeit, Privileg und Unterdrückung, Ehre und Erniedrigung, Fülle und Mangel, Belohnung und Verwerfung, Sicherheit und Angst« (1991: 88).

Nach dem Rig Veda (X.90) wurden die Menschen in vier Varnas oder Gruppen eingeteilt. Danach sind die Brahmanen für das Gebet bestimmt, die Kshatriyas für den Kampf, die Vaisayas für die Produktion von Gütern und die Sudras für die dienende Arbeit. Die Nicht-Arier, die während der vedischen Periode unterworfen wurden, standen außerhalb dieses Kastensystems. Sie hießen die kastenlosen Menschen, d.h. Menschen ohne Identität; sie wurden auf die unterste Stufe der hinduistischen Gesellschaft geschoben. Die Brahmanen waren nach dem Rig Veda die reinsten Menschen. Die Kastenlosen waren die unreinsten. Im Laufe der Jahrhunderte wurden diese unglücklichen Menschen mit verschiedenen Namen belegt, die Kastenlosen, die Randkasten, die Unberührbaren, die Skeduled Kasten, die Harijans usw. Heute nennen sie sich selbst *Dalits*.

Das Wort »Dalit« kommt aus dem Sanskrit und bedeutet »gebrochen«, »niedergetreten«, »zerstört«, »zerrissen« usw. Das Wort und der Begriff »Dalit« kamen in den siebziger Jahren in Umlauf. Es betont das Leiden, das Ringen, die Agonie und die Sehnsucht von Menschen, die in dreitausend Jahren indischer Geschichte ausgebeutet und unterdrückt wurden. Die Dalits machen 15 Prozent der indischen Bevölkerung von über 880 Millionen aus; d.h. etwa 150 Millionen Menschen sind Dalits.

In nicht so ferner Vergangenheit mußten die Dalits rufen oder eine Schelle läuten, wenn ein Nicht-Dalit in die Nähe kam. Sie durften die heiligen Schriften weder hören noch lernen. Sie wurden abgetrennt vom Hauptdorf und hatten kein Recht, Eigentum zu besitzen. Sie hatten keinen Zutritt zu den öffentlichen Brunnen, Straßen und Tempeln. In einigen Fällen war ein gewisses Maß von Entfernung vorgeschrieben betreffs ihrer körperlichen Bewegungen. Den Dalitfrauen war es bis 1865 verboten, die oberen Teile ihres Körpers zu bedecken. Dalits galten nur als Sachen, deren Schatten, Anblick und Fußabdrücke die Menschen der höheren Hindukasten beflecken konnten (Manickam, 1987: 18–20; Ghurye, 1991: 42–43; Bouglé, 1991: 70). Alle diese unterdrückenden Kastenpraktiken hatten unter anderem das Ziel, die Bedürfnisse der Dalits auf ein nacktes Minimum herabzusetzen, das sie für ihren Lebensunterhalt von den Kastenhindus abhängig halten sollte.

Unwürdige Erniedrigungen, die selbst im unabhängigen Indien den Dalits zugefügt wurden, sind herzerreißend. Zum Beispiel protestierten am 18. Januar 1988 nahezu 60.000 Dalits in einer Massen-Versammlung in Bangalore gegen die Kastenhindus, die 5 Dalits in Bendigere zwangen, menschliche Exkremente zu essen wegen eines angeblichen Diebstahls (Ayrookuzhiel, 1990: 65). Eine Studie, die in den Jahren 1977 bis 1978 durch das »Forum gegen Vergewaltigung« durchgeführt wurde, erklärt, daß nahezu 80 Prozent aller Opfer von Vergewaltigungen zu den niedrigen Kasten der Dalits und der Stämme (Tribes) gehörten.

Dalits leben überall in Indien. In jeder Region werden sie mit verschiedenen Namen benannt. Sie sprechen verschiedene Sprachen, gehören zu verschiedenen Kulturen. Da alle Spuren der Dalits als Teil einer bewußten Beherrschungs-Strategie aus der indischen Geschichte und Kultur ausgetilgt wurden, sind die Dalits ihrem eigenen kulturellen Erbe entfremdet worden. Sie verloren die Erinnerung, daß sie einst die Besitzer des Landes waren und ihre eigene Königsgeschichte hatten, ihre Heiligen, ihre Dichter, ihre Musiker und eine glorreiche Vergangenheit. Eine Anzahl von Gelehrten sind der Ansicht, daß die Dalits in Südindien in den alten Zeiten einen hohen Grad an sozialer Achtung, politischem Einfluß und Macht genossen haben. Der Saiva-Heilige Nandan, der Vaishnava-Heilige Tirupan Alwar und Tiruvalluvar, der Verfasser des heiligen Buches der Tamilsprache »Tirukural« sind einige von den berühmten Dalits aus alten Zeiten. Aber im Laufe der Zeit und innerhalb der unterdrückten Kastenstruktur verloren die Dalits ihre stolze Vergangenheit, ihre vormalige Herrlichkeit, ihre menschliche Würde. Sie haben nur Armut, Ausbeutung, Entmenslichung und soziale Minderwertigkeit erlebt. Sie haben folglich eine verwundete Seele (Manickam, 1987: 9–10; Azariah, 1989: 118). Es ist kein Wunder, daß heute Dalits, die zu den Ärmsten der Armen gehören, Indiens größte Gruppe der landlosen Arbeiter stellen.

In der Vergangenheit versuchten Dalits der Ausbeutung des Kastensystems zu entkommen. Als der Buddhismus 400 vor Christus die brahmanische Oberhoheit herausforderte, nahmen große Massen von Dalits die Lehre des Buddhismus an. Später bekehrten sie sich in großen Zahlen zum Islam, zur Sikh-Religion. Angezogen durch die selbstlosen Dienste von Hunderten von Missionaren, wurden Dalits in großen Gruppen im 19. und frühen 20. Jahrhundert Christen und suchten Gleichheit, Würde und Gerechtigkeit. Heute gibt es fast 17 Millionen Christen in Indien, von denen die Mehrheit, nahezu 80 Prozent, aus der Dalit-Bevölkerung kommen. Ungefähr 71 Prozent der Christen leben in Dörfern; somit sind die Dalit-Christen im allgemeinen weiterhin Kleinarbeiter, Handarbeiter. In vielen Teilen des Landes verrichten manche von ihnen die unreinen Arbeiten, die mit ihren Kasten verbunden werden.

2. Welche Art von Befreiung wünschen sich die Dalit-Christen?

Der heilige Paulus sagt in seinem Brief an die Galater (3: 28), daß die Christen in Christus hinein getauft sind und eins sind in Christus und daß es weder Männer noch Frauen, weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie gibt. Wenn das so ist, kann es in einer christlichen Gemeinschaft keine Dalits geben (Soares-Prabhu, 1992: 159). Aber die Wirklichkeit ist weit entfernt von dem Ideal des heiligen Paulus. Zum Beispiel sind die syrischen Christen in Kerala im großen und ganzen eine geschlossene soziale Gruppe (John, 1987: 27; Forrester, 1979: 99). Die indische Kirche hat soziologisch einen Kompromiß geschlossen mit den unterdrückerischen Kastenpraktiken ihrer Anhänger. Als Folge davon sind Dalit-Christen zweifach diskriminiert.

Erstens sind sie diskriminiert innerhalb der Kirche. Zweitens sind sie diskriminiert durch die indische Regierung, die sich selbst »säkular« nennt.

Diskriminierungen innerhalb der katholischen Kirche

Die Diskriminierungen der Dalit-Christen innerhalb der katholischen Kirche lassen sich in drei Aspekten darstellen (Casimir, 1993: 1):

a. Die Abwesenheit der Dalits in verantwortlichen Positionen in den hierarchischen Strukturen der katholischen Kirche: Im Bundesland Tamilnadu sind mehr als 70 Prozent der Katholiken Dalits und nur 30 Prozent sind Nicht-Dalits. Wenn wir aber die Zahl der Diözesan-Priester anschauen, finden wir, daß 96,4 Prozent Nicht-Dalits sind. Von den 14 Bischöfen in Tamilnadu ist nur einer ein Dalit. Nach einer Statistik von 1986 sind in den Diözesen Tuticorin, Kottar, Trichy und Kumbakonam nur 1,4 Prozent beziehungsweise 0,7 Prozent, 3 Prozent und 2 Prozent der Priester vom Ursprung her Dalits. Während 80 Prozent der Christen in der Erzdiözese Pondicherry Dalits sind, kamen aber nur 10 Prozent der Diözesan-Priester aus dieser Gruppe. Weitere 90 Prozent der Priester

stammen von den 20 Prozent der Nicht-Dalits (Aruldoss, 1991: 7; Antony Raj, 1992: 102; Damel, 1990: 24). Kann man dem heiligen Geist die Schuld zuschreiben für dieses unproportionierte Verhältnis der Berufe innerhalb einer christlichen Gemeinschaft? Oder sollte man in aller Ehrlichkeit zugeben, daß verborgene soziologische Mechanismen am Werk sind hinter dieser Geschichte der Berufungen?

In der Vergangenheit wurden die Dalits zum Schweigen gebracht mit Hinweis auf eine imaginäre rituelle Unreinheit innerhalb der hinduistischen Gesellschaft. Aber das gilt selbst heute weiterhin innerhalb einer katholischen Gemeinschaft, denn in den meisten Diözesen finden die Dalits keinen Platz in allen wichtigen Entscheidungsprozessen.

b. Sozial-wirtschaftlicher Vorteil: Da die meisten, die mächtigsten und einflußreichsten Positionen innerhalb der hierarchischen Strukturen der Kirche von Nicht-Dalits besetzt sind, erreichen die sozial-wirtschaftlichen Vorteile in großem Maß die Dalit-Christen nicht. Viele von den Nicht-Dalit-Christen finden einen leichten Zugang zu kirchlichen Erziehungs-Institutionen und Entwicklungs-Projekten. Im Juni 1991 wurden z.B. von den 43 Plätzen in den Diözesanschulen von Palayamkottai nur 3 Plätze an Dalit-Kandidaten vergeben. Im Juni 1991 wurde für 18 offene Plätze in den Jesuiten-Institutionen nur ein Dalit-Kandidat bestimmt (Antony Raj, 1992: 102). Es ist unwahrscheinlich, daß es eine größere Veränderung geben wird in den Anteilen der sozial-wirtschaftlichen Hilfe durch die Diözesanorganisationen. »Es ist Sitte und Gewohnheit, daß die Verteilung von Hilfsmitteln und Vorteilen einer bestimmten deutlichen Kastenlinie folgt. So wird verhindert, daß Dalits Zugang zu Machtpositionen, zu Hilfsmitteln und Vorteilen bekommen« (Antony Raj, 1992: 111). Aus dieser Perspektive kann man leicht ersehen, warum es Streit um Macht in der katholischen Hierarchie in Andrapradesh zwischen zwei Gemeinschaften gibt, nämlich den Khammas und den Reddys (Prabhakar, 1987: 38).

c. Verletzungen der Menschenwürde und die Vaterschaft Gottes: Schon am 15. Januar 1925 wurde dem Bischof Alexius Maria Henry Lepierier von den Dalit-Christen von Trichy ein Memorandum überreicht, in dem sie alle Diskriminierungen aufzählten, die ihnen durch den Kastengeist von Katholiken in den Regionen zugefügt wurden (Thattumkal, 1983: 223). Jahre sind dahingegangen, aber diese Diskriminierungen zeigen sich weiterhin selbst heute noch an vielen Orten in Tamilnadu, Andhrapradesh, Karnataka und Kerala, in denen den Dalits ein gleicher Platzanteil in den Kirchen, auf den Friedhöfen, in den Schulen, bei Feiern und Festlichkeiten wie auch in der Benutzung von öffentlichem Eigentum wie Brunnen usw. (z.B. in Harobale in Karnataka) verweigert wird (Japhet, 1987: 63–64).

In einem überwiegend christlichen Dorf ist die Dalit-Kolonie abgeschieden und getrennt von dem Hauptdorf. Es gibt getrennte Kirchen, Leichenwagen und Friedhöfe. In vielen Teilen von Tamilnadu ist die Dorfkirche in Kreuzesform gebaut, und die Dalits sind auf einen besonderen Flügel in der Kirche beschränkt. In einigen Pfarreien dürfen sie weder Meßdiener sein noch die Heilige Schrift lesen. An anderen Orten sind bei der Feier von Pfarrfestlichkeiten die diskriminierenden Kastenpraktiken fast zügellos. In einigen Pfarrhäusern wird den Dalits kein Sitzplatz angeboten, während die Nicht-Dalits Vorzugsbehandlung erfahren. Es gibt Beispiele, wo ein Pfarrpriester getrennte Teller und

Trinkgläser für seinen Dalit-Assistenten hat. Die christlichen Priester und Schwestern der Kasten vermeiden an einigen Orten, die Siedlungen der Dalits zu besuchen, und sie wollen nicht mit ihnen zusammen essen (Prabhakar, 1987: 42–46; Antony Raj, 1992: 106; Damel, 1990: 22–23).

Diskriminierung von seiten der Regierung

Die Verfassung Indiens garantiert den Dalits besondere Vorrechte: die Reservierung von Sitzen im Parlament und in den Staats-Versammlungen, Reservierung von 15 Prozent der Plätze für Beamte in der Zentral- und in den Staats-Regierungen und bei der Zulassung zu den Institutionen für höhere Bildung. Die Regierung gibt besondere Stipendien für die Studenten der Dalits, unternimmt Entwicklungsprojekte und schafft finanzielle Planungen für deren Wohlergehen. All diese Formen von Schutzmaßnahmen haben das Ziel, den Lebensstandard der seit Jahrtausenden ausgebeuteten Dalits wirtschaftlich und sozial zu heben.

Eine Anordnung des indischen Präsidenten von 1950 (die 1956 und 1990 ergänzt wurde) erklärt, daß nur solche Dalits, die sich zum Hinduismus, zur Sikh-Religion und zum Buddhismus bekennen, für die schützenden Maßnahmen der Regierung in Frage kommen. So werden also den Dalit-Christen die Rechte, Privilegien und Reservierungen verweigert, die ihren Gruppenpartnern von der Regierung gegeben werden (Webster, 1992: 129–190).

Die Gesetze Indiens schließen die Dalit-Christen von diesen schützenden Vergünstigungen aus; sie sagen, daß das Kastensystem ein Charakteristikum der sozialen Ordnung Indiens sei. So müssen die Christen nicht nur beweisen, daß das Kastensystem auch in christlichen Gemeinschaften existiert, sondern auch, daß die Dalit-Christen weiterhin unter Rechtsverweigerungen und Belastungen in ihrer neuen religiösen Umgebung leiden (Antony Raj, 1992: 100).

Dutzende von Gelehrten wie Louis Dumont, Milton Singer und B.S. Cohn haben nach einem intensiven Studium der indischen Christen nachdrücklich bestätigt, daß nicht nur die Kasten existieren, sondern daß es auch unmenschliche Kastenpraktiken unter den Christen in Indien gibt (Koilparambil, 1982: 4–11; Forrester, 1979: 103). Fuller, ein amerikanischer Soziologe, stellt bündig fest: »Christen und Hindus sind Glieder eines totalen Kastensystems, nicht zwei getrennter Systeme, die Seite an Seite existieren« (Koilparambil, 1982: 16).

Nahezu 95 Prozent der Dalit-Christen leben unter denselben sozio-ökonomischen und kulturellen Bedingungen wie ihre Hindu-Brüder. Die Bekehrung zum Christentum hat keine wesentlichen Unterschiede geschaffen, was den sozialen Rang der Dalits innerhalb der Hindugesellschaft angeht (Webster, 1992: 183). Die Armut der Dalit-Christen ist in der Tat massiv.

Nach einer Studie der Jesuiten der Provinz Madurai sind fast 80 Prozent der Dalit-Christen in Tamilnadu ohne Landbesitz, 54 Prozent leben unter Strohdächern, 67 Prozent der Dalithaushalte haben keine Elektrizität, nahezu 35 Prozent der Haushalte müssen mit

einer Garnitur von Kleidern auskommen, 25 Prozent der Haushalte haben nicht die Mittel, um zum Doktor zu gehen. Das jährliche Einkommen eines Dalit-Christen beträgt Rs. 903/- (ungefähr DM 50,-); es ist viel niedriger als der Staats-Durchschnitt von Rs. 2533/- (DM 140,-) (Antony Raj, 1992: 101). Die ökonomisch schwachen, politisch machtlosen und vernachlässigten und unterdrückten armen Leute bilden die Masse der Dalit-christlichen Gemeinschaft.

Aber die indische Regierung ist bewußt und willentlich blind für diese harten Realitäten in der elenden Situation der Dalit-Christen. Trotz der Tatsache, daß Memoranden an alle Staatspräsidenten und Ministerpräsidenten geschickt wurden, scheint es doch kein Ende der ungerechten Diskriminierungen zu geben, die den Dalit-Christen zuteil werden durch die sogenannte »säkulare« Regierung. Es gibt wohl keine andere christliche Kommunität in der Welt, die für ihren christlichen Glauben leiden muß wie die Dalit-Christen in Indien. Dies ist ein beklagenswerter Fall von sozialer Ungerechtigkeit und offensichtlicher Verletzung der grundlegenden Menschenrechte (Manickam, 1987: 24).

Wegen dieser doppelten Art von Diskriminierung – innerhalb der Kirche und von seiten der Regierung – sind in einigen Teilen des Landes Dalit-Christen aus der Kirche ausgetreten aus Protest gegen die Ungerechtigkeit in der Kirche, um Gerechtigkeit zu fordern und als ein leichter Weg, um Zugang zu den Vergünstigungen von seiten der Regierung zu bekommen (Fuller, 1991: 200). Nach dem Mitteilungsblatt »Gazette Notification« sind zwischen Juni 1981 und Februar 1983 1.243 Dalit-Katholiken zum Hinduismus zurückgekehrt; zwischen Juli 1980 und Juni 1981 waren es 1.321 Dalit-Christen (Damel, 1990: 27).

3. Was ist das Ziel der Befreiungsbewegung der Dalit-Christen in Indien?

Nach dem indischen Sozial-Institut in New Delhi sind im ganzen Land 5.000 Freiheitsgruppen und Organisationen der Dalits entstanden. Einige von diesen Bewegungen sind politisch, andere erzieherisch. Im Jahr 1985 wurde eine »Befreiungsbewegung der christlichen Dalits« gegründet, um ein nationales Forum zu schaffen. Die »Befreiungsbewegung der Dalit« von Tamilnad, die ungefähr 700 örtliche Dorfgruppen umfaßt, wurde von Professor Daniel Gnanasekeran gegründet (Reidy, 1992: 15).

Ein tamilischer Jesuit, Dr. Antony Raj, gründete 1987 eine »Befreiungsbewegung der Dalit-Christen«, um die doppelte Diskriminierung gegen die Dalit-Christen zu bekämpfen und ihnen ein Gefühl von Selbst-Würde und Selbst-Wert zu geben. Die Befreiungsbewegung der Dalit-Christen ist festverwurzelt in acht der 14 Diözesen in Tamilnadu.

Es gab viele Demonstrationen von Anhängern der Freiheitsbewegungen vor den Bischofsresidenzen, um ihre Rechte einzufordern. Die erste Demonstration dieser Art war am 20. August 1989, als die Dalit-Christen der Erzdiözese Madras die Liturgie am Gerechtigkeitssonntag (Justice Sunday) boykottierten. Das Jahr 1990 sah eine ganze Reihe

von Konfrontationen zwischen Dalit-Katholiken und der hierarchischen Kirche. Die Dalit-Katholiken in Madras und Tanjore demonstrierten vor den Residenzen ihrer Bischöfe, um ihre Rechte einzufordern. Nahezu 500 Dalits demonstrierten im Januar vor 14 Bischöfen während des jährlichen Treffens in Vellore. In März gab es eine Kundgebung vor der Provinzial-Versammlung der Jesuiten in der Provinz Madurai. Im Oktober zogen 1.500 Dalits, meist Frauen, von der Diözese Palayamkottai zu ihrem Bischof und verlangten ihre Rechte. Die Dalit-Katholiken boykottierten die Liturgie in ganz Tamilnadu am Gerechtigkeitssonntag im Oktober und wieder am 30. Dezember. Es gab Polizei-Interventionen, als am 30. Dezember 1990 750 Dalits schwarze Fahnen zeigten bei Ernennung eines Nicht-Dalit Bischofs in Trichy und als Dalit-Katholiken beim Jubiläum ihres Bischofs in Pondicherry die schwarze Fahne zeigten. 24 Jugendliche einschließlich neun Mädchen von der Diözese Palayamkottai begannen einen Hungerstreik; erst am fünften Tag kamen die kirchlichen Autoritäten an den Verhandlungstisch (Antony Raj, 1992: 106–107).

Um den Kern dieser Demonstrationen mit den Worten von Dr. Antony Raj auszudrücken: »Dieser Kampf ist zwischen der gewissenlosen Macht des kastenbeherrschten Klerus und dem machtlosen Gewissen der Dalits«. Man hat festgestellt, daß die Dalit-Katholiken, die aktiv in der Freiheitsbewegung involviert waren, belästigt und daß ihnen die Sakramente verweigert wurden (Antony Raj, 1992: 111, 107).

Die Demonstrationen der Befreiungsbewegungen der Dalit-Katholiken öffneten die Augen der hierarchischen Kirche. Aber die Reaktion der Bischöfe von Tamilnadu entsprach nicht den Erwartungen der Dalit-Katholiken. Die Versprechen und Zusicherungen der Bischöfe sind anscheinend oft nur »Schriftstücke« (Antony Raj, 1992: 105). Erzbischof George Zur, der apostolische Pronuntius in Indien, drängte in seiner Eröffnungsansprache vor den katholischen Bischöfen Indiens auf ihrer Versammlung in Pune im Januar 1992 die Bischöfe, »die Spannungen zu überwinden und die Wunden der weniger glücklichen Brüder zu heilen« (Examiner, 1992: 1).

Man ist wahrscheinlich versucht zu fragen, warum die Dalit-Demonstrationen sich am meisten in der Kirche Südindiens zeigten. Als Gründe lassen sich die folgenden anführen:

1. Mehr als 63 Prozent der Katholiken leben in vier südlichen Staaten Indiens.
2. Die Mehrheit der Christen in Nordindien gehört entweder zu einer der Stammesgemeinschaften (z.B. in Ost- oder Nord-Ost-Indien) oder zur Dalit-Gemeinschaft, die z.B. in Punjab 98 Prozent der Christen bildet und wo es praktisch keine Diskriminierung gibt (Massey, 1989: 59).
3. Die unterdrückerischen Kastenpraktiken sind anscheinend in Südindien tiefer verwurzelt als im Norden.
4. Die Kasten-Christen innerhalb der Kirchen im Süden haben bei kirchlichen Entscheidungen mehr zu sagen als die Dalit-Christen, obwohl diese meistens in der Überzahl sind.

Die Frucht des wachsenden Selbstbewußtseins der Dalits: eine Dalit-Theologie

Das wachsende Selbstbewußtsein der Dalits gab der indischen Theologie einen neuen Anstoß durch die Entwicklung einer Dalit-Theologie. Abraham Ayrookuziel ist der Meinung, daß die indische Theologie bis heute alle ihre Aufmerksamkeit den brahmanischen religiösen Überlieferungen und Denksystemen gewidmet hat, in dem Glauben, daß das indische Erbe sei, und ohne sich bewußt zu sein, daß die brahmanischen Schriften, Gesetze und religiösen Ritualpraktiken traditionell die Rolle spielten, die ungleichen Kastenstrukturen zu legitimieren (Ayrookuziel, 1993: 270; 1989: 96).

Die Mehrheit der Christen, nahezu 80 Prozent, stammen aus den Dalitgemeinschaften. Aber die indische christliche Theologie war wenig einfühlsam für deren Anliegen, Aspirationen und Hoffnungen für eine volle Menschlichkeit. Nach der Meinung von Arvind P. Nirmal, eines Dalit-Theologen, war die indische christliche Theologie eine interessante, esoterische und rein intellektuelle Gymnastik von Elite-Theologen und sie hatte nie Bezug zum christlichen Leben in Indien (Wiedenmann, 1994: 70). So versucht die aufsteigende Dalit-Theologie, die indische christliche Theologie zu befreien aus ihrer »sanskritischen« Gefangenschaft und sie zu einer Theologie des Volkes zu machen, die aus einer neuen Interpretation von Gottes befreiender Gegenwart erwächst in einer Gesellschaft, die den Dalits beständig ihre Anerkennung verweigert (Prabhakar, 1989: 44).

Es ist wohl möglich, die Wirklichkeit der Dalit-Christen zu erlösen und zu verändern, wenn die folgenden vier Maßnahmen durchgeführt werden:

1. Die Kirche in Indien sollte gewissermaßen auf Kriegsfuß stehen mit der Regierung, um sie zu zwingen, die Diskriminierung der Dalit-Christen zu überwinden. Die unermüdlichen Bemühungen der Führer der Dalit-Christen und der Katholischen Bischofskonferenz von Indien (C.B.C.I.) veranlaßten die frühere Kongreß-Regierung, vor den Wahlen von April 1996 dem Parlament ein Gesetz vorzulegen, das die Dalit-Christen unterstützte. Unglücklicherweise war dieser Versuch infolge rechtlicher Probleme erfolglos. Die gegenwärtige indische Regierung unter Premierminister Deva Gowda hat jedoch versprochen, die Diskriminierung der Dalit-Christen abzuschaffen. Es scheint aber, daß lediglich erneuter Druck der Führer der Dalit-Christen und der C.B.C.I. die gegenwärtige Regierung dazu bringen kann, ihre Versprechungen ohne weitere Verzögerungen zu erfüllen.
2. Es müssen Anstrengungen gemacht werden für eine echte Verpflichtung, daß den Dalit-Christen effektiv Teilnahme gegeben wird bei Entscheidungen in den hierarchischen Strukturen der katholischen Kirche Indiens.
3. Es müssen größere Anstrengungen gemacht werden, die Schulbildung der Dalit-Christen, besonders der Frauen, zu verbessern. Nach einem Census von 1980 können nur 10,9 Prozent der Dalitfrauen in Indien lesen und schreiben. Es ist unwahrscheinlich, daß die Schulbildung von christlichen Dalitfrauen besser ist als die der Hindu-Dalitfrauen.
4. Die Schaffung von besonderen Beschäftigungsprojekten für jugendliche Dalit-Christen.

Summary

The article explicates the emergence of the Dalit Christian Liberation Movement in India by answering the following questions: 1. Who are the Dalit Christians? 2. What sort of liberation do they long for? 3. What is the objective of the Dalit Christian Liberation Movement?

Dalits, who constitute 15 percent of the population, are the ›Out-castes‹ of the Caste hierarchy in India. In spite of having had a glorious past in South India, Dalits could inherit only poverty and exploitation within the oppressive Caste system. Dehumanizing caste practices and selfless services of missionaries in late 19th and early 20th century contributed to dalit conversions in large numbers. Consequently, the majority of Christians are of dalit origin.

Dalit Christians are twice discriminated: within the Church and by the Government. The first sort of discrimination is discussed under three categories: a. the absence of Dalits in responsible positions in the hierarchical structure of the Catholic Church, b. deprivation of socio-economic benefits, c. violation of human dignity within the Christian community. Though dalit Christians live under the same socio-economic and cultural conditions as dalit Hindus, the Government denies them the ›protective benefits‹ which are granted to dalit Hindus. This is the second sort of discrimination. These double discriminations have led to ›Dalit Exodus‹ in some parts of the country.

The longing for liberation from these discriminations caused the emergence of the Dalit Christian Liberation Movement. Emerging Dalit theology is the fruit of this growing Dalit consciousness. The article proposes certain measures to improve the Dalit Christian reality in India.

Bibliographie

- ANTONY RAJ, D., 1992: »The Dalit Christian Reality in Tamilnadu«, in: *Jeevadhara*, Vol. 22, No. 128, 95–111.
- ARULDOSS, S., 1991: »Commitment to Dalit Christians: A Moral Obligation« (Tamil), in: ARUL KRAMMATHAR (eds.), *Dalit Vidiyaluku – Makkal Parvaiyil Eraiyeal*, Madurai, 1–20.
- AYROOKUZHIEL, A., 1989: »Dalit Theology: A Movement of Counter Culture«, in: PRABHAKAR, M.E. (ed.), *Towards a Dalit Theology*, Delhi, 83–103.
- AYROOKUZHIEL, A., 1990, »Towards a Creation of Counter Culture: Problems and Possibilities«, in: XAVIER IRUDAYARAJ (ed.), *Emerging Dalit Theology*, 64–70.
- AYROOKUZHIEL, A., 1993, »Christian Dalits in Revolt«, in: *Jeevadahra*, Vol. 23, No. 136, 267–273.
- AZARIAH, M., 1989, »The Church's Healing Ministry to Dalits«, in: PRABHAKAR, M.E. (ed.), *Towards a Dalit Theology*, Delhi, 113–121.

- BERREMAN, G.D., 1991, »The Brahmanical View of Caste«, in: GUPTA, D. (ed.), *Social Stratification*, Delhi, 84–92.
- BOUGLÉ, C., 1991, »The Essence and Reality of the Caste System«, in: GUPTA, D. (ed.), *Social Stratification*, Delhi, 64–73.
- CASIR, G., 1993, »Archbishop's Message for Lent«, Archdiocese of Madras-Mylapor, Feb, 24.
- CHAUDARI, N.C., 1983, *The Continent of Circe*, Bombay.
- DAMEL, P., 1990, »Dalit Christian Experiences«, in: XAVIER IRUDAYARAJ (ed.), *Emerging Dalit Theology*, 18–54.
- The Examiner, 1992, »Editorial«, Vol. 143, No. 3.
- FORRESTER, D.B., 1979, *Caste and Christianity: Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Prot. Missions in India*, London.
- FULLER, C.J., 1991, »Kerala Christians and the Caste System«, in: GUPTA, D. (ed.), *Social Stratification*, Delhi, 57–63.
- GHURYE, G.S., 1991, »Features of the Caste System«, in: GUPTA, D. (ed.), *Social Stratification*, Delhi, 64–73.
- JAPHET, S., 1987, »Christian Dalits: A Sociological Study on the Problem of Gaining a New Identity«, in: *Religion and Society*, Vol. 34, No. 3, 59–87.
- JOHN, S., 1987, »Christian Dalits in Kerala«, in: *Religion and Society*, Vol. 34, No. 3, 26–30.
- KOILPARAMPIL, G., 1982, *Caste in the Catholic Community in Kerala*, Cochin.
- MANICKAM, S., 1987, »Origin and History of the Christian Dalits in Kerala and Tamilnadu«, in: *Religion and Society*, Vol. 34, No. 3, 9–25.
- MASSEY, J., 1989, »Ingredients for a Dalit Theology«, in: PRABHAKAR, M.E. (ed.), *Towards a Dalit Theology*, Delhi, 57–63.
- PRABHAKAR, M.E., 1987, »Caste in Andhra Churches – A Case Study of Guntur District«, in: *Religion and Society*, Vol. 34, No. 3, 31–51.
- PRABHAKAR, M.E., 1989, »The Search for a Dalit Theology«, in: PRABHAKAR, M.E. (ed.), *Towards a Dalit Theology*, Delhi, 35–47.
- REIDY, M., 1992, »India's Dalits Solidarity«, in: *One World*, May, 13–16.
- SOARES-PRABHU, G., 1992, »The Table Fellowship of Jesus – Its significance for Dalit Christians in India Today«, in: *Jeevadharma*, Vol. 32, No. 128, 140–159.
- THATTUMKAL, J., 1983, *Caste and the Catholic Church in India*, Roma.
- WEBSTER, J.C.B., 1992, *The Dalit Christians – A History*, Delhi.
- WIEDENMANN, L., 1994, »Indien«, in: *Katholische Missionen*, 2, 67–70.

MYTHOS IN BEWEGUNG. DIE GROSSE GÖTTIN IN SYMBOLSYSTEM, KULTUS UND ALLTAG

von Annette Wilke

Der Lobpreis »Sei begrüßt, Du Untergang der Dämonen ... Sei begrüßt, Siegerin über unsere Feinde« würde der indischen Göttin Durgā, deren Mythos ich vorstellen werde, gut anstehen. Dämonenzerstamperin wird Durgā genannt aufgrund ihres siegreichen Kampfes gegen den Büffeldämonen Mahiṣa. Göttin der Könige ist sie und Göttin des Dorfes, Göttin der hohen und der niederen Stände, Göttin der Männer und der Frauen; verehrt von allen als Zerstörerin unheilvoller Mächte. Nicht der Durgā aber gilt der Lobpreis. Er findet sich im christlich-orthodoxen *Akathistos*-Hymnos und richtet sich an die heilige Jungfrau Maria.¹ In der Mariologie ist dieser Strang der Marienverehrung ungewöhnlich, gilt die jungfräuliche Gottesmutter doch als personifizierte Sanftmut. Zur Durgā hingegen gehört es wesentlich, daß sie nicht nur *saumya*, gütig, mild, sanft, huldvoll, ja *saumyatara*, überaus gütig, ist, sondern auch *ghora*, furchterregend, gewalttätig und schrecklich.² Durgā ist multivalent: kriegerisch und mütterlich, keusch und erotisch, blutdürstig und vegetarisch, transzendent und erdhaft präsent. Maria ist – zum mindesten nach der offiziellen Theologie – nur Gnadenmittlerin und Fürbitterin, Durgā hingegen kann als höchste Gottheit verehrt werden. Die früheste Sanskrit-Version ihres Mythos, die wir im *Devīmāhātmya*, einem Teil des *Mārkaṇḍeyapurāṇa* (Kap. 81–93) im 6. Jh. n. Chr. entstanden, finden, preist sie als absolute Macht, eine Neuheit im bisher von männlichen Gottheiten beherrschten Überlieferungsgut:³ »O Göttin, Zerstörerin des Leidens, sei gnädig, sei gnädig, O Weltenmutter (*mātar jagataḥ 'khalasya*). Sei gnädig, O Herrin des Universums, schütze das Universum, Du Herrin, Göttin des Beweglichen und Unbeweglichen. Du allein bist

¹ Die Seligpreisung der Gottesmutter. Hymnos Akathistos. Das älteste Marienlob der Christenheit, A. GUILLET (Hg.), Stein am Rhein 1977, 9, 15; vgl. auch ebd. 5, 7, 8. Die griechische Urfassung des Hymnos – ein Lobpreis Christi und der Gottesgebälerin – geht vermutlich ins 6. Jh. zurück und hat vor allem in der russischen Orthodoxie zu vielen Übersetzungen und Nachdichtungen angeregt. Zur Bedeutung des Hymnos stellt H. GOLTZ, *Akathistos. Hymnen der Ostkirche*, Leipzig 1988, 217, fest: »Das heutige gottesdienstliche Leben der Orthodoxie ist ohne Akathistos-Hymnos kaum vorstellbar«.

² *Devīmāhātmya* 1.80–81, 81, zitiert nach einer der gängigen, für den Ritualgebrauch bestimmten Ausgaben: [*Devīmāhātmya*] *Śrīdurgāsaptaśatī* mit Hindi-Übersetzung, hrsg. von Śrīrāmanārāyaṇadatta Śāstrī »Rāma«, Gorakhpur (undatiert): Gitapress (im folgenden abgekürzt mit DM). Für eine englische Übersetzung und die Kapitel- und Versnummerierung des Textes im *Mārkaṇḍeyapurāṇa* (hier: 81.61f.) vgl. F.E. PARGITER (ed.), *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, Delhi 1995, 465–523 (im folgenden abgekürzt mit PARGITER).

³ Eine der wenigen Ausnahmen ist das vedische *Vāgāmbhrī Sūkta* (*Rgveda* 10.125), eine Hymne an die als Göttin personifizierte Sprache.

die Stütze der Welt, denn Du bist anwesend in Form der Erde. In Form des Wassers erfüllst Du die ganze Welt, Du [Kriegerin] von unverletzbarer Manneskraft (*vīrya*). ... Im Herzen aller Menschen weilst Du in Form der Vernunft (*buddhi*). Den Himmel gewährst Du und [auch] die letzte Befreiung. O Göttin (*Devī Nārāyaṇī*), sei begrüßt.«⁴

So grundsätzlich verschieden aus christlicher Perspektive die Symbolfiguren Durgā und Maria erscheinen, so wenig verschieden sind sie aus hinduistischer Perspektive. *Māriyamman*, eine Pockengöttin Tamilnads beispielsweise, gilt nicht nur als Manifestation der Durgā, sondern wird auch mit Maria identifiziert. Marienkirchen werden von indischen Christen wie auch von Hindus gerne aufgesucht. Dasselbe Phänomen können wir seit einigen Jahren in der Schweiz beobachten, wo Asylanten und Asylantinnen aus Sri Lanka die heilige Jungfrau als Göttin – ja als höchste Gottheit – verehren, wie ich noch näher belegen werde. Wir müssen darin mehr als einen unreflektierten Synkretismus sehen. Und wenn *Māriyamman* als Mary-Amman, Mother (*amman*) Mary gelesen wird, ist dies nicht nur ein oberflächliches Spiel mit Namen. Es liegt vielmehr in der Logik eines anderen Gottesbildes; ein Gottesbild, das flüssig ist, das Gegensätze wie Güte und Gewalt umgreift und letztlich in einer radikalen Auffassung von Transzendenz und Immanenz wurzelt, die keine Dimension der Wirklichkeit ausklammert. Die Verehrungspraxis erst gibt der höchsten Wirklichkeit, die inkommensurabel und gestaltlos ist, eine Form. Je nach historischer Situation, je nach Verehrergruppe, je nach subjektivem Bezug können Art und Weise der Verehrung wie auch höchste Gottheit verschieden sein. Immer aber ist die Orthopraxis dafür ausschlaggebend, was eine Gottheit ist; deshalb ist die Spitze des hinduistischen Pantheons beweglich, deshalb kann jede Lokalgöttin – und sei ihr Territorium noch so klein – oder jede untergeordnete Göttin – und sei ihre Funktion noch so beschränkt – als absolute Macht verehrt werden und die panhinduistischen Hochgottheiten in den Schatten stellen, und deshalb kann auch Maria als Göttin verehrt werden. Schwerlich kann von *der* großen Göttin des Hinduismus im Singular gesprochen werden, wenn wir darunter eine eindeutig identifizierbare Persönlichkeit mit festumgrenzten Charakteristika und einem bestimmten Namen verstehen. Welch zentrale Kategorie die Göttin im indischen Bewußtsein ist, haben eine Reihe neuer Studien zu regionalen indischen Göttinnenkulten gezeigt, doch ebenso, wie vorsichtig mit einer Verallgemeinerung wie »die Göttin« umgegangen werden muß.⁵ Bei aller Verschiedenheit eignen den Göttinnen aber zwei Charakteristika, die den Singular rechtfertigen: alle werden als Macht, Energie, *śakti*, verstanden, und alle werden als »Mutter« angerufen.

Ich möchte die Multivalenz und Flüssigkeit des indischen Gottesbildes, den starken Praxisbezug und die zentrale Kategorie »Mutter« am Beispiel der Durgā und ihres Mythos veranschaulichen und hierauf nochmals auf die Marienverehrung zurückkommen. Auf

⁴ DM 11.3, 4, 8, 160f. (wie Anm. 2; PARGITER 91.2, 3, 7) : *devi prapannārtihare prasīda prasīda mātara jagato 'khalasya / prasīda viśveśvari pāhi viśvaṃ tvam īśvari devicārācarasya // ādhārabhūtā jagatas tvam ekā mahisvarūpeṇa yataḥ sthitiāsi / apāṃ svarūpasthitayā tvayaitadāpyāyate kṛtsnam alaṅghyavīrye // ... sarvasya buddhirūpeṇa janasya hr̥di saṁsthite / svargāpavargade devī nārāyaṇī namo 'stu te //*

⁵ Zu den ersten und wichtigsten gehören die von M. BIAURDEAU herausgegebenen Aufsätze: *Autour de la Déesse Hindoue* (Collection Puruṣārtha 5), Paris 1981.

Durgā trifft die Bezeichnung »große Göttin« spezifischerweise zu, ist doch das *Devīmāhātmya* der erste Sanskrittext, der einer Göttin Universalität zuschreibt, und enthält doch der Durgā-Mythos alle Elemente des späteren Śāktismus⁶ in nuce. Der Durgā-Mythos ist Paradigma für die religionshistorisch bedeutsamen Prozesse der Sanskritisierung von Volkskulten und der Parochialisierung, d.h. der Vergemeinschaftlichung und Regionalisierung der Hochtradition. Daß der Mythos mehr als ein Text zwischen zwei Buchdeckeln ist, kann alljährlich während eines der populärsten Jahresfeste Indiens miterlebt werden; Navarātrī, »die neun Nächte«, auch Durgāpūjā, »die Verehrung der Göttin Durgā«, genannt. Das Fest findet in der hellen (*śukla*) Hälfte des Monats *aśvin* (September/Oktober) statt und dauert traditionellerweise zehn Tage.⁷ Es wird regional sehr unterschiedlich gefeiert, aber einer der verbreitetsten Züge ist, daß das *Devīmāhātmya* in Szene gesetzt oder zumindest rezitiert wird.⁸ Die Dramatisierung kann ganz konkret in Form von Büffelopfern stattfinden, aber auch unblutiger, nämlich in der Verehrung einer für das Fest hergestellten Ikone der büffeldämonentötenden Göttin. Letzteres habe ich während meiner Forschungsaufenthalte in Benares in den Jahren 1991, 92, 94 und 95 miterlebt. In diesem Aufsatz möchte ich jenen Aspekt des Mythos vorstellen, den ich religionswissenschaftlich für den relevantesten halte: den der Bewegung.

Mythen als Libretti von Riten, die Rezitation von Urzeitgeschichten, deren Dramatisierung in jahreszyklischen Festen kennen wir aus vielen Kulturen, etwa dem alten Orient und den Religionen Griechenlands.⁹ Navarātra ist eine hinduistische, noch heute lebendige Version solcher Jahresfeste. Mit »Mythos in Bewegung« meine ich aber mehr als die jährliche rituelle In-Szene-Setzung. Nicht nur ist der Mythos in Bewegung, weil er dramatisiert dargestellt wird, nicht nur ist Durgā in Bewegung, weil sie während Navarātra auf die Erde steigt, sondern auch, weil sich Mythos und Göttinnenbild selbst wandeln. Alles ist in Bewegung: der Mythos, die Göttin, die Kampfszene, der Dämon. Der Grund des Wandels ist diachron und synchron; einerseits bedingt durch historisch-politische

⁶ Der Śāktismus, eine metaphysische und rituelle Tradition, die das Absolute weiblich faßt, hat sich vermutlich erst seit dem 12. Jh. n. Chr. voll entwickelt und wurde ab dem 16. Jh. außerordentlich prominent.

⁷ Navarātrī oder Navarātra wird nicht nur im Herbst (*aśvin*), sondern auch im Frühling (*cāitra*) gefeiert. Das herbstliche Fest ist weit populärer, besonders in Nordindien, wo das Frühlings-Navarātra nur von wenigen begangen wird. Die übliche Festdauer wird in einigen Regionen Indiens, z.B. in Orissa, Teilen Tamilnadus und Madhya Pradesh, auf 13–17 Tage ausgedehnt (vgl. M. BIARDEAU, »L'arbre śamī et le buffle sacrificiel«; in: M. BIARDEAU, *Autour de la Déesse Hindoue* (Collection Puruṣārtha 5), 215–243; C.A. BRECKENRIDGE, »From Protector to Litigant – Changing Relations Between Hindu Temples and the Rājā of Ramnad«, in: B. STEIN (ed.), *South Indian Temples. An Analytical Reconsideration*, New Delhi 1978, 75–106; C. MALLEBREIN, »Danteśvarī, the Family Goddess (Kulśvāminī) of the Rājās of Bastar, and the Daśaharā-Festival of Jagdalpur«, in: A. MICHAELS / C. VOGELSANGER / A. WILKE, *Wild Goddesses in India and Nepal. Proceedings of an International Symposium, Berne and Zurich, November 1994* (Studia Religiosa Helvetica 2), Bern 1996, 483–511).

⁸ Wie in allen Bereichen des Hinduismus gibt es auch hierzu Ausnahmen. In Tamilnadu beispielsweise spielt der Durgā-Mahiṣasura-Mythos eine geringe Rolle. Diesen Hinweis, wie auch andere Informationen zu südindischen Gestaltungsweisen des Festes, verdanke ich persönlichen Gesprächen mit der Indologin E. Masilamani-Meyer. Der Durgā-Mythos kann beispielsweise nur eines mehrerer mythischer Elemente sein (vgl. auch B. BECK, »The Goddess and the Demon. A local South Indian festival and its wider context«, in: BIARDEAU (wie Anm. 5), 83–136).

⁹ Vgl. etwa K. KERENYI, »Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion«, in: *Eranos Jahrbuch XIX: Mensch und Ritus*, Zürich 1951, 13–39.

Veränderungen, andererseits durch Verehrungspraktiken und Mythosverständnis. Das indische Mythosverständnis ist am besten greifbar im indigenen Terminus *purāṇa*, wörtlich »das Alte, das von alters her Kommende«, aber etymologisiert als »das von alters her Kommende immer Neue« (*purāpi navam bhavati purāṇam*). Zu verstehen ist dies nicht nur im eliadischen Sinne der rituellen zyklischen Erneuerung eines mythischen Urzeitgeschehens, sondern als Fortschreiben des Geschehens in neuen Geschichten und als Hineinragen dieses Geschehens in die Alltagswirklichkeit. Die empirische Realität wird nicht als Gegensatz zum Mythos aufgefaßt, sondern als Kontinuum. Auch hier also fließende Grenzen.

Das Durchspielen eines Themas in unendlichen Variationen würde ich als ein kulturelles Muster des Hinduismus bezeichnen, das auf der Überzeugung basiert, daß sich das namen- und gestaltlose Numinose auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen manifestiert. Hinsichtlich der Göttinnen ist Macht, *śakti*, die vorherrschende Kategorie. Im Gegensatz zum Christentum gibt es kein Lehramt, das eine bestimmte Deutungsvariante zur allgemeinen Norm erhebt, aber es gibt Traditionsstränge und Motive, die sich durchsetzen, z.B. das der göttlichen Kriegerin und der Mutter. Die Multivalenz der Ebenen und der Deutungsvarianten machen Bewegungen und Transmutationen, Umwandlungen und Inversionen, Gleichsetzungen und Identifizierungen wie die folgenden möglich:

1. Der Durgā-Mythos und seine Wandlungen
2. Wandlungen der Durgā und die Inszenierung des Mythos im Ritus
3. Wandlungen der Kampfszene und des Dämonen
4. Maria, die göttliche Mutter

1. Der Durgā-Mythos und seine Wandlungen

Den Durgā-Mythos gibt es in vielen unterschiedlichen Versionen in Sanskrit und in Volkssprachen, panhinduistisch und lokalkoloriert. Prototyp ist das *Devīmāhātmya*. Die Ursprünge der büffeldämonentötenden Durgā gehen vermutlich auf die autochthonen Dorfgöttinnen zurück,¹⁰ denen heute noch, nicht nur zur Navarātra-Zeit, Büffelopfer dargebracht werden, um das Wohl des Dorfes zu fördern. Darstellungen einer büffeltötenden Göttin finden wir in der Ikonographie schon seit Anfang unserer Zeitrechnung.¹¹ Ihren Aufstieg zur universalen Gottheit aber verdankt Durgā der Aufnahme in die Sanskrittradition. Mit dem *Devīmāhātmya*, in welchem sie als höchstes Wesen erscheint, trat sie einen Siegeszug an, nicht zuletzt deshalb, weil sie als siegreiche Gottheit par excellence Schutzgottheit der Krieger war und reiche Patronage der Könige erfuhr. Der Durgā-

¹⁰ Nach D. SHULMAN, *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Śaiva Tradition*, Princeton 1980, 186, besteht daran kein Zweifel.

¹¹ Vgl. H. VON STIETENCRON, »Die Göttin Durgā Mahisāsura-mardini. Mythos, Darstellung und geschichtliche Rolle bei der Hinduisierung Indiens«, in: *Visible Religion. Annual for the Religious Iconography, II: Representation of Gods*, Leiden 1983: 128, 140, n. 12; K. ERNDL, *Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol*, New York 1993, 168, n. 18.

Mythos ist Paradebeispiel für den Prozeß der Sanskritisierung indigener Göttinnenkulte, nicht nur hinsichtlich seiner Entstehung, sondern auch hinsichtlich seiner Wirkungsgeschichte.

Im *Devīmāhātmya* werden drei Episoden von Dämonenkampf berichtet. Die populärste und ikonographisch und rituell wichtigste ist die mittlere: der Kampf Durgās mit dem Büffeldämonen Mahiṣa (*Mārkaṇḍeyapurāṇa*, Kap. 82–84):

Mahiṣa hat die göttliche Herrschaft usurpiert und die kosmische Ordnung ins Chaos gestürzt. Die Götter entflammen in Zorn. Der Zorn, eine Masse strahlender Glorie (*tejas*), verdichtet sich zu einer berückend schönen Frauengestalt. Die große Göttin entsteht also aus der gesammelten Energie der Götter und erhält darauf von jedem der Götter dessen Waffe.¹² Nachdem das Dämonenheer niedergemacht ist, entbrennt ein schrecklicher Kampf mit Mahiṣa, bei welchem dieser ständig seine Gestalt wechselt, sobald ihn eine Waffe der Göttin trifft. Schließlich gelingt es ihr, den Dämonen niederzupressen und ihren Speer in seinen Leib zu stoßen. Als nun Mahiṣa zur Hälfte aus seinem eigenen Maul herauskommt, schlägt sie ihm den Kopf ab. Sie wird darauf in einer langen Hymne von der Götterschar besungen als die Macht der Schöpfung und der Zerstörung, als transzendente Wirklichkeit, als höchste Erkenntnis. Erst in dieser Preishymne fällt der Name Durgā: »... Du bist Durgā; das Boot zur Überquerung des schweren Ozean des Daseins¹³ ... Du, O Durgā, nimmst aller Lebewesen Furcht, wenn immer sie Deiner gedenken¹⁴ ... Du zerstörst Armut, Schmerz und Angst (*dāridrya-duḥkha-bhaya-hāriṇi*)¹⁵ ...«. Erfreut durch die Hymne gewährt Durgā den Göttern einen Wunsch, worauf diese bitten, daß Durgā immer erscheinen möge, wenn sie in Not angerufen werde und daß, wer immer sie preise, gesegnet sein solle mit Reichtum, Ehefrau, Erfolg und Macht.

Die Göttin wird – wie wir das auch von anderen Hochgottheiten kennen¹⁶ – nach dem Modell des Herrschers porträtiert¹⁷ und gleichzeitig überhöht, gilt sie doch als höchste

¹² Von Śiva den Dreizack, von Kṛṣṇa (Viṣṇu) den Diskus, von Varuṇa Muschelhorn und Schlinge, von Agni den Speiß, von Marut Pfeil und Bogen, von Indra den Donnerkeil (*vajra*) und eine laut klingende Glocke, von Yama den Richterstab, Schwert und Schild, von Viśvakarman das Schlachtbeil, andere Waffen und einen Panzer.

¹³ DM 4.11, 100 (wie Anm. 2; PARGITER 84.10): *durgāsi durgabhavasāgaranaurasaṅgā*.

¹⁴ DM 4.17, 102 (PARGITER 84.16): *durge smṛtā harasi bhītim aśeṣajantoḥ*.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ B. GLADIGOW, in: H. CANKIĆ / B. GLADIGOW / K.-H. KOHL (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 3, 1993, 33, bemerkt dazu: »Götter sind auf der Ebene komplexer Kulturen als handelnde Personen vorgestellt; ihrem Handeln wird eine gewisse Entscheidungsfreiheit und ein »subjektiv vermeinter Sinn« zugeschrieben. Dieses Konzept des »großen« persönlichen Gottes orientiert sich augenscheinlich an einem neuen Begriff von Subjektivität in der Person des Herrschers, perfektioniert und überhöht diesen freilich in der Sequenz theologischer Reflexion.«

¹⁷ Ihr Reittier, der Löwe, verweist nicht nur auf ihre Herkunft aus der Volkstradition, sondern vermutlich auch auf ihre königliche Herkunft (vgl. ERNDL (wie Anm. 11), 25 und STIETENCROON (wie Anm. 11), 128). Die Göttinnen der Wildnis wurden in alter Zeit auch theriomorph, also als Tier verehrt, oft als Tigerin. Der Tiger, häufiger der Löwe, wurde später zum Reittier (*vāhana*) der Durgā (vgl. R. JANSEN, *Die Bhavani von Tuljapur. Religionsgeschichtliche Studie des Kultes einer Göttin der indischen Volksreligion*, Stuttgart 1993, 61f.; zur Ersetzung des Tigers durch den Löwen ebd. Anm. 107). In den ältesten ikonographischen Darstellungen ringt die Göttin noch barhändig mit einem Büffel, und der Löwe fehlt. Nach dem 4. Jh. n. Chr. dann gibt es Darstellungen, die sie stehend auf einem aus zwei Löwen gebildeten Löwenthrone abbilden. Der Löwenthrone gehört zu den Paraphernalia der Könige. Daß die Göttin eine

Herrscherin. Die Beschreibung ihrer Entstehung aus der gesammelten Energie der Götter ist beinahe identisch mit der Beschreibung der Geburt eines Königs in den Gesetzen des Manu (*Mānavadharmaśāstra* 7.1–11). Die Funktion von Göttin und König ist strukturell dieselbe: Beide sind verantwortlich für Schutz, Wohlstand und Fruchtbarkeit. Hinter der Favorisierung ihres Kultes durch die Könige standen handfeste politische und materielle Interessen. Die Förderung von Volkskulten war ein ideales Mittel, den Herrschaftsbereich eines Königs auszuweiten.

Nicht nur werden die Volksgöttinnen bei diesem Prozeß der Durgā angeglichen, auch der Durgā-Mythos verändert sich, indem er von den Lokalkulten aufgenommen und regionalisiert wird. Während die Lokalgöttinnen an Status gewinnen, indem sie an den großen Strom der brahmanischen Hochtradition angeschlossen werden, wird Durgā erd- und menschengebundener. Ein Beispiel dazu ist die Göttin Tuljā von Tuljapur, Maharashtra. Verehrt wurde sie vermutlich schon in prähistorischer Zeit als eine Göttin der Jagd und der Wildnis. Ab dem frühen 13. Jh. n. Chr. wurde sie Clangöttin (*pāṭil*) und Familiengöttin (*kulasvāminī*) der Könige.¹⁸ Im 17. Jh. wird ihre Verbindung zum Königtum besonders prominent. Vom Fürsten Śivājī wird berichtet, Tuljā sei ihm erschienen, habe ihm ein Schwert überreicht und mit folgenden Worten zum Kampf gegen die muslimischen Besetzer aufgefordert: »Nachdem ich den Khan in die Irre geführt habe, bringe ich ihn wie einen Mahiṣa (*mhaiṣā*) zu dir. Dann sollst du ihn mit furchtlosem Geist töten, [ihm] den Kopf abschneiden und [diesen] vor mich legen.«¹⁹

Die Legende bedient sich des mythologischen Modells: Die Muslime sind die Dämonen und Aphjul Khan ist der Dämonenfürst Mahiṣa. In der Tat ermordete Śivājī den Khan und etablierte 1674 in einer Krönungszeremonie seine Souveränität. Als sich nach dem 17. Jh. durch die vernichtende Niederlage bei Panipat die politische Situation verschlechterte, verlagerte sich die Bedeutung der Göttin Tuljā vom politischen Bereich auf den Bereich der Familie.²⁰ Insbesondere wurde sie Beschützerin der Frauen, und hier nun ist der Sitz im Leben ihres Lokapurāṇas, des *Turajāmāhātmya*, das mit den Worten eingeführt wird, es handle sich um das »allerbeste *Devīmāhātmya*«²¹, obgleich es ganz anders beginnt:

Die Brahmanenfrau Anubhūti zog sich nach dem Tod ihres Gatten in die Wildnis zur Askese zurück. Durch die gesammelten Kräfte aus frommer Übung und Yoga erlangte sie Selbsterkenntnis und die Schau ihres Gatten im eigenen Herzen.²² Da erblickte Kukura, ein Dämonenfürst, auf der Jagd die regungslos versunkene Schöne und entbrannte in Begierde. Als sie auf seine Schmeichelreden nicht reagierte, drückte er ihre Brüste. So bedrängt, wendet sich Anubhūti in ihrem Geist an die große Göttin, die Śakti. Da erscheint Tuljā bis

besondere Affinität zum Kriegerstand hat, ist ein alter Gedanke, den G. DUMEZIL, *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968, 103–124, bereits für das *Mahābhārata* (zwischen 400 v. Chr. und 400 n. Chr.) nachweist.

¹⁸ Vgl. JANSEN (wie Anm. 17), 91ff.

¹⁹ Ebd. 119.

²⁰ Ebd. 256.

²¹ Vgl. auch zum folgenden ebd. 196 ff.

²² JANSENS Übersetzung (ebd. 198) lautet: »Mit dem Auge des Wissens sah sie den unter der Schädeldecke verweilenden Ātman, [und] durch das Einswerden [mit diesem] sah sie ihren Gatten im eigenen Herzen.«

auf die Zähne bewaffnet. Anubhūti bittet um die Tötung des lüsternen Kukura. Ein Kampf entbrennt, der dem Durgā-Mythos bis ins Detail nachgestaltet ist. Darauf gewährt Tuljā der Anubhūti einen Wunsch. Diese erbittet nichts anderes, als die fortwährende Verehrung der Göttin, auch in kommenden Leben.

Dieser lokale Mythos identifiziert also die Göttin Tuljā mit der Göttin Durgā, indem er Motive aus dem *Devīmāhātmya* übernimmt; die kriegerische Göttin und den Kampf, aber auch den dämonischen Lüstling – ein Topos der dritten Episode des *Devīmāhātmya*. In anderen Versionen ist Mahiṣa selbst begehrlicher Verehrer.²³ Trotz dieser übereinstimmenden Elemente hat der lokale Mythos eine andere Färbung. Es ist kein kosmisches Geschehen, in das die Göttin eingreift, sondern ein sehr menschliches. Nicht die männlichen Götter sind bedroht, sondern eine einfache Frau. Die Frau wünscht sich nicht Reichtum und Macht, sondern ständige Verehrung der Göttin.

Reale Gewalt von Männern oder angeheirateten Verwandten gegenüber Frauen ist keine Seltenheit. Ein aktuelles Beispiel ist Phoolan Devī, die kürzlich wieder in den Zeitungen war, weil sie sich für Wahlen aufstellen ließ. Berühmt geworden ist sie aber als Banditenkönigin und grausame Rächerin an ihren Vergewaltigern.²⁴ Vielen gilt sie als Inkarnation der Durgā. Wie im Falle des Fürsten Sivājī hat sich bei Phoolan der Mythos in die Realität umgesetzt. In Aphjul Khan äußert sich Mahiṣa neu, in Phoolan Durgā.

Die Verschränkung von Mythos und Wirklichkeit ist also wechselseitig; raum-zeitliche Veränderungen gestalten den Mythos um, und umgekehrt werden historische Situationen wie auch Begebenheiten des Alltags mythisch gedeutet.

2. Die Wandlungen der Göttin und die Inszenierungen des Mythos im Ritus

Die Durgā des Mahiṣa-Mythos ist autonom. Sie ist Jungfrau, unverheiratet, kinderlos. Sie ist kämpferisch. Nach außen wirkend übernimmt sie die übliche traditionelle Männerrolle. In einer Version des Mythos sagt sie zum männlichen Dämonen, daß sie der wahre Mann sei. Gleichzeitig wird sie porträtiert als hocherotische, anziehende Frau. Im Grunde ist sie ein androgynes Wesen, das Gegensätze wie männlich und weiblich, zerstörerisch und sanft umfaßt. Im blutrünstigen Kampfteil wird sie abwechselungsweise Caṇḍikā, »die Gewalttätige«, und Ambikā, »Mutter«, genannt.²⁵ Mütterlich ist sie vorerst nur im übertragenen Sinne: Wie eine Mutter beschützt sie die Götter.

²³ Vgl. *Vāmanapurāṇa* (Kap. 19–21), *Varāhapurāṇa* (Kap. 89, 91–94) und die lokalen südindischen Versionen bei SHULMAN (wie Anm. 10).

²⁴ Sie soll in Selbstjustiz 22 Mitglieder der Thakurs (Kaste der Grundbesitzer) ermordet und damit sowohl ihre Schändung als auch die Ermordung ihres Geliebten und Beschützers gerächt haben (vgl. M. SEN, *India's Bandit Queen. The True Story of Phoolan Devi*, London 1991).

²⁵ Auch auf Tuljā werden im *Turajāmāhātmya* diese beiden zentralen Epitheta der Durgā in der Kampfszene des *Devīmāhātmya* übertragen. Kein Zufall wohl, denn auch die Göttinnen der Wildnis wurden oft mit »Ambā« oder »Ammā«, »Mutter«, angerufen. Von einem Vater war zunächst nie die Rede: »No father seemed necessary to the society in which they originated.« (Kosambi, zitiert bei JANSEN (wie Anm. 17), 64).

Spätere Versionen des Mythos machen ihre Eigenständigkeit vollständig: nicht mehr ist sie aus der Energie der Götter geboren, sondern unerschaffen und anfangslos.²⁶ Aber auch eine entgegengesetzte Wandlung macht sie durch. Sie wird nämlich mit Śiva verheiratet, d.h. mit Pārvaṭī, Śivas mythischer Gattin, identifiziert. Und sie wird Mutter im wörtlichen Sinne. Pārvaṭī ist im Mythos Śiva untergeordnet; im Kultus kommt nicht ihr, sondern Śiva die primäre Verehrung zu.²⁷

Nordindische Navarātra-Feiern setzen in der Regel die Identifikation der Durgā mit Pārvaṭī voraus. In südindischen Feiern bleibt Durgā Jungfrau und ist eine gefährliche, mordende Braut. In beiden Fällen aber wird sie zugleich als höchste Macht verehrt. Das Fest wird in vielen unterschiedlichen Formen gefeiert: als königliches, dörfliches und häusliches Fest; als Fest der Fruchtbarkeit, der Erneuerung, des antizipierten Sieges über unheilvolle Mächte. In ländlichen Gebieten werden Büffel- und andere Tieropfer dargebracht. Selbstverstümmelungen und vor allem Besessenheitsphänomene sind nicht selten. Überall aber wird das Fest von allen Bevölkerungsschichten gefeiert und integriert die sozialen und ethnischen Gruppen einer Lokalität. Meine Auswahl im folgenden ist sehr beschränkt. Sie bezieht sich auf Benares, doch nicht auf das traditionelle Benares-Navarātra, in welchem an den neun Tagen neun Tempel besucht werden,²⁸ sondern auf die bengalische Form der Feier. In Benares leben viele bengalische Familien, und ihre Gestaltung des Festes ist heute populärer als die Benares-eigene Form. Zudem hat die Durgāpūjā als pan-indisches königliches Fest auch in Benares Spuren hinterlassen.

Die bengalische Form folgt den Ritualanleitungen der Rahmenerzählung des Mythos. Danach ist eine Ikone der Göttin aus Ton zu fertigen, welcher Opfergaben dargebracht werden. Die mythischen drei Jahre Verehrung werden auf die drei letzten Tage des Festes verdichtet (siebter, achter und neunter Tag). Die Tonbilder werden schon Monate zuvor von Quartiersvereinen, Handwerkszünften und anderen Gruppierungen bei der Töpferka-

²⁶ Vgl. STIETENCROON (wie Anm. 11), 122. Nach Stietencroon hat sich der Śāktismus, z.B. im *Kalikāpurāṇa*, immer unabhängiger vom Viṣṇuismus und Śivaismus artikuliert. Allerdings findet sich die Vorstellung der gesammelten Energie auch noch in ausgesprochenen Śāktawerken wie dem *Devībhāgavatapurāṇa* und dem *Lalitāmāhātmya*.

²⁷ Indem Lokalgöttinnen nun faktisch mit Pārvaṭī und nominell mit Durgā identifiziert wurden, mußten sie Śiva die kultische Verehrung abtreten. Wenige nur sträubten sich. Eine Zwischenlösung ist das Beispiel Tuljās. Zwar gilt auch sie als Frau Śivas, aber nur nominell, insofern Śiva in ihren Tempel und Kult Einzug hielt, sich aber mit einer marginalen Existenz zufrieden geben muß und in der kultischen Praxis belanglos ist (vgl. JANSEN (wie Anm. 17), 65).

²⁸ Dabei wird die ganze Stadt Varanasi, von der nördlichsten alten Stadtgrenze (Varana Fluß) bis zur südlichsten (Asi Fluß) durchquert und als heiliger Raum bestätigt. Die Route ist als Sakralgeographie konzipiert; sie ergibt zwei Dreiecke und spiegelt die Symbolzahl (drei) der Göttin wider. Die neun Namen der Göttin (zugleich die Namen ihrer Tempel) konnotieren, daß es sich dabei auch um eine Lebensreise der Göttin handelt (vgl. A. WILKE, »Durgā-Pūjā in Benares«, in: *Uni Press* 78, Bern 1993, 19–23). Die Namen sind auch im südindischen Śīlpatext *Tatvanidhi* belegt. In Tamilnadu werden die neun Tage in Dreiergruppen aufgeteilt: an den ersten drei Tagen wird Durgā oder Mahākālī verehrt, die Mut, Tapferkeit und Sieg gewährt; an den nächsten drei Tagen wird Mahālakṣmī verehrt, die Glück, Wohlstand und Reichtum gewährt; an den letzten drei Tagen wird Sarasvatī verehrt, die Gelehrsamkeit und Weisheit spendet. Die drei Formen der Göttin entsprechen der Theologie des *Devībhāgavatapurāṇa*, welche die drei Episoden des *Devīmāhātmya* als drei Manifestationen der Göttin interpretiert: Mahākālī, Mahālakṣmī und Mahāsarasvatī (vgl. C. M. BROWN, *The Triumph of the Goddess, Albany*, 147). Diese Śākta-Konzeption finden wir auch im Norden (vgl. C.A. HUMES, »Vindhyavāsinī. Local Goddess yet Great Goddess«, in: J.S. HAWLEY / D.M. WULFF, *Devī. Goddesses of India*, Berkeley 1996: 49–76).

ste²⁹ in Auftrag gegeben.³⁰ Nur wenige Familien können sich eine eigene Durgā leisten.³¹ Wird die Göttin nicht zuhause verehrt, dann wird ihr während der ersten Festtage ein zeltartiger Tempel auf Zeit, ein Paṇḍāl (»Pavillon, Grosszelt«), errichtet. Am fünften oder sechsten Tag vollzieht ein Priester den Erweckungsritus und erfüllt damit das bis anhin tote Göttinnenbild mit Leben.

Jetzt erst findet die Verehrung statt, vor allem abends. Die Innenstadt ist geschmückt mit einem Lichtermeer farbiger Glühbirnen. Die ganze Stadt scheint unterwegs, um die Paṇḍāls aufzusuchen.³²

Durgā ist nun da, erdgebunden anwesend, machtvoll präsent. Die Ikone ist dem letzten Moment der Schlacht nachgestaltet: Durgā durchbohrt den Dämonen mit ihrem Speer, und Mahiṣa entsteigt in Menschengestalt der Büffelform.³³ Doch wird Durgā hier nicht als jungfräuliche Kriegerin porträtiert, sondern als Mutter: sie ist umgeben von ihren Kindern. Nicht nur Pārvaṭis mythische Söhne Gaṇeśa und Kārttikeya umringen sie, sondern auch die Göttinnen Sarasvaṭī und Lakṣmī, ansonsten unabhängige Göttinnen, hier Töchter der Durgā.

²⁹ Die Töpferkaste läßt sich, wie viele andere Kasten bzw. Subkasten, nicht ins vierteilige *varṇa*-Schema einordnen. Es ist jedenfalls keine sehr niedere Kaste, wie beispielsweise die der Wäscher, denn Brahmanen nehmen von den Töpfern Wasser an. Manche der Töpfer sind gleichzeitig auch Priester und Ärzte; sie schienen Brüche, die sie zuerst mit Kräutern behandeln (diesen Hinweis, Tamilnadu betreffend, verdanke ich E. Masilamani-Meyer). Die Werkstatt, die ich in Benares besucht habe, ist nur für sakrale Figuren zuständig. Hier hergestellte Ikonen von Sarasvaṭī, Viśvakarman und Kālī werden wie Durgā, aber weniger aufwendig und in der Regel nur an einem Tag des Jahres, verehrt.

³⁰ Die Vorbereitungen beginnen schon im Mai oder Juni desselben Jahres, wenn Lehm vom Gangesufer gesammelt wird. Eine Holzstruktur ist schon gefertigt. Diese Struktur wird mit Heuballen gepolstert. Die Auskittung beginnt Anfang Juli an einem Festtag, dem *rathayātra*. Der Gangeslehm wurde unterdessen vermischt, u.a. mit ungeschältem Reis, Kuhdung und fünf Sorten Erde, wovon eine vom Haus einer Prostituierten stammen soll. Das Tongemisch wird in Ballen aufgetragen und verrieben. Zuerst wird die Durgā-Figur, dann werden Lakṣmī und Sarasvaṭī, dann die anderen Figuren gefertigt. Die Kopf- und Fingerpartien werden separat hergestellt und sollen möglichst wirklichkeitsgetreu sein, z.B. sogar die Adern nachbilden. Nachdem die erste Tonschicht vollendet ist, kommt eine zweite darüber. Danach wird das Bildnis bemalt, zuerst mit einer flüssigen Tonschicht, um die Defekte auszugleichen, dann mit weißer Grundierung, dann mit Farbe; zuletzt die Augen, die vom Töpfer oder einem Ritualexperten aufgetragen werden. Am fünften oder sechsten Tag der Durgāpūjā werden die Figuren mit einer Augenbinde, aus Angst vor Beschädigung, in ausgelassener Stimmung und mit Musik in die bereitstehenden Paṇḍāls gebracht und auf einem Podest aufgestellt. Beim Entfernen der Augenbinde rezitiert ein Priester Vedaverse. Erst jetzt erhält Durgā ihre Waffen und zwar ebenfalls von einem Priester. (Ich verdanke diese detaillierten Ausführungen Pandit Hemendra Chakravarti von Benares.)

³¹ Die Verehrung zuhause ist nicht nur mit einem großen Aufwand an Zeit und Kosten verbunden, sondern auch mit minutiösen Reinheits- und Ritualvorschriften.

³² Während der letzten drei Abende herrscht ausgelassene Feststimmung; laute Filmmusik dröhnt aus Lautsprechern. In manchen Gegenden endet das Fest mit dem sogenannten *śabarotsava*, wozu – ganz im Sinne der Phase der Antistruktur bei Turner – das rituelle Beschimpfen von Brahmanen und obszöne Reden gehören (vgl. JANSEN (wie Anm. 17), 149).

³³ Traditionellerweise ist die Platzierung jedes Körperteils und jeder Waffe genau vorgeschrieben, und die spielerisch wirkende Form folgt einem strengen geometrischen Grundmuster, einem *yantra*, der subtileren, diagrammatischen Form von Gottheiten. Heute passen sich die Töpfer oft den Auftraggebern an und lassen auch gerne die eigene Phantasie walten. Eine der Durgās war 1995 z.B. einem allseits bekannten Filmstar nachgestaltet und ein Mahiṣa den Sauriern aus »Jurassic Park«. Seit ich die Durgāpūjā miterlebte, wurden viele der Durgās jedes Jahr auch immer nackter, 1995 oft nur noch mit Büstenhalter und Slip bekleidet. 1995 war es zudem besonders modisch, die Figuren wie auch die Kleider perlmuttern oder fleischfarben zu bemalen. Eine ganz traditionelle Durgā haben nach wie vor die Ramakrishna Mission und die bengalischen Familien, welche Durgā zu Hause verehren.

Opfergaben und Hymnen werden ihr dargebracht. Menschen kommen und gehen, um Durgā zu sehen und sich von ihr sehen zu lassen (*darśan*), was als außerordentlich segensreich gilt. Manche verweilen länger mit gefalteten Händen in stillem Gebet, manche lachen und scherzen. Nicht selten hört man auch ein inbrünstiges »Mā, Mā«, »Mutter, Mutter«. Zu immer schnelleren Trommelwirbeln tanzen Männer, die auf Armen, Stirn und Mund immer mehr Tontöpfe voller Räucherwerk und glühender Kohlen balancieren und sich um die eigene Achse drehen.

Am zehnten Tag wird der Durgā-Ikone das Leben wieder rituell entzogen. In einer grandiosen Prozession wird sie zum Ganges gebracht und versenkt.

Gabendarbringung und Prozession können wir als rituelle Verehrung bezeichnen, die subjektive Hinwendung zur Göttin dagegen als emotionell-hingebungsvolle und geistig-erkenntnismäßige Verehrung. Daneben gibt es aber auch die heroisch-militante Verehrung,³⁴ welche hinsichtlich der Durgāpūjā die historisch wirkmächtigste war und ist. Dazu gehören die Tieropfer,³⁵ die Durgā dargebracht werden – in früherer Zeit sollen es Menschenopfer gewesen sein³⁶ –, ferner die Selbstverstümmelungen, bei denen sich z.B. Männer Eisenstäbe durch die Wangen stechen, ferner militärische Machttaten, aber auch symbolische Formen wie das Tanzen mit Schwertern und Feuertöpfen. Gewalttätigen Verehrungsformen liegt die alte Opferidee zugrunde, daß Leben aus Zerstörung entsteht und Fruchtbarkeit aus Selbstopfer. Das Opfer kann auch substituiert werden: das Selbstopfer des Gottes durch die Opferung des Dämonen; das Selbstopfer des Menschen durch Tieropfer; das Tieropfer durch die Opferung einer Kokusnuß oder eines Kürbis. Auch Krieg wurde opfertheologisch gedeutet: die Krieger starben für Durgā auf dem Schlachtfeld; Ersatz dieser Selbstopferung ist die Opferung der feindlichen Armee. Die Durgāpūjā, insbesondere der zehnte Tag des Festes, war seit der Etablierung der Vijayanagara-Herrschaft 1336 königliches Fest par excellence geworden.³⁷ In vielen

³⁴ Diese Aufteilung fügt den drei traditionellen Heilswegen (*karma*, *bhakti* und *jñāna*) noch den heroisch-militanten hinzu; ich habe sie von A. MICHAELS, *Alltag des traditionellen Hinduismus* (unveröffentlichtes Manuskript, Arbeitstitel, München: Beck 1998) übernommen.

³⁵ Während früher der König der Opferherr beim Büffelopfer war, ist es heute das Dorfoberhaupt (vgl. BIAUDEAU (wie Anm. 7), 215). Büffelopfer werden ausschließlich der Göttin dargebracht. Häufig sind sie in Andhra und Himalayagegenden, weniger häufig in anderen Gegenden, z.B. auch Tamilnadu, wo sie nur zu Krisenzeiten (z.B. während Epidemien) vollzogen werden, aber nicht immer während Vijayadaśamī (vgl. R. BRUBAKER, »The Untamed Goddesses of Village India«, in: C. OLSON (ed.), *The Book of the Goddesses Past and Present*, New York 1983, 145–160).

³⁶ Menschenopfer und Selbstopfer sind durch literarische und ikonographische Quellen belegt. Es gibt z.B. Darstellungen aus der Pandya- und Chola-Zeit, wo sich Krieger den Kopf abschlagen. Noch heute wird von Menschenopfern in tantrischen Kulte gemunkelt. G. TOFFIN, »A Wild Goddess Cult in Nepal. The Navadurgā of Theco Village (Kathmandu Valley)«, in: MICHAELS et al. (wie Anm. 7), 217–251, beschreibt ein nepalesisches Navarātra-Ritual, wo alle zwölf Jahre ein Menschenopfer stattfinden soll.

³⁷ Navarātra war zentrales Fest der Vijayanagara-Fürsten (ab frühes 14. Jh.) und wurde in der späten Vijayanagara-Zeit um 1600 von den Lokalfürsten – in Imitation der großen Herrscher – übernommen und regionalisiert. Noch immer ist es in Karnataka Nationalfest, bei welchem die Gründung des Vijayanagara-Reiches gefeiert wird (vgl. dazu den aufschlußreichen Artikel BRECKENRIDGE (wie Anm. 7), 88 und BIAUDEAU (wie Anm. 7), 220, 224). Auch in Mythen, die nach dem *Devīmāhātmya* entstanden, wurden Königtum und Göttin noch enger verschränkt. Rāma, der epische Held, *avatara* Viṣṇus und König par excellence soll nur deshalb seinen Sieg über Rāvaṇa errungen haben, weil er Durgā neun Tage lang verehrte (vgl. *Devibhāgavatapurāṇa* 3.30 und *Kālikapurāṇa* 62.24–32).

Gegenden wird die ganze Feier danach benannt: Daśaharā oder Vijayadaśamī, der siegreiche Zehnte. Am neunten Tag fand die *āyudhapūjā* statt,³⁸ die Weihung und Erneuerung der Waffen, worauf ein König zu kriegerischen Unternehmen auszog. Bei einem Pfeile-Schießen-Ritual am zehnten Tag³⁹ wurde der König symbolisch mit der Göttin identifiziert und tötete symbolisch seine Feinde, bevor der eigentliche Auszug zur Schlacht begann. Durgā war Garantin militärischen Erfolgs. Zwischen König und Göttin bestand ein reziprokes Verhältnis, das während der Durgāpūjā erneuert wurde: die Gottheit verleiht dem Fürsten königliche Autorität, und der König ist für die Patronage und Protektion der Tempel zuständig. Auch heute, wo es nur noch nominelle Rājas gibt, wird die Waffen-*pūjā* noch begangen, z.B. vom Mahārājā von Benares.⁴⁰ König und Polizei besuchen während der Durgāpūjā regelmäßig den lokalen Durgātempel in Rāmnagar, um sich von der wilden Göttin Caṇḍā Kraft zu holen.⁴¹ In anderen Regionen wird die Weihung der Waffen vom Polizeidepartement vollzogen.⁴² Die Weihung der Waffen wird aber auch in einem erweiterten Sinne verstanden; Handwerker weihen ihre Werkzeuge, Beamten ihr Schreibzeug, Schüler ihre Bücher.⁴³

3. Die Wandlungen der Kampfszene und des Dämonen

Die heroisch-militanten Verehrungsformen korrelieren mit dem Dämonenkampf. Doch wird die Kampfszene in der bengalischen Feier visuell umgestaltet. Die Ikone ist anmutig, mädchenhaft, manchmal aufreizend weiblich. Der mütterliche Aspekt wird hervorgehoben, indem der Durgā Kinder beigegeben werden. Es ist ein allgemein verbreitetes Phänomen,

³⁸ Vgl. dazu auch die *śamīpūjā* bei BIARDEAU (wie Anm. 7).

³⁹ Bei dieser »arrow-shooting ceremony« schoß der König die von der Göttin konsekrierten Pfeile in alle Himmelsrichtungen. Das Publikum bestand aus beweglichen Ikonen aller Gottheiten der Gegend und aus Würdenträgern, der Verwandtschaft des Königs und dem Volk (vgl. BRECKENRIDGE, wie Anm. 7). Heute kann ein Priester die Aufgabe des Pfeileschießens übernehmen: acht Pfeile in die acht Himmelsrichtungen, der neunte auf den Dämonen, repräsentiert durch eine Pflanzenstauden (die Information verdanke ich E. Masilamani-Meyer). Vgl. dazu auch BIARDEAU (wie Anm. 7), 228–230: hier wird Mahiṣa, symbolisiert durch eine Bananenstauden, mit drei Pfeilen getötet.

⁴⁰ Hier im Zusammenhang mit der Rāmīlā.

⁴¹ Ich verdanke diesen interessanten Hinweis dem Indologen Mark Dyzkowski, der mir ebenfalls mitteilte, daß die Könige von Benares seit dem 14. Jh. von Jhar Brahmanen aus Bihar in tantrische Geheimriten initiiert worden seien. Familiengottheit (*kuladevatā*) des Königs von Benares sei Kālī, welche während Navarātra besondere *pūjās* erhalte, wie auch das Bild der Caṇḍā im Durgātempel von Rāmnagar, welchem ansonsten keine Verehrung zukomme. Einen geheimen Einweihungsritus erwähnt auch BIARDEAU (wie Anm. 7), 225, betreffend Jaipur.

⁴² Z.B. in Andhra, vgl. BIARDEAU (wie Anm. 7), 227. Die Politisierung des Mythos kann auch heute noch sehr konkret werden. Die nächtlichen Prozession der Durgā-Figuren am zehnten Tag und ihre Versenkung in der Gaṅgā ziehen große Menschenmassen an. Eine ideale Gelegenheit, Ideen unters Volk zu bringen. 1994 ergriffen die militanten Mönche der Bharat Seva Parishat, die ihre Militanz in früheren Jahren auf Schwerttänze beschränkten, das Wort, um lange Brandreden gegen die Muslime zu führen. 1992 war es anlässlich der Kālīpūjā, welche der Durgāpūjā nachgestaltet ist, sogar zu blutigen Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen gekommen. Glücklicherweise waren diese Gewalttaten Ausnahmen im seit Jahrhunderten friedlichen Zusammenleben von Hindus und Muslimen, welche einen Drittel der Stadtbevölkerung ausmachen.

⁴³ Vgl. BRECKENRIDGE (wie Anm. 7), 82.

daß auch die blutliebenden und furchterregendsten Göttinnen Indiens als liebevolle Mutter betrachtet werden.⁴⁴ Die meisten Verehrer wenden sich an Durgā mit der Bitte um Hilfe in alltäglichen Problemen oder mit Lobpreis für das gespendete familiäre Wohl. Was die Frauen betrifft, wird diese Mutter-Kind-Beziehung ergänzt und verwandelt durch eine solidarische Freundschaftsbeziehung von Frau zu Frau, denn die Göttin Durgā alias Pārvaṭī teilt mit den verheirateten Frauen das gleiche Schicksal. Dies wird in einem spezifischen Frauenritual⁴⁵ am zehnten Tag des Festes aktualisiert, nachdem der Durgā-Figur das Leben entzogen wurde.

Das Ritual spielt sich in bengalischen Familien ab, die Durgā zuhause verehren. Die Frauen nehmen jetzt Abschied von *ihrer* Durgā. Diese Durgā ist Pārvaṭī, die vom unwirtlichen Wohnort ihres Gatten Śiva für kurze Zeit zu ihrer eigenen Familie zurückkehrt und hier verhätschelt wird. Nun muß sie wieder zurück in die eisige Bergwelt des Himalaya, zu einem Ehemann, der ein Außenseiter unter den Göttern ist, mit Gefährten, von denen einer angsterregender ist als der andere. Tüchtig gefüttert wird sie von den Frauen mit feinen Süßigkeiten, die ihr an den Mund geklebt werden, und die üblichen Opfergaben werden ihr dargebracht. Das rote Stirnmale der Frauen wird ihr aufgedrückt und auch die Frauen der Familie schmücken sich gegenseitig mit dem Stirnmale. Am Schluß flüstern die Frauen, eine nach der anderen, ihr etwas ins Ohr. Was sie gesagt habe, fragte ich eine der jungen Frauen. »Komm bald wieder«, antwortete sie mir. Pārvaṭī wird nun in die Himalayas zurückkehren. Die Gaṅgā, die in Benares kurz ihren Lauf Richtung Norden verändert, wird sie dorthin zurücktragen. So wird das ursprünglich bengalische Ritual auch an die Verhältnisse von Benares adaptiert.

Nun, der mythische Alltag der Pārvaṭī ist hart, der reale Alltag der Frauen ist es oft auch, besonders jener Frauen, die jung verheiratet und noch kinderlos sind. In einer arrangierten Heirat sind sie in ein fremdes Haus mit fremden Menschen gekommen. Die eigene Familie und das Heimatdorf, an dem sie so hingen⁴⁶ – plötzlich alles weg. Mit der Heirat haben sie den Clan des Mannes angenommen, d.h. die eigene Blutsverwandtschaft

⁴⁴ Vgl. dazu R. FELL McDERMOTT, »Popular Attitudes Towards Kālī and Her Poetry Tradition. Interviewing Śāktas in Bengal«, in: MICHAELS et al. (wie Anm. 7), 383–415; dies., »The Western Kālī«, in: HAWLEY / WULFF (wie Anm. 28), 281–313.

⁴⁵ Die zahlreichen religiösen Frauenriten (*vratas*) können ebenfalls als heroisch bezeichnet werden, sind sie doch mit strengen Fastengeboten und anderen Observanzen verbunden. Immer beziehen sie sich primär auf das Wohl der Familie, nicht auf dasjenige der einzelnen Frau. In der Durgāpūjā kommt dies eher implizit zum Tragen; in den gängigen Riten (*vratas*) von Frauen geht es explizit um konkrete familiäre Anliegen, insbesondere um die Langlebigkeit des Ehemanns und die Sicherung männlicher Nachkommenschaft. Damit wird nicht nur die symbolische patrilineare Abkunft und das Weiterleben in der Ahnenwelt sichergestellt, sondern auch die Altersvorsorge. Wir dürfen die Werte der westlichen Kultur, wozu insbesondere Individualität, Eigenverantwortung und Selbstverwirklichung gehören, nicht auf die indische Kultur übertragen. Nicht das ich-Selbst steht hier im Vordergrund, sondern das wir-Selbst, die soziale Gruppe, die relationalen, vor allem verwandtschaftlichen Beziehungen (vgl. A. ROLAND, *In Search of Self in India and Japan. Toward a Cross-Cultural Psychology*, Princeton 1988; S. KURTZ, *All the Mothers Are One. Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, New York 1992). Ehre und Prestige sind keineswegs nur männliche Werte. Mit den Ritualen bestätigt sich die Frau auch selbst als Quelle der Macht, von welcher das Familienwohl abhängig ist.

⁴⁶ Zur starken Bezogenheit der Frauen zu ihrem Heimatort und zur männlichen Sicht der Heirat vgl. W. SAX, *Mountain Goddess. Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, New York 1991, 77–84; 115–126.

aufgegeben. Für die Frauen ist Durgā-Pārvatī Ritual eng verflochten mit ihrem eigenen Geschick. Durgāpūjā ist die Zeit, in der sie das manchmal einzige Mal im Jahr ihre eigene Familie besuchen. Und dort werden sie ähnlich verwöhnt, wie sie es mit der Göttin halten.

Wichtig ist es festzuhalten, daß sich in den Augen der Gläubigen, der Männer wie der Frauen, mütterliche Göttin bzw. hingebungsvolle Verehrung und zerstörerische Göttin bzw. gewalttätige Verehrung keineswegs ausschließen. Im Gegenteil: Es ist ja eine Zerstörung zum Guten. Nur dank der Zerstörung wird die kosmische Ordnung wiederhergestellt. Von Anfang an wurde der Dämonenkampf aber auch auf einer anderen Ebene gesehen.⁴⁷ Der Kampf soll im eigenen Inneren stattfinden. Die Dämonen, die es auszurotten gilt, sind Selbstsucht, geistige Stumpfheit, Unwissenheit und Begierde. Die Göttin wird deshalb auch als höchste Erkenntnis und Macht der Befreiung bezeichnet. Nur sind viele an Befreiung gar nicht interessiert, sondern an der Lösung alltäglicher Probleme, an weltlichem Wohlergehen und an Macht.⁴⁸

Mahiṣa steht für die Koexistenz von Gottesliebe (*bhakti*) und Machtbegierde im menschlichen Herzen.⁴⁹ Spätere Versionen des Mythos haben den Dämonen versüßt: er wurde zum Prototyp des devotionalen Verehrers, dessen Sinn in hingebungsvoller Liebe ausschließlich auf die Göttin gerichtet ist.⁵⁰ *Bhakti* als Teilhabe an der Gottheit hat im Hinduismus auch erotische Konnotationen. Oft wird das Modell Geliebter-Geliebte höher gewertet als die Modelle Herr-Diener, Mutter-Kind, Freund-Freund: wie ein Mann seiner Geliebten in ausschließlicher Liebe ergeben ist bis zur Selbstopferung, so will die Gottheit verehrt werden.⁵¹ In manchen Mythen und Feiern ist die erotische Anziehung Göttin-

⁴⁷ STIETENCRON (wie Anm. 11), 120, sieht in der Preishymne eine inhaltliche Wende; die *bhakti*-Perspektive kommt hier zum Tragen.

⁴⁸ Die Rahmengeschichte des *Devīmāhātmya* zeigt, daß die Göttin für beide Arten von Verehrern zuständig ist: Nachdem der König Suratha und der Händler Samādhī die Göttin drei Jahre lang regelmäßig verehrt haben (indem sie ihr Preishymnen singen und ein tönernes Bildnis von ihr herstellen, das sie mit Blumen, Weihrauch, Feuer, Wasser und dem Blut ihrer Körper verehren), erscheint diese und gewährt ihnen einen Wunsch. Der König wünscht sich sein Königreich zurück und ein Königreich, das dieses Leben überdauert. Der Händler (*vaiśya*) aber wünscht sich nicht seinen Reichtum und seine Familie zurück, sondern Weisheit und Selbsterkenntnis. Der König erhält sein Reich zurück und wird nach seinem Tode Manu Savarṇika. Der Händler erlangt Erkenntnis, die ihn zur Befreiung aus dem *samsāra* führt. Doch endet der Text – wiederum Zeichen seiner königlichen Perspektive – mit dem Preis des »edlen *ksatriya*« Suratha.

⁴⁹ SHULMAN (wie Anm. 10), 320, hat diese spätere Sichtweise sehr schön auf den Punkt gebracht: »The demon devotee is obviously an ambivalent figure: in his ambivalence lies the secret of his immense popularity. The demon expresses the ambivalence in the heart of man, the war between the obsession with self and the yearning for God.« Bei der Konzeption des Feindes als *bhākta* mag die viṣṇuitische Klassifizierung der *bhāktas* mitgespielt haben, nach welcher es auch eine »*bhakti* des Hasses [der Abneigung]« (*dveṣabhakti*) gibt – ein weiteres Beispiel der vielen Umkehrungen und Inversionen, die wir im Hinduismus finden. Abneigung und Haß teilen mit der Liebe die Intensität des Gefühls, d.h. *dveṣabhakti* teilt mit der liebenden Verehrung das ausschließliche Gedenken der Gottheit. Von *dveṣabhakti* wird auch gesprochen, wenn der Gläubige negative Gefühle (z.B. Zorn) gegen die Gottheit hegt, weil diese ihm ihre Gunst verweigert.

⁵⁰ Vgl. STIETENCRON (wie Anm. 11), 122–127; S. SCHWARZ LINDER, »The Lady of the Island of Jewels and the Polarity of Her Peaceful and Warring Aspects« in: MICHAELS et al. (wie Anm. 7), 105–122.

⁵¹ *Bhakti* hat neben den erotischen auch weibliche Konnotationen. Im Kṛṣṇaismus wie auch unter Göttinnenverehrern hat sich eine Theologie entwickelt, nach der alle Männer Frauen werden müssen, um die Gottheit richtig verehren zu

Dämon gegenseitig, und es kommt sogar zu einer kurzen Heirat, wonach der Dämonengatte aber getötet wird. Der Kampf wird also auch als eine tiefere, essentielle Relation von Göttin und unreinem Dämonen verstanden.⁵² Manchmal wird Mahiṣa mit Śiva, dem göttlichen Gatten, identifiziert.⁵³ Mahiṣas Tod ist Metapher der Vereinigung mit der Gottheit und Allegorie der Erlösung von Selbstsucht.⁵⁴ So populär wurde der Dämon, daß ihm Schreine errichtet wurden, wo er als Wächtergottheit verehrt wird. Der Dämon als Gottheit – ein Extremfall möglicher Umkehrmuster.⁵⁵ Weit geringer scheint der Schritt von der heiligen Maria zur Göttin Maria, zumal die Gottesmutter auch in der christlichen Volksfrömmigkeit oft quasigöttlichen Status hat.

können. Und dies wird zum Teil recht wörtlich, in Form von rituellem Transvestitum, verstanden. Die Geschlechter-Rollen sind somit nicht nur fix und rigide, sondern ebenfalls flüssig.

⁵² Vgl. BIARDEAU (wie Anm. 7), 15 und BECK (wie Anm. 8), 83–136.

⁵³ Vgl. dazu SHULMAN (wie Anm. 10), 176–197: der Heirat mit Śiva geht der Kampf mit dem Büffeldämonen voraus, dessen Identität oder devotionale Verbindung mit Śiva oft erst im Tode sichtbar wird (z.B. indem aus Mahiṣas Kopf ein *liṅga* hervorbricht). Der Büffel, Śiva, wird von der gewalttätigen, jungfräulichen Göttin getötet und wiederbelebt. Darauf heiratet er sie, wobei ihre Macht weitgehend gezähmt wird. Zur zeitweiligen Verheiratung von Göttin und unreinem, unberührbarem Dämon, Witwenschaft und Wiederheirat mit Śiva vgl. BECK (wie Anm. 8): die unorthodoxe Verbindung wird hier im Ritus nachgestaltet (ein nicht-brahmanischer Priester und ein Unberührbarer müssen während dieser Zeit strenge Abstinenz üben und im Tempel der Māriyammā übernachten; der Dämon wird durch einen Baumstamm, die Göttin durch einen Topf symbolisiert). Zur Śākta-Perspektive der mythischen Identität Śiva-Mahiṣa bemerkt BIARDEAU (wie Anm. 7), 243: »Śiva, ainsi dominé par la Déesse, l'adore, se constitue son humble dévot et lui demande la faveur de rester éternellement sous ses pieds. La Déesse lui accorde de renaître comme Mahiṣāsura. Ainsi la Mahiṣāsūramardīnī des temples śākta pose le pied sur un démon buffle qui n'est autre qu'un avatar de Śiva et auquel on rend d'ailleurs un culte.« Die Verschmelzung Śiva-Mahiṣa oder die Deutung Mahiṣas als *avatara* Śivas ist besonders prominent in Rajasthan und Orissa (vgl. ebd. 237) und Tamilnadu (vgl. SHULMAN). – Eine andere Lösung der Problematik ist der Mythos, nach welchem die dunkle Hälfte der Göttin die kriegerische Dämonentöterin ist und danach Wächtergottheit wird, während ihre helle, goldene Hälfte mit Śiva vermählt wird.

⁵⁴ SHULMAN (wie Anm. 10), 318–320, unterscheidet hinsichtlich des »demon devotee« drei Interpretationsebenen: »1) as a polluted and polluting figure, the demon joins the ranks of the humble, despised devotees promised salvation by Tamil *bhakti* religion ... Bhakti promises salvation for all, including the outcastes and the impure ... 2) the demon-victim relieves the god of the need to be polluted through the sacrifice ... To the extent that the old sacrificial ideology survives ... it carried along by the demon-surrogate for the god. The demon is a symbol of power, the innate power that justifies his worship in the villages, and the power that he attains by undergoing death in the sacrifice ... Bhakti must produce a divine response, in the view of Tamil *bhaktas*; the demon uses this path to achieve greater power, more life, the satisfaction of his desires, and so on. The demon devotee becomes the prime example of earthly rewards won through devotion. 3) At this point the rationalizing, moralistic element in the Tamil tradition steps in ... The salvation achieved by the death of the devoted demon comes to represent the ideal state in which all forms of egoism and possessiveness are suppressed; it is in this state, when the ego is finally overcome, that the devotee perceives his identity with the god hidden within him and in this way finds freedom.«

⁵⁵ Umkehrmuster sind u.a. möglich aufgrund struktureller Gemeinsamkeiten zweier scheinbar widersprüchlicher Pole. So gilt der Büffel im Hinduismus gemeinhin als Symbol der Macht und Unreinheit. Doch hat Macht im Hinduismus immer eine sakrale Dimension, dasselbe gilt für unreine Substanzen z.B. Blut, das verunreinigend und sakral ist. Interessant diesbezüglich ist auch die strukturelle Gemeinsamkeit von Brahmanen und Kastenlosen: beide Gruppen sind spezialisiert auf die Manipulation sakraler Macht (vgl. SHULMAN (wie Anm. 10), 188). Brahmanen bringen vegetarische Opfer dar, Unberührbare die Büffelopfer (zur zentralen Rollen der niederen Kasten vgl. BRUBAKER (wie Anm. 35), 150f. Die Śākta-Mythen mit dem »demon-devotee« rationalisieren das Umkehrverhältnis aus der Perspektive der Hochtradition, indem sie z.B. aus Mahiṣa einen Brahmanen machen (vgl. STIETENCROON (wie Anm. 11), 125).

4. Maria, die göttliche Mutter

Für die Asylanten aus Sri Lanka sind besonders beliebte Marienorte der Schweiz jene, wo sich schwarze Madonnen befinden. Aufgrund der ikonographischen Farbe schwarz wird Maria als Form der Göttin Kālī angesehen. Das erscheint auf den ersten Blick völlig unverständlich, ist doch Kālī noch wilder als Durgā. Nach der dritten Dämonenkampf-Episode im *Devīmāhātmya* emaniert Kālī aus der Stirn der großen Göttin und greift im prekärsten Moment der Schlacht rettend ein, indem sie das Blut des Dämonen Raktabīja, aus welchem beständig neue Dämonen hervorgehen, aufleckt. Ikonographisch wird sie mit herausgestreckter Zunge und einer Halskette aus Totenschädeln dargestellt. Ihr bevorzugter Ort sind Friedhöfe. Sie ist die personifizierte Zerstörung. Das ist aber nicht das ganze Kālī-Bild. Ihre Verehrer und Verehrerinnen sehen in ihr die süße, gnadenvolle und schützende Mutter; für sie ist Kālī ganz einfach Mā.⁵⁶ Insofern kann sie mit Maria gleichgesetzt werden. Wichtiger als der Name ist die Funktion. In der Verehrung Mariens durch Tamilen kommt das, was ich die emotional-innige Verehrungsform genannt habe und das Mutter-Kind-Verhältnis zum Zuge. Und ich würde meinen, dies entspricht ziemlich genau der christlichen Verehrungspraxis.

Die Verehrung der Tamilen ist keineswegs auf schwarze Madonnen beschränkt. In der Berner St. Josefskirche in Köniz steht eine widerspenstig dreinschauende vergoldete Holzmadonna aus den 40er Jahren und sie wird oft und gerne von Tamilen besucht, besonders von den Frauen. Auf dem Marienaltar liegt ein Fürbitten-Buch auf, in welches die Gläubigen ihre Probleme, Wünsche, Bitten und Danksagungen schreiben.⁵⁷ Diese Möglichkeit wird von den tamilischen Christen und häufiger noch Hindus,⁵⁸ intensiv wahrgenommen.⁵⁹ Interessant ist, daß sich diese Einträge inhaltlich in keiner Weise von jenen der Schweizer unterscheiden: Man dankt (*nanri*), spezifisch, etwa für die Hilfe in Not, oder unspezifisch, z.B. »tausend Dank«; man bittet um Schutz für die Familie, um ein friedvolles Leben, um Hilfe in Not und Krankheit eines Nächsten, bei der Arbeitssuche und bei Schulprüfungen; man bittet um Segen bei der Heirat und um Vergebung schuldvoller Vergehen (*pāvam*). Abgesehen davon, daß Schuld und Sünde oder Heirat im

⁵⁶ Vgl. FELL MCDERMOTT, in: MICHAELS et al. (wie Anm. 44). Beachtenswert hierzu sind auch die Untersuchungen des Psychoanalytikers KURTZ (wie Anm. 45).

⁵⁷ Ich danke dem Sakristanen-Ehepaar Herrn und Frau Oberhänsli für das Entgegenkommen, mir die Fürbittenbücher 1994/95 zur Verfügung gestellt zu haben. Verbunden bin ich B. Messerli, die mich auf die St. Josefskirche aufmerksam gemacht hat. Mein besonderer Dank gilt E. Masilamani-Meyer, der ich die Übersetzung der Tamil-Einträge und die folgenden Hinweise auf die Bedeutungsschattierungen in den Anreden verdanke.

⁵⁸ Dies wird vom Sakristan bestätigt und geht andererseits auch aus der Tatsache hervor, daß Tamilen die Kirche vorzugsweise Dienstags, am Tag der Göttin aufsuchen. Wichtigstes Indiz ist aber der Sprachgebrauch in den Anreden (vgl. oben und Anm. 60).

⁵⁹ Das Fürbitten-Buch Januar bis August 1994 enthält insgesamt 303 Einträge. Davon sind 205 in deutsch oder vereinzelt in anderen europäischen Sprachen (18 davon stammen von Kindern) und 98 in Tamil (ausschließlich von Erwachsenen). Die späteren beiden Bücher enthalten durchschnittlich eine kleinere, aber immer noch eine beachtliche Anzahl tamilischer Einträge. Die Gesamtzahl der eindeutig christlichen Einträge in den Büchern 1994 und 95 wirkt dagegen dürrig: nur vier der Einträge beginnen mit der Anrufung Mariens, einer mit jener Jesu, einmal mit der des Vaters, endend mit Amen.

Hinduismus anders konnotiert sind als im Christentum, entsprechen diese Bitten und Danksagungen ausnahmslos jenen der Schweizer. Der einzige Unterschied liegt in der Anrede;⁶⁰ am häufigsten taucht »*tāyē*«, »Mutter«, auf – eine Bezeichnung, welche nur für Gottheiten verwendet wird.⁶¹

Aus der Gottesmutter ist also die göttliche Mutter geworden. Und wenn wir auch die Anrede *āṇṭavarē*, »Herr«, und *teyvamē*, »höchste Gottheit«, finden, so ist dies ebenfalls nicht absonderlich, weil das hinduistische Gottesbild multivalent, fluid und Gegensätze umgreifend ist. Es gibt binäre Strukturen wie männlich und weiblich oder grausam und huldvoll oder rechtschaffend und barmherzig, aber diese Gegensätze werden als Kontinua betrachtet, die in einer höheren Einheit aufgehen. Die Macht des Seins ist transzendent und allumfassend. Oder umgekehrt formuliert: die transzendente Macht äußert sich im mythisch-weltlichen Bereich in Gegensätzen und flüssigen Übergängen; in der Möglichkeit, einen Aspekt als das Ganze zu sehen; in Äquivalenzen und Identifikationen. »Mutter« ist ein besonders schillernder Begriff, da er eine untergeordnete Göttin, ähnlich den Heiligen, einen Aspekt der großen Göttin, den der schützenden Mutter, als auch die große Göttin selbst als Weltenmutter und kosmische Energie (*parāśakti*) bezeichnen kann.

Verglichen mit einem solch holistischen, fixe Grenzen auflösenden, unnormierten Bild, sind die christlichen Bilder eher auf feste Umgrenzungen und Gegensätze ausgerichtet. Die christliche Mariengestalt ist nur mit lieblichen und gütigen Zügen konnotiert, im Gegensatz zu Durgā, die furchterregende (*ugra*) und gütig-milde (*saumya*) Züge vereint. Das ist interessant, wenn man bedenkt, daß auch der sanften Maria kämpferische Züge nicht

⁶⁰ Maria wird als »Mutter« (*mātā/mātave*) oder »göttliche Mutter« (*tāi/tāyē*) angesprochen. Daneben finden sich auch männliche oder geschlechtsneutrale Anreden, nämlich die Vokative »Herr«, »Gott«, »höchste Gottheit« (*āṇṭavarē*, *īraivā*, *teyvamē*). Es mag sein, daß ein Begriff wie *āṇṭavar*, »Herr« oder »Herrscher«, einem vorherigen Beitrag einfach abgeschrieben wird, weil man unsicher ist, wie Maria adäquat anzusprechen sei. Sicher ist aber, daß viele in Maria eine Göttin oder übergeordnete Gottheit sehen, wobei der Begriff *īraivaṇ*, »Gott« auch von Christen verwendet wird. Daß das Geschlecht eine untergeordnete Rolle spielt, zeigen z.B. indische Göttinnenhymnen, wo es neben den weiblichen Namen auch männliche und sächliche gibt. Im Kultus gibt es Gottheiten mit Brüsten, die einen männlichen Namen tragen. Diesen Hinweis betreffend Tamilnadu verdanke ich E. Masilamani-Meyer, welche in ihrer Monographie E. MEYER, *Aṅkālaparamēcuvāri. A Goddess of Tamilnadu, her myths and cult*, Wiesbaden 1986, 64–66, eine in diesem Zusammenhang ebenfalls aufschlußreiche Feststellung bezüglich südindischer tamilischer Gottheiten macht: Die erste Manifestation einer Gottheit in einem Gegenstand (z.B. Termitenhügel) wird als namenlose Macht erfahren und *cāmi* (Sanskrit *svāmī*, »Meister«, »spiritueller Lehrer«) genannt. Obgleich männlich, ist der Ausdruck geschlechtsneutral. *Cāmi* ist ohne Eigenschaften und Sexus. Erst wenn jemand (meistens durch einen Traum) herausfindet, wer die Kraft ist, erhält sie einen Namen. Und da die Funktionen männlicher und weiblicher Gottheiten sich kaum unterscheiden (z.B. sind beide für Kindersegen und Fruchtbarkeit zuständig), da ihnen zudem grundsätzlich dieselben Gaben dargebracht werden, ist der Name oft der einzige Hinweis, ob die Gottheit männlich oder weiblich ist. Hinsichtlich der Göttin *Aṅkālammaṇ* (und dies gilt auch für andere weibliche Gottheiten) stellt Meyer eine Stufenfolge fest bzw. unterscheidet mehrere Ebenen: die Bezeichnung (Ādi Parā-)Śakti bezieht sich auf die universelle Ebene; die (mit Śiva) verheiratete Göttin bezieht sich auf die mythisch-himmliche Ebene (*kailāsa*); die jungfräuliche Göttin auf die Erde oder die irdische Ebene und *cāmi* (Termitenhügel, Schlange usw.) auf die lokale Ebene des Dorfes oder auf die Unterwelt, die Welt der Geister und Ahnen. Dabei besteht ein struktureller Zusammenhang zwischen der allgemeinsten, universellen Ebene (Śakti) und der am meisten umgrenzten, lokalen Ebene (Cāmi): beide sind im Grunde androgyn bzw. geschlechtsneutral.

⁶¹ Der Begriff *mātā/mātave* hingegen wird in Tamilnadu eher nicht für Göttinnen verwendet und scheint deshalb von Christen zu stammen.

gänzlich fehlen. Ihre kraftvollen Worte im Magnifikat (Lk 1,46–55) stellen sie in die Tradition alttestamentlicher Prophetenkritik: »Er stürzt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen.« (Lk 1,52). Sogar als Schlachtkönigin hat sie sich ausgezeichnet. Sie soll Konstantinopel vom Ansturm der Osmanen gerettet haben, da ihr Hymnos *Akathistos* während der Belagerung gesungen wurde,⁶² worauf das Proömium hinzugefügt wurde: »Dir Gottesmutter, unserer Vorkämpferin und Heerführerin, weihen wir, Deine Knechte, vom Schrecken erlöst, zu Ruhm und Dank dies Siegeslied. Weil *unangreifbare Macht* in Händen Du hältst, befrei uns nun aus jeglicher Gefahr.«⁶³

Eine detailliertere Darstellung der Marien Traditionen würde zeigen, wie mehrdimensional im Grunde auch die Mariengestalt ist. Obgleich Maria und Durgā als Symbolfiguren in ihren »Theologien« – zumal aus christlicher Sicht – wenig Ähnlichkeit haben, ist die Übereinstimmung in der Metaphorik bestechend. Wie Durgā ist Maria nicht nur Jungfrau und Mutter, sondern auch Braut und Gattin.⁶⁴ Doch sind Symbole und Metaphern offene Systeme und immer kulturell gefärbt. Jungfräulichkeit und Mutter- bzw. Gattinnenschaft sind im Hinduismus und Christentum sehr unterschiedlich konnotiert.⁶⁵ Daß aber kulturelle Färbungen im wissenschaftlichen Diskurs zuweilen überbewertet werden, illustrieren die Könizer Fürbitten-Bücher. Alle Einträge ohne spezifisch christlichen Inhalt könnten ebenso gut an Durgā gerichtet sein. Der folgende Eintrag, der von einem Christen zu stammen scheint,⁶⁶ ist besonders einschlägiges Beispiel hierfür und zugleich Beispiel einer

⁶² Vgl. Guillet in: SELIGPREISUNG (wie Anm. 1), 2; für einen Hinweis auf bildliche Darstellungen vgl. S. MARTI / D. MONDINI, »Ich manen dich der Brüsten min, das du dem Sünder wellest milte sin!« Marienbrüste und Marienmilch im Heilsgeschehen«, in: P. JEZLER, *Das Jenseits im Mittelalter*, Ausstellungskatalog, Zürich 1994: 82, 90, Anm. 35.

⁶³ Zitiert nach GOLTZ (wie Anm. 1), 15, kursive Hervorhebung von mir. Mit der Betonung der »*einzigartigen und unwiederholbaren Beziehung*« Mariens zur Kirche, nämlich der Beziehung »*der Mutter zum Kind und des Kindes zur Mutter*« (Kursivdruck im Originaltext, 53), taucht die Kampfmetaphorik noch in der *Enzyklika Redemptoris mater* von Papst JOHANNES PAUL II. (*Enzyklika: Die Mutter des Erlösers. Die selige Jungfrau Maria im Leben der Kirche. Redemptoris mater*, Stein am Rhein 1987, 55) auf: »Maria ist nämlich in der Kirche gegenwärtig als die Mutter des Erlösers, nimmt mütterlich teil an jenem harten Kampf gegen die Mächte der Finsternis ..., der die Geschichte der Menschheit durchzieht.«

⁶⁴ Braut und Gattin Christi ist Maria als Mater Ecclesia, als Metapher der gottsuchenden Seele und als Personifikation der erlösten, verklärten Menschheit. Diesbezüglich ist sie allerdings besser mit dem devotionalen Dämonen als mit Durgā vergleichbar.

⁶⁵ Im Hinduismus wird die Jungfrau mit Erotik und Gefährlichkeit assoziiert, aber auch mit sakraler Macht; ihre gestaute Sexualität setzt immense Kräfte frei. Die verheiratete Frau und Mutter andererseits gilt als Verkörperung von *saubhāgya*, Segen, Glück, Wohlstand. Wenn sie sich für ihren Mann bewahrt, verfügt sie wie die Jungfrau über große, ja übernatürliche Kräfte. Sexualität wird mit Unreinheit (nicht mit Sünde!) assoziiert, gelten doch alle Körperausscheidungen wie Schweiß, Samenflüssigkeit, Scheidenflüssigkeit und Menstruationsblut als unrein. Im Christentum hingegen wird Jungfräulichkeit mit Keuschheit und Sanftmut assoziiert, Sexualität aber mit Sünde – zum mindesten wurde dieses Verständnis der Sexualität mit der antithetischen Typologie Eva – Maria (vgl. hierzu A. MÜLLER, *Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1955) historisch wirkmächtig. Während in der Mariologie Marias Jungfräulichkeit betont wird und die reale Mutterschaft nicht zu konkret werden darf (bezeichnend hierfür etwa der Ausspruch von Clemens: »Diese Mutter allein hat keine Milch, weil sie allein nicht Frau wurde«, zitiert in: MÜLLER, ebd. 106, und die scharfe Ablehnung der milchspendenden Madonnendarstellungen bei den Reformatoren, vgl. MARTI / MONDINI (wie Anm. 62), 84), wurde in Nordindien Durgās Mütterlichkeit betont, um die mit Gefahr konnotierte Jungfräulichkeit zu bannen.

⁶⁶ Nach dem Sakristan stammt er möglicherweise von einem Afrikaner. Eindeutig christlich scheint der Eintrag, da er Maria namentlich anspricht, mit »Amen« endet und die Vater-Unser-Bitte um das tägliche Brot aufnimmt.

kulturübergreifenden Anwendung der Kampf-(Feind-)metaphorik. Am 29.8.96 schreibt eine Frau: »Mother Mary, protect my family that is my two sons, my husband, my mother too and myself.« Der Eintrag geht weiter mit einer etwas anderen Handschrift, vermutlich jener des Ehemanns (kursive Hervorhebung von mir): »Please pray for us all that we have success in all we undertake for our future. *Please protect me R from enemies who want to ruin me and my business.* I depend on this business for my daily bread. So help me dear Mother Mary now and through my life. Amen. R.«

Schlußbemerkungen

Aufgrund der Mehrperspektivität von Mythen habe ich für einen multiplen Ansatz optiert und deshalb bewußt den Durgā-Mythos nicht am Schema *einer* der gängigen Mythen-theorien dargestellt, obgleich alle auf ihn zutreffen – von der soziologischen bis zur strukturalistischen, von den psychologischen bis zur semiologischen, die Mythos-Ritus-Theorie ohnehin. Alle diese Theorien kranken daran, monolithisch zu sein, die Mehrdimensionalität kultureller Systeme zu mißachten, die Beweglichkeit und Flüssigkeit von Mythen auszuklammern; dazu gehört nicht nur der historische Wandel, sondern auch der Einbezug der Perspektive unterschiedlicher sozialer Schichten, z.B. der Frauen, vor allem aber die vielfältigen Weisen und Ebenen des subjektiven Glaubensvollzugs. Dieser äußert sich im Hinduismus in der rituellen Verehrungsweise (z.B. in der Darbringung von Opfergaben), in der emotionell-hingebungsvollen Verehrungsweise (z.B. im Mutter-Kind-, Freundschafts- und Liebesverhältnis mit der Gottheit), in der erkenntnismäßigen Verehrungsweise (z.B. in der geistigen Deutung des Mythos) und in der heroisch-militanten Verehrungsweise (z.B. in den Königsriten). Auf unterschiedlichen Ebenen kann Durgā im Alltag erfahren werden: indem reale Vorgänge dem Mythos entsprechend gedeutet werden; indem die Göttin als dem Menschen innewohnende göttliche Potenz betrachtet wird oder indem ihre machtvolle Hilfe erbeten wird. Religionsphänomenologisch interessant ist, daß die große Göttin Durgā paradoxerweise irdischer und erdhafter ist als die menschliche Frau Maria. Durgā-Parvatī geht den gleichen Weg wie die normale Frau, während Maria als jungfräuliche Mutter den Frauen enthoben ist.⁶⁷ Populär aber ist Maria nicht, weil sie unirdisch und himmlisch ist, sondern weil sie in ihren Erscheinungen zur Erde niedersteigt und weil sie ein Ohr für alle Bedrängnis und alltägliche Nöte hat – genau wie Durgā. Vielleicht kommen sich ganz allgemein auf dieser sehr rudimentären, existentiellen Ebene Religionen am nächsten, ohne daß sich die Vorstellungen von Heil und Unheil oder die Gottesbilder decken müssen. Die Könizer Fürbitten-Bücher zum mindesten

⁶⁷ Diesen Gedanken verdanke ich der Psychologin Aviva Keller. Scharfe Kritik am traditionellen Marienbild haben feministische Theologinnen geübt: Maria sei gegen die Frauen und weibliche Sexualität ausgespielt worden (vgl. R. RUETHER, »Maria als Symbol der Kirche: Unterdrückung oder Befreiung«, in: dies., *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1990, 171–191; C. HALKES, »Marienbilder – Frauenbilder«, in: dies. *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh 1985, 81–99).

belegen eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen Hindus und Christen hinsichtlich der Marienverehrung, sowohl was die Verehrungsweise (Mutter-Kind-Beziehung) als auch was die Gründe der Verehrung (Alltagsprobleme) betrifft.

Summary

This article is based on textual studies and recent fieldwork in India and Switzerland. It deals with the myth of the Hindu goddess Durgā and its dramatization during the pan-Hindu festival Navarātrī (Durgāpūjā). Motion and transformation are considered as central categories: they pertain not only to the yearly mise en scène of the myth but also to the changes of the mythical plot, of the warrior goddess, of the demon, and of the battle scene. From these various movements, transmutations, inversions, and identifications emerges a fluid image of the divine in Hinduism. The multivalence of this image explains among other things why Hindus, such as Tamil refugees in Switzerland, can easily worship the Christian Virgin Mary as a goddess or even as the supreme deity. A comparison of Christian and Hindu entries in intercession books of Mother Mary leads to a fascinating conclusion: although the image of the divine differs greatly in Christianity and Hinduism, the mode of worship (mother-child relationship) and the reasons for worship (welfare, family problems etc.) do coincide.

ZUM GEDENKEN AN JAKOB BAUMGARTNER

von Fritz Kollbrunner

Nach kurzer Krankheit starb am 14. September im Missionshaus Bethlehem, Immensee (Schweiz), Jakob Baumgartner, dessen Verdienst darin bestand, Liturgie und Mission in seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu verbinden.

Der am 18. November 1926 im sanktgallischen Montlingen Geborene schloß sich der Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) an, absolvierte im ehemaligen Missionsseminar Schöneck-Beckenried das philosophisch-theologische Studium, wirkte zunächst an den Mittelschulen der SMB in Fribourg und Immensee, bevor er sich in Paris und Trier dem Weiterstudium in Liturgiewissenschaft widmen konnte. 1968 promovierte er in Trier zum Dr. theol. mit seiner zweibändigen Dissertation »Mission und Liturgie in Mexiko«¹, zu der ihm sein früherer Lehrer in Missionswissenschaft, Johannes Beckmann, die Anregung gegeben hatte; sein Doktorvater war Prof. Dr. Balthasar Fischer.

1969 wurde Baumgartner zum Dozenten für Liturgik an der Universität Fribourg ernannt, nachdem der bisherige Lehrstuhlinhaber Anton Hänggi zum Bischof von Basel gewählt worden war. 1977–1992 wirkte er daselbst als Ordinarius. Zum 60. Geburtstag widmeten ihm Schüler und Freunde eine Festschrift über den Sonntag;² die darin enthaltene Bibliographie informiert über sein bereits damals umfangreiches Schrifttum, welches Leo Karrer, der Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg, in seiner Ansprache am Beerdigungstag auf etwa 500 Titel schätzte.

Ein Teil der wissenschaftlichen Arbeiten Baumgartners galt Themen, bei denen Liturgie und Mission verbunden sind: Katechumenat, Wortgottesdienste, Hochgebete und Stundengebet in den jungen Kirchen. Grundsätzliches formulierte er in seinem größeren Beitrag »Die vatikanische Gottesdienstreform im Kontext einer polyzentrischen Weltkirche – der Weg zu einer inkulturierten Liturgie«.³

In Fribourg lebte Baumgartner im Haus der SMB (Torry), in welchem auch Johannes Beckmann (1901–1971) von 1961 an gelebt hatte. Zwischen den beiden bestand ein intensiver persönlicher und wissenschaftlicher Austausch. Nach dem Tod Beckmanns setzte Baumgartner dessen Arbeiten im »Handbuch der Kirchengeschichte« mit einem weiterführenden Beitrag fort.⁴ Nach seiner Emeritierung unterzog er sich der Mühe, das

¹ *Mission und Liturgie in Mexiko*. 1. Bd.: Der Gottesdienst in der jungen Kirche Neuspaniens (Supplementa NZM 18); 2. Bd.: Die ersten liturgischen Bücher in der Neuen Welt (Supplementa NZM 19), Immensee 1971 und 1972.

² A.M. ALTERMATT u.a. (Hg.): *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt*, Würzburg 1986.

³ NZM 46 (1990) 10–30, 99–113.

⁴ »Die Ausweitung der katholischen Missionen von Leo XIII. bis zum Zweiten Weltkrieg«, in: M. JEDIN (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 6, Freiburg 1973, 548–597.

stenographisch verfaßte und nur mühsam lesbare Tagebuch Beckmanns über dessen Afrikareise 1938/39 zu entziffern und im Druck herauszubringen.⁵

Seit 1973 war Jakob Baumgartner Redaktionsmitglied der »Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft« (NZM), zu deren 25-Jahr-Jubiläum er bereits 1970 das Schriftenreihenheft »Missionswissenschaft im Dienste der Weltkirche«⁶ herausgebracht hatte. Darin legte er auch dar, welche Motive den Schmidlin-Schüler Beckmann gegen Kriegsende zur Herausgabe einer eigenen Zeitschrift, der NZM, bewogen hatten. In den Supplementa NZM edierte Baumgartner 1971 zum 50jährigen Bestehen der SMB den stattlichen Band »Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft«⁷, zu welchem Mitglieder der SMB aus verschiedenen Kontinenten ihre Beiträge beisteuerten.

Ein durchgehender Schwerpunkt in den Arbeiten Baumgartners lag in der Geschichte der katholischen Mission. Er nahm dabei eine gesellschaftseigene Tradition auf: seine Mitbrüder Johannes Beckmann und Johann Specker hatten sich schon seit den 50er Jahren mit der lateinamerikanischen Missionsgeschichte befaßt. Mit seiner Dissertation und weiteren Artikeln z.B. über Las Casas und Motolinía führte er diese Linie weiter.

Aber sein historisches Interesse war weit gespannt. In unzähligen Miszellen wies er in der NZM auf missionarische Gestalten der christlichen Kirchen hin; meist waren es solche, von denen neue Initiativen ausgegangen waren. Einen eigenen Artikel widmete er Père Le Saux und bekundete damit, wie wichtig ihm die spirituelle Dimension des Christentums war.⁸

An der Universität Fribourg hatte Baumgartner zweisprachig zu lesen. Da er die französische Sprache sehr gut beherrschte, las er oft Neuerscheinungen aus Frankreich und konnte mit dem Hinweis auf sie in der NZM – in Miszellen und Rezensionen – neue geistige Welten einbringen. Das im Entstehen begriffene Register für die ersten 50 Jahrgänge der NZM wird helfen, das in dieser Zeitschrift verstreute Werk des Verstorbenen zugänglicher zu machen. Der Umstand, daß er Rezensionen zu Büchern verschiedenster Gebiete und Themen verfaßt hat, könnte den Verdacht wecken, er sei sich seiner Grenzen nicht bewußt gewesen. Doch trifft dies nicht zu. Er hat sich stets genau überlegt, wie weit seine Zuständigkeit reichte; notfalls klammerte er ausdrücklich aus, wozu er sich nicht äußern konnte. Besonders nach seiner Emeritierung befaßte sich Baumgartner auch vermehrt mit der redaktionellen Kleinarbeit. Außerordentlich hilfreich war sein Urteil über die Qualität eingereicherter Arbeiten für die Zeitschrift und die Buchreihen.

Was seine zahlreichen liturgiewissenschaftlichen Arbeiten, die meistens auch der praktischen Seelsorge dienen wollten, betrifft, so ist zu hoffen, daß sich seine Kollegen aus dem Gebiet der Liturgik auch in Zukunft mit ihnen befassen werden – die Herausgabe einiger wichtiger Beiträge in Buchform wäre wünschenswert.

⁵ J. BECKMANN: *Tagebuch einer Reise ins südliche Afrika*, Immensee 1993.

⁶ Schriftenreihe NZM 22.

⁷ Supplementa NZM 22.

⁸ »Der Aufstieg ins Innere. Henri Le Saux – Swami Abhishiktānanda«, in: NZM 45 (1989) 37–43.

So umfangreich und solide das wissenschaftliche Werk Baumgartners sich präsentiert – er war selbst persönlich kein dürrer und trockener Wissenschaftler, sondern – man gestatte diesen Ausdruck – ein Vollblutmensch mit einem Temperament ohnegleichen. Seine Vorlesungen und Vorträge glichen einem Feuerwerk. Auch wenn er sich im Augenblick zu einer temperamentvollen Äußerung hinreißen lassen konnte, fand er in seiner Studierstube, die stets von Zigarrenrauch erfüllt war, zu ruhiger Objektivität zurück; über schwer zu beurteilende Fragen pflegte er oft mehr als nur einmal noch zu schlafen.

Es darf auch darauf hingewiesen werden, daß Jakob Baumgartner ein frommer Mensch war, der die Glut seiner Religiosität freilich in die Bahnen liturgischer Überlieferungen zu lenken wußte (unkontrolliertes Wursteln im Gottesdienst war ihm zutiefst verhaßt). Nach dem Tod fand der Hausobere auf seinem überladenen Schreibtisch folgendes Gebet von Johann Michael Sailer, das unser Verstorbenen öfters benutzt haben muß: »Jesus, an Dich glaub ich, bis ich Dich sehe; auf Dich hoff ich, bis ich daheim bin bei Dir; Dich liebe ich, bis ich Dein Angesicht schaue und im Schauen Dich ewig liebe.« Seine Frömmigkeit besaß auch eine spürbare kirchliche Komponente. Trotz seines großen Wissens übernahm er sich in seiner Kompetenz nie; letzten Endes hatte er großen Respekt vor dem kirchlichen Lehramt (in persönlichen Gesprächen war dies oft festzustellen).

Am 19. September, bei schönem Herbstwetter, wurde Jakob Baumgartner in Immensee auf dem Friedhof der SMB beigesetzt. Auf dem gleichen Friedhof ruhen schon viele seiner Mitbrüder, darunter auch sein Lehrer und Freund Johannes Beckmann.

ERHÖHT DIE PLURALISTISCHE RELIGIONS- THEOLOGIE DIE PLAUSIBILITÄT DES CHRISTLICHEN GLAUBENS?

Einige Anfragen an Perry Schmidt-Leukel

von Burkhard Theß

Es ist das Schicksal von Vorreitern, daß sie in ihrer exponierten Stellung ins Kreuzfeuer der Kritik geraten. Dies trifft – verfolgt man die Periodica der letzten Zeit, besonders die jüngsten Ausgaben der ZMR – auf Perry Schmidt-Leukel, der hierzulande als Vorreiter der pluralistischen Religionstheologie gelten kann, in hohem Maße zu. Trotzdem möchte ich seinen 1996 in der QD 160¹ veröffentlichten Beitrag (»Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks«) zum Anlaß einiger Anfragen nehmen.

Die Diskussion um eine der Pluralität der Religionen angemessene Theologie der Religionen ist lebhaft im Gange. Das zeigt auch die mit dieser QD vorgelegte Dokumentation der bereits 1994 veranstalteten Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen. Eröffnet wird der Band mit den beiden Einleitungsreferaten von Perry Schmidt-Leukel und Andreas Bsteh (»Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen«).

Schmidt-Leukel sieht dabei die pluralistische Religionstheologie durch drei Punkte charakterisiert: Sie sei (1) eine Behauptung mit Wahrheitsanspruch und sie verstehe sich (2) als Hypothese, die (3) nicht nur mit grundlegenden christlichen Glaubensannahmen vereinbar sei, sondern darüber hinaus deren Plausibilität erhöhe. Im (weiteren) Kontext dieser drei »Inputs« bewegen sich dann auch die folgenden Beiträge, die im wesentlichen die Ergebnisse der Arbeitsgruppen widerspiegeln: Józef Niewiadomski, Raymund Schwager, Gerhard Larcher, *Dramatisches Konzept für die Begegnung von Religionen*; Armin Kreiner, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*; Hansjürgen Verweyen, *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker?*; Jürgen Werbick, *Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie*; Hans Kessler, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie*; Edmund Arens, *Pluralistische oder praktische*

¹ RAYMUND SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. = QD 160. Freiburg/Basel/Wien 1996.

Religionstheologie?; Hans Zirker, *Zur »Pluralistischen Religionstheologie« im Blick auf den Islam.*

Betrachtet man die gegenwärtige theologische Diskussion, so ist neben der Erörterung der hermeneutischen Grundansätze der pluralistischen Religionstheologie gerade die Auseinandersetzung mit dem von Schmidt-Leukel genannten dritten Punkt gefordert, mit der Behauptung also, daß die pluralistische Religionstheologie tatsächlich mit grundlegenden christlichen Glaubensannahmen vereinbar sei, bzw. daß sie – ihrem hohen Anspruch nach – die Plausibilität dieser grundlegenden Glaubensannahmen sogar erhöhe.

Schmidt-Leukel erörtert dieses Problem nach Ausführungen zu (1) und (2) am Fallbeispiel der Christologie, näherhin im Hinblick auf die Inkarnation (38–46). Denn – so Schmidt-Leukel – die von der pluralistischen Religionstheologie bestrittene singuläre Superiorität des Christentums werde bislang eben mit dem Argument der Einzigkeit der Inkarnation begründet: »Wenn es nur eine einzige göttliche Inkarnation gibt – und zwar in Jesus von Nazaret –, dann ist das Christentum allen anderen Religionen überlegen, weil nur im Christentum diese einzige Inkarnation erkannt wurde, und weil dann nur das Christentum die von Gott unmittelbar selbst gestiftete Religion ist«. (38f.) Diese Argumentation sei nun »in sich ohne Zweifel sehr, sehr stark«, stehe und falle aber mit der Prämisse, daß es nur eine *einzige* Inkarnation gegeben habe. (39)

Abgesehen davon, daß eine Reihe von Theologen – unter ihnen auch Thomas von Aquin (STh III, q. 3 u. 4) – die Möglichkeit einer mehrfachen Inkarnation nicht verwerfen würden, sei die Frage nach der Einzigkeit der Inkarnation aber davon abhängig, was man unter Inkarnation verstehe. Dabei werde die Annahme der pluralistischen Religionstheologie, daß es nicht nur eine einzige Inkarnation in Jesus von Nazaret, sondern vielmehr neben dieser – in sich einzigartigen Inkarnation – weitere (ebenfalls einzigartige) Inkarnationen gegeben habe, dadurch gestützt, daß die Theologie unabhängig von den Desideraten einer pluralistischen Religionstheologie von einem substantialistischen zu einem graduellen bzw. funktionalen Verständnis von Inkarnation übergegangen sei. Viele zeitgenössische Christologien gingen demgemäß in dieser Frage von einer an patristische Motive anknüpfenden allgemeinen Immanenz des Logos in der Schöpfung und besonders von einer heilstiftenden Gegenwart des Logos im Leben der Menschen aus. Inkarnation im engeren Sinne besage dann, daß diese allgemeine Gegenwart des Logos im Menschen Jesus in gradueller und/oder funktionaler Hinsicht eine besondere Qualität erlangt habe. (39)

Als Zeugen für eine solche graduelle bzw. funktionale Interpretation der Inkarnation führt Schmidt-Leukel Karl Rahner an. Dieser habe im Grundkurs die Menschwerdung Gottes als den »einmalig *höchste(n)* Wesensvollzug der menschlichen Wirklichkeit« beschrieben. Neben dieser graduellen Interpretation stehe bei Rahner auch eine funktionale Interpretation, welche die Inkarnation als Zusage der Gegenwart Gottes an uns verstehe. Von einem solchen graduell-funktionalen Verständnis aus ergäbe sich aber nicht mehr unbedingt die Einzigkeit der Inkarnation in Jesus (vgl. 39f.). »Warum sollte denn«, so fragt Schmidt-Leukel, »wenn Jesus den Höchstfall menschlichen *Wesensvollzugs* verkörpert, nur ein einziger Mensch diese Wesentlichkeit, auf die hin Gott alle Menschen anlegte, vollkommen verwirklicht haben? Und wenn Jesus die *Zusage* der göttlichen Gegenwart an

uns verkörpert, warum sollte diese Zusage in anderen religiösen und historischen Kontexten nicht in entsprechend anderer Gestalt ebenfalls ergangen sein?» (40)

Im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie müsse man daher die Einzigkeit einer so verstandenen Inkarnation bestreiten, was nicht hieße, die (religiös- und historisch-kontextuell bedingte?) Einzigartigkeit Jesu zu bestreiten. Jede substantielle Interpretation einer Zwei-Naturen Lehre kritisiert Schmidt-Leukel aber als unzureichend, da sie der Menschheit Jesu nicht gerecht werde. »Denn es ist fraglich, ob eine Person noch als wahrer Mensch gelten kann, die sich darin von allen Menschen unterscheidet, daß sie zusätzlich zu ihrer menschlichen Substanz auch noch durch eine göttliche Substanz konstituiert ist?« (44)

Für Hick – dessen Position Schmidt-Leukel hier referiert – ist dementsprechend die Behauptung »wahrer Mensch und wahrer Gott« sinnlos. Denn wie sollte es sein, daß jemand beides habe, göttliche Allwissenheit und menschliche Unwissenheit, göttliche Allmacht und menschliche Schwachheit usw. (vgl. 44 Anm. 63)?

Die Formel von Chalcedon, in der das Ringen um die Gottmenschlichkeit Jesu für lange Zeit einen befriedigenden Ausgang gefunden hatte, weil in der negativen Definition des »unvermischt und ungetrennt« die paradoxe Struktur des Bekenntnisses gewahrt wurde, steht damit erneut in der Diskussion. Sie ist nach Hick in kognitiver Hinsicht sinnlos, weil das in ihr Ausgesagte nicht intelligibel sei.² Ausschließlich im metaphorischen Sinn sei – so Hick – die Formel verwendbar, wenn sie nämlich besage, »that Jesus was so open and obedient to God that God was able to act through him in relation to those whom Jesus encountered«.³ Und andernorts heißt es: »A Christian theology can be incarnational in the sense of declaring not only, that God is always involved in human life, but also, that in the life of Jesus God was involved in a particular and specially powerful and effective way. In other words, Jesus was not just an ordinary man, but one, whose relationship to God has a universal significance.«⁴

Die Einzigkeit der Inkarnation bei Thomas und Rahner

Hinsichtlich dieser Argumentation ist zunächst zu sagen, daß Thomas von Aquin im dritten Teil der Summa tatsächlich auf die Möglichkeit mehrerer Inkarnationen zu sprechen kommt. In q. 3 a. 7 fragt er, ob eine (göttliche) Person zwei verschiedene Naturen annehmen könnte. Er bejaht dies als theoretisch möglich, weil eine anderslautende Aussage der göttlichen Allmacht widersprechen würde:

² Vgl. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«. In: HEINRICH DÖRING, ARMIN KREINER, PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Den Glauben denken*. Neue Wege der Fundamentaltheologie. = QD 147. Freiburg/Basel/Wien 1993, 136f.

³ JOHN HICK, »Reply« (to G. Loughlin). In: H. HEWITT (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion*. London 1991, 208; zit. n. SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«, 137.

⁴ JOHN HICK, *The Metaphor of God incarnate*. London 1993, 9.

»Wer eines kann und nicht ein anderes, dessen Macht ist beschränkt auf dieses Eine. Die Macht einer göttlichen Person ist aber unendlich und läßt sich nicht auf irgendetwas Geschaffenes beschränken. Also darf man nicht sagen, daß eine göttliche Person nach ihrer Menschwerdung keine andere menschliche Natur mehr annehmen könnte. Es müßte ja sonst den Anschein erwecken, als ob die göttliche Person durch die eine Menschennatur so in Anspruch genommen wäre, daß sie keine andere mehr in sich hineinnehmen könnte. Das ist unmöglich, denn das Ungeschaffene kann vom Geschaffenen nicht umgriffen werden. Ob wir also an die Macht der göttlichen Person denken, aus der die Vereinigung hervorgeht, oder an die Person selbst, die das Ziel der Vereinigung ist, – wir müssen zugeben, daß die göttliche Person außer der einmal angenommenen Menschennatur noch eine zweite mit sich vereinigen könnte.« (respondeo)

Ist damit aber die Möglichkeit einer mehrfachen Inkarnation (denn das besagt ja der Terminus »Annahme einer Menschennatur«) theoretisch zugegeben, so bleibt dies bei Thomas eine an der Allmacht Gottes orientierte Spekulation, der er aus soteriologischen Erwägungen in der Antwort zu q. 4 a. 5 hinzufügt: »... wie nur eine göttliche Person Mensch geworden ist, so war es auch angemessen, daß diese Person nur eine menschliche Natur annahm, damit beiderseits die Einheit gewahrt sei.«

Und schließlich heißt es hier ebenfalls (ad tertium): »Darum war es die höchste Weisheit, durch einen Menschen alle anderen zu retten.«

Thomas rechnet also keineswegs mit mehreren faktischen Inkarnationen. Im Gegenteil – er schließt diese aus!

Es führt auch vom zweiten Gewährsmann der Argumentation, von Rahner her, kein Weg an der Einzigkeit der Inkarnation vorbei. Mögen der Rahnerschen Interpretation im Verweis auf den *höchsten* Wesensvollzug auch graduelle Züge eignen, so hat er den in Jesus geschehenen höchsten Vollzug menschlichen Wesens doch unmißverständlich als den *einmalig* höchsten Vollzug desselben gekennzeichnet.⁵

Auf den Einwurf Schmidt-Leukels »Warum sollte denn, wenn Jesus den Höchstfall menschlichen *Wesensvollzugs* verkörpert, nur ein einziger Mensch diese Wesentlichkeit, auf die Gott hin alle Menschen anlegte, vollkommen verwirklicht haben?« liest man im Grundkurs gleichsam die Antwort. *Noch* ist es einer, der dies verwirklicht hat. Und dieser eine hat es verwirklicht, weil in der Annahme der menschlichen Natur durch den ewigen Logos diese menschliche Natur zu ihrem höchsten Wesensvollzug gebracht worden ist. Denn die Natur des Menschen, deren Wesen nach Rahner in der grenzenlosen Verwiesenheit auf die Fülle Gottes besteht, »kommt, wenn sie von Gott als seine eigene Wirklichkeit angenommen wird, dort an, wohin sie kraft ihres Wesens immer unterwegs ist.« (216) Dies aber stellt die gottgewirkte Vorwegnahme *der* Gottesbegegnung und Gottesnähe dar, »die tatsächlich jedem Menschen in Gnade zugedacht ist, die ihren höchsten Vollzug im Menschen in der *visio beata* hat«. (217) Insofern trägt die in Jesus geschehene Zusage der göttlichen Gnade an uns – wenn man so will: der funktionale Aspekt des Rahnerschen Inkarnationsverständnisses – einen eschatologischen Vermerk.

⁵ Vgl. KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Sonderausgabe. Freiburg/Basel/Wien 1984, 216.

Darüber hinaus versteht Rahner seine Aussage nicht als »Gegensatz zu einer ontologischen Christologie substantieller Einheit des Logos mit seiner menschlichen Natur«. Wenn er hier am Ende des sechsten Ganges Inkarnation von der Anthropologie her bedenkt, von der radikalen Verwiesenheit des Menschen auf Gott her, wenn er solcherart sagt, daß der Mensch erst zu sich selbst kommt, dahin, wohin er schon immer unterwegs ist, indem er durch Gott »Gottes selbst« wird, dann versteht er das als ein (komplementäres) »Gegenstück, das jener ontischen Christologie notwendig zugeordnet ist«, weil dieses Gegenstück expliziert, was jene festhält (vgl. 216f.).

Metaphorische Interpretation?

Schwierig ist es auch, in der metaphorischen Interpretation von Chalcedon durch Hick, die nach einer intelligiblen Christologie sucht, eine Plausibilisierung des christlichen Glaubens zu erkennen. Denn es war ja gerade die Errungenschaft von Chalcedon, alle *vermeintlich* intelligiblen Aussagen über Christus, die entweder seiner Gottheit oder aber seiner Menschlichkeit nicht gerecht wurden, auszuschließen. Es ist ja die in der vierfach negativ formulierten Definition zum Ausdruck kommende Nicht-Intelligibilität, die nach traditionellem Verständnis der Sache am nächsten kommt. Plausibilität und Intelligibilität liegen hier in der Wahrung dieses Geheimnischarakters, den der Glaube bekennt. Die Herbeiführung einer besseren Verstehbarkeit durch eine so geartete metaphorische Interpretation stellt eine Plausibilisierung auf Kosten der Substanz des Glaubens dar.

In der Konsequenz höhlt die mit der Rede von der »Involvierung Gottes im Leben Jesu« gegebene – zwar richtige, aber nach Chalcedon einseitige – Differenzierung von Gott und Jesus den Gedanken der Inkarnation aus. Denn eine so gedachte Involvierung Gottes – und geschehe sie auch in einer besonderen und machtvollen Weise – wird man nicht mehr Inkarnation, d.h. Fleisch- bzw. Menschwerdung Gottes nennen dürfen. Vielleicht ist es bezeichnend, daß auch Schmidt-Leukel das Wort »Inkarnation« im Rahmen seiner Ausführung zur wirkenden Immanenz des Logos in vorsichtige Anführungszeichen setzt (vgl. 40f.).

Redlicherwise muß man hinzufügen, daß sich Schmidt-Leukel andernorts deutlich von der Aussage Hicks distanziert, indem er der Formel von Chalcedon eben darin, daß sie den Geheimnischarakter aller Offenbarung festhält, eine bleibende Bedeutung zuspricht. »Die Nicht-Intelligibilität des christologischen Bekenntnisses hat somit einen letztlich unvermeidlichen Charakter, der uns vor das Geheimnis Gottes selbst führt.«⁶ »Gott ist der aller geschöpflichen Wirklichkeit gegenüber Transzendente und muß ihr doch in einem Maß immanent sein, daß Menschen in der Erfahrung geschöpflicher Wirklichkeit ihm selbst begegnen. Wäre er der Welt nicht in dieser Weise immanent, so bliebe der Graben unüberbrückt. Offenbarung und Erlösung wären nicht möglich.« (139)

⁶ Vgl. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, »Demonstratio christiana«, 138.

Revelatorischer und soteriologischer Aspekt der Inkarnation

Die hiermit gefallenen Stichworte der Offenbarung und der Erlösung regen dazu an, die Aussagen der pluralistischen Religionstheologie zur Inkarnation auf das ihnen zugrundeliegende revelatorische und soteriologische Konzept hin zu befragen.

Kehrt hier nicht noch einmal – pluralistisch gefärbt – der an sich sympathische, aber in seiner Einseitigkeit wiederum aporetische Gedanke einer göttlichen Pädagogik als Weg zum Heil wieder?

Was heißt es, wenn Schmidt-Leukel hier vom »soteriologischen Prozeß« (37) spricht? Was heißt es, wenn er Jesus die Bedeutung eines »normativen Exempels« zuspricht (43)? Was bedeutet es, wenn von der »Botschaft des Glaubens« (42), von der »Predigt Jesu« (ebd.), von der »Eröffnung einer Heilsmöglichkeit« (43), von der »Realisation dieser Heilsmöglichkeit« (ebd.) und von »heilshafter Gotteserkenntnis« (ebd.) die Rede ist? Was bedeuten in diesem Rahmen Tod und Auferstehung Jesu? Hier besteht m.E. Klärungsbedarf. Ist Erlösung, das Heil, dessen Realisierung gar, eine Sache der Gnosis? Und wenn ja – inwiefern?

Der Maßstab

»Der entscheidende Streitpunkt zwischen Pluralismus und Inklusivismus liegt ... in der Frage, ob das Heilshandeln Gottes in und durch Jesus sein Handeln durch andere Mittler in einer solchen Weise überbietet, daß der Terminus ›Inkarnation‹ allein auf Jesus anwendbar ist«, so schreibt Schmidt-Leukel auf S. 41.

Genau davon aber ist die frühe Kirche überzeugt gewesen. Sie hatte in Jesus eine solche Überbietung jeglicher vorangegangener Gottesbegegnung erfahren, daß in der nachösterlichen Rückschau die mit Jesus angebrochene Zeit als neue Heilszeit charakterisiert wurde. Davon zeugt nicht nur das im NT weitverbreitete Wort von der »Fülle der Zeit«, davon zeugt auch der Hebräerbrief, der Jesus zwar heilsgeschichtlich in die Reihe der alttestamentlichen »Mittler«, der Propheten einreicht, ihn aber zugleich weit von diesen abhebt (vgl. Hebr. 1,1–14).

Die Möglichkeit, im Geschaffenen – in Gott geöffneten Menschen – Gott zu begegnen ist ein Grunddatum der Heilsgeschichte. Das steht außer Frage. In Frage steht aber, ob es nicht doch in der Realisierung dieses allgemeinen Grunddatums (der Möglichkeit der Begegnung mit Gott in einem Gott geöffneten Menschen) einen Klimax, eine Aufgipfelung gibt? Ich pflichte hier Hans Kessler bei, wenn er im selben Band schreibt: »Wenn eine andere Person mit gleicher Eindeutigkeit – in Wort und Tat, im Reden, Leben und Leiden – die unbedingte Liebe (nicht nur als Idee, sondern als praktische, voll engagierte Gutheißung des anderen) verträte, könnte und müßte sie existentiell den gleichen definitiven Anspruch für diese erheben; das ist die ›Logik‹ der gelebten unbedingten Liebe.« (164)

Wenn es also denkbar ist, daß ein anderer als Jesus den gleichen Anspruch erheben müßte, dann ist die Frage der Einzigartigkeit Jesu – hinsichtlich dessen, was er lebt und tut – eine Frage der Empirie, der Umschau.

Kessler führt dann aus: »Solange aber niemand anderer zu sehen ist, der geschichtlich konkret diese unbedingte Güte Gottes mit seiner totalen Existenz *real* symbolisiert (und nicht nur als Idee vertritt), solange bleibt nach meinem Urteil Jesus der Sache nach das *allein end-gültige* und *letzt-maßstäbliche* Kriterium für wahrhaft erlösende (und humanisierende) Beziehung zum wahren Gott und für befreit-befreiende Beziehung zum Mitmenschen«. (164)

Wichtig ist dabei zu sehen, daß es Kessler in der Frage der Letztverbindlichkeit Jesu zunächst einmal um diese eine Sache geht, um die Sache der unbedingten Liebe, die Jesus lebt. Darin ist er der Maßstab, die Aufgipfelung der Gottesbegegnung in der Gott geöffneten Geschöpflichkeit. Darin steht er als ein Mensch vor Augen, dessen Leben die bisher dagewesenen Maßstäbe nicht nur aufgreift, sondern diese zugleich solcherart aufsprengt und erweitert, daß von nun an für die, die in seiner Nachfolge stehen, tatsächlich neue, nicht mehr hintergehbare Maßstäbe gelten, die nämlich, die er gesetzt hat.

Insofern ist bei aller Problematik seines soteriozentrischen Ansatzes Paul F. Knitter zuzustimmen, wenn er (in diesem Punkt sich mit Kessler berührend) schreibt: »Wir können nicht aus unserer eigenen perspektivischen Haut schlüpfen und einen neutralen, universalen Standpunkt einnehmen. Das bedeutet, daß Christen unverbesserlich und unbekümmert christozentrisch bleiben. Ihr Verständnis von Befreiung und menschlichem Wohlergehen ist und bleibt die Vision des Nazareners vom Königreich.«⁷

Das muß nicht notwendigerweise ausschließen, daß in anderen »Mittlergestalten« Ähnliches, vielleicht auch Weiteres von Gott aufscheint. Das schließt aber aus, daß in anderen Entgegengesetztes von Gott aufscheint. Noch einmal mit Kessler: »Wir können daher nicht beanspruchen, Jesus sei die einzig bedeutsame, exklusive und absolute Offenbarung Gottes, wohl aber die nach christlichem Urteil normative: ohne die (im Geist der unbegrenzten Liebe verstandene) Geschichte Jesu können wir nicht erkennen, ob irgendwo der Logos des Vaters und nicht ein ganz anderer Logos sich manifestiert.«⁸

⁷ PAUL F. KNITTER, »Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort auf die Kritiker«. In: REINHOLD BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991, 217.

⁸ HANS KESSLER, *Pluralistische Religionstheologie*, 166.

Buchbesprechungen

Aerts, Theo (Hg.): *The Martyrs of Papua New Guinea. 333 Missionary Lives Lost During World War II*, University of Papua New Guinea Press / Port Moresby 1994; 276 S.

Der 50. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges gibt Gelegenheit, aller Menschen zu gedenken, die ihr Leben verloren, nicht zuletzt derer, die ermordet wurden oder die umgebracht wurden, weil sie angeblich »anders« waren oder weil sie Werte vertraten, die die Machthaber mißbilligten.

Pater THEO AERTS aus Flamen, langjähriger Professor für Neues Testament am Holy Spirit Seminar in Bomana, Papua Neuguinea, und gegenwärtig Sekretär für die ökumenischen Beziehungen der katholischen Bischofskonferenz jenes Landes, präsentiert einen dokumentierenden Gedenkband für die Christen, die ihr Leben einbüßten, als der Zweite Weltkrieg Papua Neuguinea erreichte. Die meisten Opfer gehörten der röm.-kath. Kirche an, wenn auch alle Kirchen betroffen waren. Das Buch gibt den verschiedenen Missionsorden der röm.-kath. Kirche ebenso wie den Anglikanern, den Lutheranern, den Methodisten, der Evangelischen Kirche von Manus, der Heilsarmee und den Siebentage-Adventisten Gelegenheit, ihren Teil der Geschichte zu erzählen. Einheimische und ausländische Laien und kirchliche Mitarbeiter fanden sich plötzlich ohne Ausweg und oft ohne Möglichkeit des Widerstandes gefangen. Menschen wurden bombardiert, vergiftet, gehenkt, erschossen. In seinen bewegendsten Passagen verdeutlicht das Buch, daß es immer wieder Menschen gibt, die auch angesichts des Äußersten, angesichts ihres Endes, eintreten für ihre Überzeugungen und bis zuletzt bereit sind, Hilfestellung für andere den eigenen Überlebensinteressen voranzustellen. Pater JOHN TSCHAUDERS Aufsatz belegt, daß dies auch für einige der soldatischen Wachen der japanischen Armee gilt, denen die Gefangenen oft ausgeliefert waren. Diese Japaner waren im Regelfall keine Christen. Solche Menschen bezeugen, daß »Freiheit« und »Menschenwürde« keine leeren Worte sind. Waren sie alle Märtyrer? AERTS überlegt in seinem einleitenden Essay, ob der Buchtitel passend gewählt worden sei. Nun, der Begriff des Martyriums behauptet eine Beziehung zwischen denen, die ihr Leben verloren, und der Person Jesu Christi. Märtyrer zu werden kann kein menschliches Unterfangen sein, und doch liegt in der strikten Passivität der Märtyrer ein eindrucksvolles und weitreichendes christliches Zeugnis. Das Buch trägt dem in angemessener Weise Rechnung.

Eine Namensliste der bekannten Märtyrer, eine instruktive Serie von Photographien und ein abschließender Aufsatz, in dem Pater AERTS die Kriegserfahrung der früher erbittert konkurrierenden Kirchen als Erfahrungshintergrund des heute lebendigen Ökumenismus in Papua Neuguinea deutet, sowie eine Bibliographie, eine Serie von Karten und ein Index tragen zum missionswissenschaftlichen Wert des Buches bei.

Hamburg

Theodor Ahrens

Aguirre, Luis Pérez: *Glaubwürdigkeit zurückgewinnen! Die Kirche und ihre ungelösten Probleme an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Edition Exodus / Luzern 1994; 176 S.

Der Titel des Buches impliziert bereits die These, oder besser noch: die Diagnose, die der Autor in sechs Kapiteln zu jeweils einem Problembereich entfaltet: Die Kirche als römisch-katholische

Kirche habe weithin ihre Glaubwürdigkeit verloren, und zwar vor allem, weil sie in verkrusteten Strukturen gefangen (dazu v.a. Kapitel 2: »Macht und Autoritarismus«, und 3: »Monarchie oder Gemeinschaft?«), reich (Kapitel 4: »Die Armen, steinerne Gäste«), lustfeindlich (Kapitel 5: »Das Problem des Körpers«) und sexistisch bzw. machistisch (Kapitel 6: »Das Problem der Frau«) sei. Um Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen, bedürfe die Kirche einer »radikalen Bekehrung«, einer »echten Reformation«, die »allein von der Kirche der Armen, der Opfer der Geschichte, der diskriminierten Frauen kommen kann und von denen, die sich weigern, Theologie mit dem Rücken zu den Leidenden und Unterdrückten dieser Erde zu treiben« (174f).

Dem Autor, Jesuit und Gründer der uruguayischen Sektion von »Justitia et pax«, geht es mit dem sehr engagiert und (bis zur Vereinnahmung der Leser/innen) persönlich geschriebenen Buch nicht um bloße Anklage oder um die Artikulation von »Kirchenfrust«, obwohl beides deutlich zur Sprache kommt. Es geht ihm viel mehr um das genannte Anliegen einer Reformation der Kirche, um dessentwillen es sich lohne, »dabei zu bleiben«. Die Perspektiven, die er dafür aufzeigt, lassen den »theologischen Ort« des Verfassers deutlich erkennen: die Kirche der Armen, der Märtyrer und der Befreiungstheologie in Lateinamerika, deren Identität sich nicht zuletzt aus den Konflikten mit weltlichen und kirchlichen Machthabern im Bekenntnis und Einsatz für die Armen und Unterdrückten gefestigt hat. Diesen Kontext muß eine hiesige Leserschaft mitberücksichtigen, um dem Buch gerecht werden zu können, das ausdrücklich nicht als »akademisches Buch« verstanden werden will (vgl. 11). Manche theologische (v.a. exegetische) Aussage kommt allzu plakativ daher, manche Problemzeige bedürfte der Differenzierung. Wenngleich kaum zu leugnen ist, daß die Diagnose Aguirres (nicht nur aus lateinamerikanisch-befreiungstheologischer Perspektive) ihr bedrückend greifbares Fundament in der kirchlichen Wirklichkeit hat, so darf doch bezweifelt werden, ob die thematisierten, allesamt sehr komplexen Probleme mit den vergleichsweise bescheidenen aufgebotenen Mitteln wirklich angemessen beschrieben und konstruktiv bearbeitet werden können.

Münster

Marianne Heimbach-Steins

Arbeit, Arbeitslosigkeit, Menschenwürde. Ökonomisch-theologische Perspektiven, mit Beiträgen von A. Balthasar u.a., Edition Exodus / Luzern 1994; 159 S.

Die Tatsache, daß allein in den Staaten der Europäischen Gemeinschaft über 17 Millionen Menschen von Arbeitslosigkeit betroffen sind und daß es keinerlei Anzeichen dafür gibt, daß sich am Faktum einer hohen Sockelarbeitslosigkeit etwas ändern wird – nicht zuletzt auch weil »man« sich inzwischen weitgehend damit abgefunden hat –, hat die Edition Exodus zum Anlaß genommen, dazu einen Sammelband mit Beiträgen von Ökonomen, Sozialethikern sowie Theologen und Theologinnen herauszugeben. Bewußt ist dafür eine befreiungstheologische Perspektive gewählt worden, die die Frage in den Vordergrund stellt, welche Formen und Auswirkungen die Arbeitslosigkeit für die von ihr Betroffenen zeitigt. Dies geschieht sehr eindrücklich sofort im ersten Beitrag, in dem CHR. SPRINGE die besondere Problematik der »Arbeit und Arbeitslosigkeit von Frauen« darstellt. Am Beispiel der Schweiz geht C. KNÖPFEL auf aktuelle Probleme des Arbeitsmarktes ein und analysiert die ökonomischen Ursachen der strukturellen Arbeitslosigkeit. K. LANG legt gewerkschaftliche Perspektiven und Strategien zur Überwindung der Arbeitslosigkeit, aber auch zur Humanisierung der Arbeit überhaupt dar. Mit ethischen und theologischen Aspekten zur Arbeit beschäftigen sich die folgenden vier Beiträge: A. BALTHASAR entwickelt eine an den Menschen orientierte Utopie der Arbeit. F. HENGSBACH fragt, wie das neoliberale Marktdogma überwunden und ein ethischer Standpunkt (Stichwort: Vorrang der Arbeit) in der ökonomischen und politischen

Debatte und Entscheidungsfindung wiedergewonnen werden kann. Die Arbeit in biblischer Sicht arbeitet J. EBACH heraus, wobei er es versteht, die biblische Perspektive mit heutigen Fragestellungen zu verschränken. Schließlich befaßt O. FUCHS sich mit der Arbeitslosigkeit als pastoraler Herausforderung, wobei er u.a. deutlich macht, wie sehr sich das vorherrschende Bewußtsein, das Arbeitslosigkeit zu einer Randgröße erklärt, bis in die Kirchen und Gemeinden hinein widerspiegelt; demgegenüber stellt er klare politische Optionen und pastorale Konkretionen zur Diskussion. Insgesamt bietet der Band eine gelungene Mischung von Analysen, Perspektiven und Strategien zur menschenwürdigen Gestaltung der Arbeitsgesellschaft. Wie sehr diese Problematik auch für die Verkündigung und Pastoral der Kirchen von Belang ist und wie sie damit umgehen können – im Sinne der Opfer der gegenwärtigen Arbeitspolitik und solidarisch mit Gewerkschaften, Arbeitsloseninitiativen etc. –, wird ausdrücklich immer wieder thematisiert. Daß davon ein Impuls ausgeht, daß die weithin antreffbare verhängnisvolle (da realitätsfremde) Dispens der Kirchen und Gemeinden in diesem Problemfeld ein Stück mehr überwunden wird, kann man nur wünschen!

Paderborn

Norbert Mette

Arntz, Norbert (Hg.): *Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang*, Edition Exodus / Luzern 1993; 208 S.

Der vorliegende Sammelband dokumentiert und kommentiert den Verlauf der IV. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats, die 1992, im Jahr des 500-Jahr-Gedenkens der europäischen Entdeckung Amerikas, in Santo Domingo stattfand. Nach einem journalistischen Stimmungsbild von Hildegard Lüning schildert der aus Österreich stammende und seit Jahrzehnten in Amazonien wirkende Bischof Erwin Kräutler als Konferenzteilnehmer seine Eindrücke vom Ablauf und den verschiedenen Arbeitsphasen. Dieser Schlüsselbeitrag bringt schon eine Reihe von Themen zur Sprache, die in den folgenden Beiträgen wiederholt aufgegriffen werden; dazu zählen die Diskontinuitäten im Vorbereitungsprozeß von Santo Domingo, der Wechsel der Arbeitsmethode vom Schema »Sehen – Urteilen – Handeln« zu einer christologischen Strukturierung, das Fehlen einer gemeinsamen prophetischen Geste wie der Vergebungsbitte der Kirche im Hinblick auf ihr Versagen in den vergangenen fünf Jahrhunderten. Enrique Dussel befaßt sich mit der Geschäftsordnungsproblematik, während Pablo Richard die Beschlüsse der Konferenz aus befreiungstheologischer Perspektive betrachtet und dabei die aus dieser Sicht wichtigsten Texte benennt, z.B. die zentrale, schon im Dokument von Puebla zu findende Intuition der Identifizierung des Leidensantlitzes Christi mit den zerschundenen Gesichtern der Armen (70). Weitere Beiträge befassen sich mit den päpstlichen Reden während der Konferenz und dem schon erwähnten Methodenwechsel (NIKOLAUS KLEIN), mit der Verstrickung der Kirche in den Nord-Süd-Konflikt (NORBERT ARNTZ), mit einer »Vision«, wie Santo Domingo hätte ablaufen sollen (ALBERT BIESINGER). Der Beitrag von JOHANN BAPTIST METZ wurde aus einer anderen Publikation übernommen. Der Anhang bietet eine von Ludger Weckel erstellte Synopse von Kommissions- und Beschlußtexten, welche die Differenzen aufweist. Chronologische Überblicke und ein Glossar schließen das Buch ab. Das Buch ist insofern von bleibender Bedeutung, als es – zum Teil mit heißer Feder geschrieben – unmittelbare Eindrücke vom Konferenzgeschehen, dem Kampf hinter den Kulissen und Ereignissen im Umfeld dokumentiert. Die vielen Wiederholungen hätten durch eine straffere Redaktion vermieden werden können. Was die Analyse der Texte und ihre Interpretation angeht, wird man sich aus größerem zeitlichen Abstand ein genaueres Bild machen müssen, zumal die Beschlüsse der IV. Generalkonferenz auch auf Deutsch zugänglich sind (Santo Domingo Schlußdokument = Stimmen der

Weltkirche Nr. 34, Bonn 1993). Über die in diesem Buch festgehaltenen Ereignisse und Konflikte hinaus wird es pastoral und theologisch darauf ankommen, die großen episkopalen Konferenzen Lateinamerikas, von Medellín (1968) über Puebla (1979) bis hin zu Santo Domingo (1992), in ihrem gemeinsamen Gehalt zu studieren und ihre Wirkungsgeschichte, die weit über den Kontinent hinausgeht, weiterzuverfolgen.

Frankfurt/Main

Michael Sievernich SJ

Aulbach, Stefan: *Spiritualität schafft Befreiung. Der Entwurf christlicher Existenz bei Juan Luis Segundo* (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 10) Peter Lang / Frankfurt–Berlin–Bern 1992; XI und 152 S.

Der aus Uruguay stammende und in Europa ausgebildete Theologe Juan Luis Segundo (1925–1996) gehört denkerisch sicher zu den originellen und eigenwilligen Köpfen der lateinamerikanischen Theologie. In die Theologie der Befreiung läßt er sich nicht bruchlos einordnen, obgleich er sie mitbegründet hat. Ihm kam es zunächst und zumeist auf die »Befreiung der Theologie« an, so der Titel eines seiner Werke. Diese Intention läßt sich auch bei seiner mehrbändigen »Christologie« der 80er Jahre beobachten, in denen er Jesus von den Christologien zu befreien versucht, die diesen einsperren. Und sie läßt sich nachweisen bei seiner strikten Ablehnung der Volksfrömmigkeit und seiner Kritik an der Hinwendung zu den Armen, wie sie der mainstream der Befreiungstheologie vollzogen hat, eine Haltung, die wiederum zum Vorwurf befreiungstheologischer Kollegen führte, seine »europäisierende« Theologie sei eigentlich nicht lateinamerikanisch genug. Da dieser Theologe aufgrund des Umfangs und Schwierigkeitsgrades seines Werkes im deutschsprachigen Bereich nur wenig bekannt und rezipiert ist, ist die Beschäftigung mit ihm grundsätzlich zu begrüßen. Der vorliegende Band untersucht die Frage der Spiritualität in Teilen des Werks von Segundo. Näherhin erläutert der Autor eher deduktiv den Begriff der Spiritualität (1. Kap.) und Grundbegriffe der Theologie Segundos (2. Kap.). Auf diesem Horizont stellt er anhand der Leitbegriffe Aktion, verstanden als »Befreiung in der Nachfolge des Befreiers Jesus« (26), und Kontemplation, verstanden als »Mystik geschichtlichen Handelns« (64), die Ausdrucksformen der Spiritualität im Werk Segundos dar (3. Kap.). Im vierten Kapitel befaßt sich der Autor mit Segundos Kritik an der Volksfrömmigkeit, die die wahre Spiritualität bedrohe, und im letzten Kapitel unternimmt der Autor eine Ehrenrettung der Volksfrömmigkeit, indem er versucht, Elemente einer befreienden Spiritualität in der fränkischen Marienfrömmigkeit aufzudecken. Die Bibliographie listet die Werke Segundos merkwürdigerweise zweimal auf. Die Arbeit ist von dem Zwiespalt des Autors gekennzeichnet, der einerseits Segundos Positionen affirmativ und sympathisierend referiert, doch seine strikte Ablehnung der *religiosidad popular* nicht teilen kann und daher die krasse Trennungslinie zwischen Segundo und der übrigen Befreiungstheologie »abzumildern« (135) versucht. Methodisch wäre es gewiß angemessener gewesen, diese grundlegende Differenz zwischen den »zwei Theologien der Befreiung«, wie Segundo sie sieht (vgl. S. 105), zum hermeneutischen Ausgangspunkt zu nehmen; denn genau diese Trennungslinie scheidet Spiritualität im Sinn Segundos und Volksreligion. Einige Einzelurteile sind kaum nachzuvollziehen: Die Aussage, daß das kirchliche Lehramt eine klare Linie kenne, »die Gewalt als mögliches Mittel zur Ausübung von Liebe zu sehen« (50), wird man ebenso in Zweifel ziehen müssen wie die Behauptung, daß die »relative Option für den Sozialismus heute die Option Jesu wäre« (143). Noch immer kann Segundos eigener Beitrag »Die zwei Theologien der Befreiung in Lateinamerika«, dessen deutsche Fassung der Autor leider nicht wahrgenommen hat (in: M. Sievernich, *Impulse der*

Befreiungstheologie für Europa, Mainz 1988), als gehaltvolle Einführung in sein Denken und seine Stellung innerhalb der Befreiungstheologie gelten.

Frankfurt/Main

Michael Sievernich SJ

Boff, Leonardo: *Eine neue Erde in einer neuen Zeit. Plädoyer für eine planetarische Kultur*, Patmos / Düsseldorf 1994; 124 S.

Der Weg in eine planetarische Zivilisation ist allein aufgrund des nochmals qualitativ gesteigerten technologischen Fortschritts, der alle Grenzen überschreitet, unumkehrbar. Die entscheidende Frage ist darum, ob es gelingt, daraus eine »planetarische Kultur« werden zu lassen. So lassen sich die These und das Leitmotiv dieses neuen Buches von L. BOFF umreißen. Den Diskurs darüber nimmt der Autor nicht von einem archimedischen Standpunkt außerhalb der ganzen Entwicklung auf, sondern er ist sich dessen bewußt, daß alle in den Prozeß der Mundialisierung verflochten sind – allerdings in unterschiedlichem Maße und mit beträchtlich verschiedenen Folgen. In der Regel wird dieser Prozeß von den ökonomisch und politisch tonangebenden Instanzen – und deren Interessen – in der nördlichen Hemisphäre aus gesteuert und entsprechend auch wahrgenommen und beurteilt. BOFF nimmt die Perspektive der Zwei-Drittel-Welt ein. Er spricht für die und mit denen, die sich vorwiegend als Opfer im Prozeß der planetarischen Zivilisation haben erleben müssen und sich weiterhin so erleben. Wurden und werden sie doch dazu gezwungen, entweder ihre Identität aufzugeben und sich anzupassen oder aber unterzugehen. Die Perspektive der Zwei-Drittel-Welt einzunehmen bedeutet darum, diese im wahrsten Sinne des Wortes mörderischen Erfahrungen nicht einfach hinter sich zu lassen, sondern sie so geltend zu machen, daß endlich auch die Kehrseite des Prozesses der planetarischen Zivilisation wahrgenommen wird: nicht nur Fortschritte – für wenige, sondern auch unermeßliche Schäden – für die meisten. Dabei nimmt BOFF nicht den Standpunkt eines Modernisierungskritikers ein, der alles wieder rückgängig machen möchte, sondern er betreibt konsequent eine Kritik der dieser vonstatten gehenden Entwicklung innewohnenden Logik und gelangt von daher zu zukunftsweisenden Lösungen und Vorschlägen. Seine Kritik richtet sich vor allem darauf, daß im Prozeß der planetarischen Zivilisation vornehmlich nur eine halbierte Vernunft zum Zuge gekommen ist: Die ganze Entwicklung wird so gut wie ausschließlich von einer technologisch orientierten Rationalität gesteuert; dadurch ist ein Beschleunigungsprozeß in der Ausbildung von Wissen und Fertigkeiten in Gang gesetzt worden, mit dem das ethische Bewußtsein schon bald nicht mehr mithalten können. Soll dieser Prozeß nicht blindlings weiterhin der Logik der Machtsteigerung folgen und sich schließlich – wie soziale und ökologische Krisen mittlerweile unübersehbar indizieren – selbsterstörerisch auswirken, kommt es darauf an, die vernachlässigte Seite der Vernunft, insbesondere also das ethische Bewußtsein, wieder an ihn Anschluß finden zu lassen. Eine Rationalität, die so sehr von sich besessen war und ist, daß sie alles andere, was ihr nicht folgt – seien es andere Menschen und Kulturen, sei es die Natur –, ausmerzt, muß ersetzt werden durch eine dialogische Vernunft, die eine Entwicklung mit den Menschen und mit der Natur vorantreibt. Es geht also um die Ausbildung eines »planetarischen Bewußtseins«. BOFF ist überzeugt, daß dem Prozeß der Mundialisierung durchaus ein entsprechendes Potential innewohnt; es muß nur gefördert werden. In diesem Zusammenhang fragt er auch nach dem möglichen Beitrag des Christentums für die Schaffung einer planetarischen Kultur. BOFFS Thesen dazu: (1) Nur ein Christentum der Befreiung ist mundialisierbar. (2) Der Glaube und nicht die christliche Religion ist universalisierbar.

Welche unerbittliche Logik dem neoliberalen kapitalistischen Wirtschaftssystem innewohnt, bekommt seit einiger Zeit die Zwei-Drittel-Welt vor allem im Süden, aber auch im Norden immer drastischer zu spüren: Man – d.h. die herrschende Minderheit – braucht sie nicht einmal mehr zur Ausbeutung; sondern sie wird schlicht und einfach als unbrauchbar an die Seite gelegt, ausgegrenzt. BOFF sieht diese Logik; er sieht allerdings realistisch voraus, daß sie schließlich auch die überrollt, die noch von ihr profitieren. Er antwortet darauf jedoch nicht mit hoffnungslosem, resignativem Lamentieren, sondern mit Träumen und Utopien. Die Ein-Drittel-Welt täte nicht zuletzt um ihrer selbst willen gut daran, dieses Geschenk einer wirklich zukunftsweisenden Gegenlogik aus der Zwei-Drittel-Welt nicht achtlos an die Seite zu legen.

Paderborn

Norbert Mette

Von Brück, Michael / Werbick, Jürgen (Hg.): *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?*, Echter / Würzburg 1994; 176 S.

In den letzten Jahren vor 2000 wächst die Krisenliteratur ganz offensichtlich. Das hier anzuzeigende Buch geht auf ein interdisziplinäres Kolloquium in Siegen zurück, auf dem je von ihrer Seite Philosophen, Soziologen, Religionswissenschaftler und Theologen sich des Themas annahmen. Den Ausgangspunkt bilden Überlegungen des Dortmunder Philosophen WERNER POST, der die Rede vom »Ende des Christentums« vom philosophischen Standpunkt aus überprüft. Im Ergebnis hält er es für riskant, auf dieses »Ende« eine Wette einzugehen. Das findet für ihn sowohl im Blick auf die bekannten Säkularisierungsthesen wie auch auf den marxistischen Ansatz seine Bekräftigung. Entsprechend sind auch exemplarisch aufgezeigte neuere Stellungnahmen zur Religion heute eher zurückhaltend freundlich. Das erhält Unterstützung, wo der Eichstätter Philosoph und Fundamentaltheologe ULRICH WILLERS im Blick auf Nietzsches These fragt: »Destruktive Demontage oder Analyse der Wirklichkeit?« WILLERS neigt – wie viele andere heute – in seiner gründlichen Arbeit der zweiten Ansicht zu. Es folgen Ausführungen des Frankfurter Systematikers SIEGFRIED WIEDENHOFER, des Vechtaer Religionssoziologen KARL GABRIEL und des Paderborner Religionspädagogen NORBERT METTE. Es geht immer wieder um das Verhältnis von Traditionsbrüchen und Traditionsabbruch, die beide nicht dasselbe besagen. WIEDENHOFER fragt in diesem Sinne nach der christlichen Identität, wobei er der inhaltlichen Fragestellung noch am stärksten Raum gibt. GABRIEL faßt im Grunde den Inhalt seines gleichnamigen Buches unter dem Titel »Christentum zwischen Tradition und Postmoderne« zusammen und besteht bei allen Umbrüchen auf den dennoch mit ihnen gegebenen Chancen. METTE bietet eine instruktive Beschreibung der neuen Bildungssituation. Hilfreich ist es, in der gegebenen Situation zu sehen, wie andere religiöse Traditionen mit der Krise ihrer Traditionen umgehen. Der Münchener Missions- und Religionswissenschaftler MICHAEL VON BRÜCK benutzt den Hinduismus als Vergleichsfolie. Schließlich sucht der Münsterische Fundamentaltheologe JÜRGEN WERBICK am Ende eine Summe zu ziehen, die aber eher eine Summe der Fragezeichen bleibt und diesen nochmals ein deutliches Profil gibt. Quid faciendum? Diese Frage bleibt offen. Die Schwäche bei diesem wie ähnlichen Unterfangen liegt ganz offensichtlich darin, daß es nicht mehr gelingt, dem mit der Berufung auf Gott und seinen Christus Jesus gegebenen Anspruch des Christentums und damit dem christlichen Glauben eine überzeugende zukunftsfruchtige Kraft abzugewinnen. Das Interesse an dieser Frage erscheint folglich auch eher marginal. Gerade hierin zeigt sich eine Seite der vielbeschworenen Gotteskrise.

Bonn

Hans Waldenfels

Bühlmann, Walbert: *Die Überraschungen meines Lebens*, Verlag Styria / Graz–Wien–Köln 1994; 204 S.

Wieder ist WALBERT BÜHLMANN seinem mehr als einmal geäußerten Entschluß, mit dem Bücherschreiben aufzuhören, untreu geworden: Auf Anregung seines Verlegers hält der inzwischen fast 80jährige Kapuziner in seiner nunmehr 30. Buchveröffentlichung Rückschau auf sein Leben, nicht in der Form einer Autobiographie, sondern in einer Art Mosaik prägender Erlebnisse und Entwicklungen.

Diese »Mosaiksteine« sind den drei Hauptteilen des Buches »Wegstrecken«, »Begegnungen« und »Schwerpunkte« zugeordnet.

Der erste Teil schildert in chronologischer Folge die wichtigsten Abschnitte seines Werdegangs, von seiner Geburt »unter einem guten Stern« (11) über den Eintritt ins Ordensleben, seine Missionstätigkeit in Afrika und seine »Traumaufgabe« (50) als Generalsekretär der Kapuzinermissionen in Rom bis zur »Zielgeraden« (75), der Mitarbeit im »Haus der Stille« der Kapuziner in Arth (Schweiz).

Im zweiten Teil erinnert sich der Verfasser an Begegnungen mit Menschen, die ihn »begleitet und bereichert, beeindruckt und geprägt haben« (77). Unter den zehn hier ausgewählten Persönlichkeiten befinden sich u.a. Julius Nyerere, Karl Rahner, Kard. Ratzinger und Johannes Paul II.

Münster

Michael Hakenes

Delgado, Mariano: *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43) Immensee / Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1996; XLVIII u. 356 S.

Wenn Fundamentaltheologie wie in der vorliegenden Innsbrucker Habilitationsschrift weniger als systematische, sondern vor allem als historische Wissenschaft betrieben wird, dann darf ein Historiker eine kritische Würdigung wagen, auch wenn dies zu skeptischen Fragen einer streng säkularen Wissenschaft an eine auf christlichen Glauben gegründete führen muß. Aber wenn es um die historische Rolle des Glaubens in der Welt geht wie hier, dann muß auch die böse Welt ihre Fragen stellen dürfen. Der »mit überaus scharfem Verstand und spitzer Feder ausgestattete« Verfasser (so charakterisiert er einen von ihm untersuchten Autor) bündelt hier offensichtlich verschiedene Studien zu einem Buch, was vor allem durch Wiederholungen deutlich wird. Dennoch gelingt es seinem leidenschaftlichem Engagement für das Leitmotiv und den Haupthelden, sie zu einer überzeugenden Einheit zu verbinden. Auf der anderen Seite beeinträchtigt die Parteilichkeit im Grundsätzlichen die wissenschaftliche Sachlichkeit und kritische Gewissenhaftigkeit im Detail in keiner Weise, auch dort nicht, wo die Sympathien des Vf. liegen. Nur gelegentlich tritt der Spanier D. nordamerikanischen und deutschen Zeitgenossen gern ans Schienbein – leider haben sie es verdient! Sonst aber handelt es sich auch aus der Sicht des Historikers, der nur bei Kleinigkeiten ein bißchen Besserwisserie applizieren könnte, um eine überzeugende wissenschaftliche Leistung. Und die originelle Idee, jedem Kapitel einen Anhang zentraler Quellen in deutscher Sprache folgen zu lassen, mag den Umfang des Buches aufblähen, macht es aber trotz des 1991 vom Vf. herausgegebenen, inhaltlich weitgehend parallelen Quellenbandes gerade für die Geschichtswissenschaft besonders wertvoll. Der Vf. geht ja seit eh und je davon aus, daß in der von ihm verdienstvollerweise seit 1994 herausgegebenen vierbändigen deutschen Textauswahl des Bartolomé de las Casas die Antwort auf die Fragen an das Christentum in Lateinamerika enthalten sind. Sie läuft für

D. auf »den eindeutigen und endgültigen Abschied vom erobernden und die Hinwendung zum messianischen Gott auf allen Ebenen« (329) hinaus, stimuliert durch die keineswegs nur latein-amerikanische, theologisch nicht breit genug und eher einseitig verarbeitete Erfahrung des Leides, das der erobernde Gott des Christentums in der Geschichte über die Menschheit gebracht hat. Dies ist der Gott des heute gerne wieder für politische Zwecke herangezogenen Exodusbuches, der sein *ausgewähltes* Volk nicht nur *befreit*, sondern es anschließend zur *Eroberung* und *Ausrottung* der Nicht-Ausgewählten auffordert und legitimiert. Es handelt sich keineswegs um Neo-Marcionismus, denn D. ist ein viel zu guter Theologe, um nicht die Anfänge der Überwindung dieses Eroberungsparadigmas durch den prophetischen Messianismus gewaltfreier Ausbreitung des Reiches Gottes bereits im Alten Testament zu kennen, und er ist viel zu sehr Historiker und Politiker, um seine fortdauernde Anwesenheit in Geschichte und Gegenwart in Konkurrenz mit dem messianischen zu übersehen. Vielmehr ist diese historische Auseinandersetzung der Gegenstand seines Buches. In § 2 werden nach einer ätzenden Kritik der möglichen westlichen Exkulpationstechniken erneut die bekannten Protagonisten beider Paradigmata vorgestellt: zunächst die Urheber des *Requerimiento*, dann Vitoria, Sepúlveda und Las Casas. § 3 führt am Beispiel der besonders schwierigen Trinitätslehre und mit Bezug vor allem auf Acosta eine Analyse der historischen Möglichkeiten von Inkulturation, Einfügen des Christentums in den vorgegebenen kulturellen Kontext, durch. Realistisch erkennt D., daß ein gewisses Maß von Transkulturation, Anschluß der Indios an die abendländische Kultur, unvermeidlich war. Für die Trinitätslehre *mußten* radikal neue Kategorien eingeführt werden. Nicht dieses sei den Missionaren zum Vorwurf zu machen, sondern daß damit Verteufelung und unbarmherzige Ausmerzungen der bisherigen Religion einherging. Nach ausgiebiger Würdigung der Kritik des Las Casas kann er in der Tat in § 4 darlegen, wie sich bei Acosta, de la Vega, Poma de Ayala, Santa Cruz Pachacuti und Calancha eine mehr oder weniger behutsame Umdeutung von Elementen der alten Religion im Sinne der herkömmlichen Substitutionsmethode als alternative Kompromißlösung abzeichnet. Man ist erstaunt, daß weder hier noch im folgenden § 5, der höchst realistisch von der messianischen Alternative der frühen Franziskanermission in Mexiko und ihrer verbleibenden unterschweligen Affinität zum erobernden Gott handelt, von den Jesuitenreduktionen in Paraguay die Rede ist, die doch ebenfalls eine wichtige alternative Kompromißlösung der lateinamerikanischen Missionsgeschichte darstellen. Weiter ist das Problem des Wandels der Auffassung vom Heil der Ungetauften zwischen Franz Xaver und Matteo Ricci und seine bei Acosta manifeste ethnische Differenzierung nur unzulänglich angesprochen. Aber das dürfte am theologischen Forschungsstand liegen. Statt dessen bringt ein knapper § 6 mit dem provozierenden Titel »Die Schöne und die Bestie oder wie die Theologie ... ihre ökonomische Unschuld verlor« die heilsökonomischen Argumente der »Goldtheologie« des PARECER DE YUCAY auf den Punkt: ohne den ökonomischen Anreiz des amerikanischen Edelmetalls keine missionarischen Investitionen in das Seelenheil der Indios; daher ist das Edelmetall heilsnotwendig. Dann wendet sich D. den Folgerungen für die Gegenwart zu, zunächst (§ 7) einer Auseinandersetzung der Theologie mit dem faktischen Synkretismus in Lateinamerika am Beispiel des peruanischen Inkarrí-Mythos. Er bleibt im Urteil vorsichtig, meint aber doch ein erfolgreiches Eindringen des biblischen Opfergedankens und des messianischen Gottesbegriffs in das buntgemischte Denken der Indios feststellen zu können. Hier neigt der Vf. gegen Boff zu konservativer Zurückhaltung; Adjektive wie »wahrhaft«, »echt«, »falsch«, »legitim« spielen eine Schlüsselrolle in seiner Argumentation. Das Resümee mit dem flotten, aber zutreffenden Titel »Rückblick in die Zukunft« läuft darauf hinaus, im Sinne einer gemäßigten Befreiungstheologie von der Kirche unter Führung der Bischöfe den Abschied vom erobernden Gott und statt dessen eine von offensiver Gewalt freie, auf das prophetische Wort im offenen Dialog hinauslaufende Predigt und defensive Aktion zu fordern. Daß es sich dabei um eine theologisch wie politisch gefährliche Gratwanderung handelt, unterschlägt er nicht. Eingangs hatte er ja dargelegt, daß die radikale Richtung der Befreiungstheologie nach Dussel

mit ihrem Programm revolutionärer Machtübernahme der Armen auf eine Variante der Theologie des erobernden Gottes hinausläuft. Historikern ist wohl bekannt, daß befreite Opfer dazu neigen, umgehend zu neuen Tätern zu werden und daß erfolgreiche kommunitäre Bewegungen regelmäßig auf die Errichtung von neuen oligarchischen Herrschaftsstrukturen hinauslaufen. Frage an den Theologen: sollte die »Torheit des Kreuzes« vielleicht darin bestehen, daß auch und gerade christlich motivierten Emanzipationsbestrebungen aus diesem Grund der Erfolg versagt bleiben muß, sie den Christen aber dennoch geboten sind? Und noch eine Anfrage: wenn auch der lascasianische D. strenge Maßstäbe theologischer Wahrheit anlegt, zeigt das nicht, daß der messianische Gott in der subtilen Weise spiritueller Übermacht genauso erobern will wie der ehrlich auf Eroberung ausgehende? Ist der Gott des Christentums, der immerhin als erobernder Gott der Herr der europäischen Expansion gewesen ist wie Allah derjenige der andauernden Expansion des Islam, tatsächlich in der heute gewünschten Weise zu reduzieren? Auf der anderen Seite, wenn der erobernde Gott so eindeutig christlichen Maßstäben widerspräche, wäre er dann eigentlich noch Gott oder nicht vielmehr nach den Maßstäben der Bibel Gottes Widersacher, der Teufel? Aber den Teufel haben die Theologen leider abgeschafft!

Freiburg im Breisgau

Wolfgang Reinhard

Dohmen, Christoph / Mußner, Franz: *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Herder / Freiburg–Basel–Wien 1993; 143 S.

Die Zweiteilung der Hl. Schrift ist nicht nur als historische Tatsache hinzunehmen, sondern als Schlüssel des Schriftverständnisses zu betrachten: Dieser Grundgedanke wird in dem anregenden und leicht lesbaren Essay des Alttestamentlers DOHMEN und des Neutestamentlers MUßNER in vier Kapiteln durchgespielt. Der kleine Band, der auf Vorträge bei einem der regelmäßigen Symposien des Schülerkreises von Joseph Cardinal Ratzinger zurückgeht, ist geeignet, Perspektiven zurechtzurücken, die (in der Regel unreflektiert) den christlichen Umgang mit der Hl. Schrift grundlegend bestimmen.

Das Eingangskapitel lenkt als Problemskizze die Aufmerksamkeit auf die »Besonderheit der christlichen Bibel, eine Schrift in zwei Teilen zu sein, wobei der erste Teil heilige Schrift einer anderen Religion zuvor schon war und weiterhin ist« (10). Welche Herausforderung diese »religionsgeschichtlich singuläre ... Form einer Heiligen Schrift« (13) für das Verständnis derselben darstellt, wird deutlich, wenn man sich zum einen die notorischen christlichen Schwierigkeiten (vom Beginn der Kirche an (Marcion!)) mit dem Alten Testament und zum andern das seit einigen Jahrzehnten intensivierte Bemühen um eine *gesamtbiblische Theologie* im evagl. und kath. Raum vergegenwärtigt.

Das zentrale zweite Kapitel entfaltet in fünf Aspekten die grundlegende These von der zweigeteilten Einheit der Schrift als ihrem hermeneutischen Grundprinzip: (1) Die Reihenfolge von Altem und Neuem Testament signalisiert eine Lese- und Interpretationsrichtung: Das Neue Testament ist (wie sich an vielen Parallelen antiker Traditionsliteratur zeigen läßt) vom Alten her zu lesen – eine Einsicht, die oft zugunsten einer unbedachten, christlich selektiven Wahrnehmung des Alten Testaments vom Neuen aus unterschlagen wird. (Nur nebenbei sei angemerkt, daß diese ungewohnte, aber richtige hermeneutische Einsicht bereits in den neuen Weltkatechismus, Nr. 129, eingegangen ist). (2) Das Alte Testament ist »rein und unvermischt« in die zweigeteilte christliche Bibel aufgenommen worden; »die ›Bibel Israels‹ wird nicht ›intern‹ christianisiert, sondern nur ›extern‹« (27f) durch die Zusammenstellung mit der neutestamentlichen Schriftensammlung und

durch die Umgruppierung der Prophetenbücher und der »Schriften«, wobei jedoch die Spitzenstellung der Tora/des Pentateuch als Grundlage der »neuen« Bibel erhalten bleibt. Im Sinne der Grundthese läßt sich die Bedeutung dieses Faktums noch schärfer formulieren: Die Sammlung neutestamentlicher Schriften wird zur Hl. Schrift, weil es bereits eine Hl. Schrift gibt, zu der die neuen Schriften hinzugestellt werden. »Nicht das Neue Testament beziehungsweise das Christentum nimmt das alte Testament großzügig mit in die Heilige Schrift auf, wie es die häufig behandelte Frage, warum das Alte Testament überhaupt in der christlichen Bibel steht, anzeigt. Umgekehrt: Weil Jesus von Nazareth der »Messias« der Bibel Israels im Glauben und Bekennen der Christen ist, deshalb ist das Neue Testament als vielfältige Darlegung dieses Bekenntnisses selbst »Heilige Schrift« und darf und kann zur vorliegenden Heiligen Schrift gestellt werden« (34). (3) Der dritte Aspekt spitzt diesen Gedanken zu, indem er nach der Bedeutung einer christologischen Interpretation des Alten Testaments fragt. Daß die christologische Interpretation der Bibel Israels nicht deren Rezeption als christliches Altes Testament begründen kann, geht schon daraus hervor, daß das Alte Testament in einer solchen Interpretation, also in einer identifizierenden Lektüre der alttestamentlichen Aussagen über den Messias auf Jesus hin, nicht erschöpfend ausgelegt ist und »das Christusbekenntnis eben nicht als Folge der Entdeckung eines verborgenen (christologischen) Sinns der Schrift zutage tritt« (vgl. Mt 16,13ff), sich aber gleichwohl »nur durch die Schrift verstehbar machen (läßt), daß Jesus und in welcher Weise (!) der Christus ist« (38). Auch im Zentrum christlicher Theologie stellt sich das Alte Testament also als unverzichtbare Grundlage dar, nicht als nachträglich zu legitimierende und zu adaptierende vorchristliche Größe. Daß dieser Perspektivenwechsel Konsequenzen für das Verhältnis Kirche – Israel hat, kann hier nur angedeutet werden; sie gehören zu den wichtigsten Fragen des gegenwärtigen christlich-jüdischen Dialogs. (4) Ausgehend von einer Reflexion über das Begriffspaar »Altes Testament« und »Neues Testament« (die Terminologie hält die Kontinuität der beiden Teile der Bibel und zugleich die Differenz und die Reihenfolge fest) betont die vierte Überlegung die bleibende, weil grundlegende Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum. Das Neue im Neuen Testament hebt das Alte Testament nicht auf, denn es ist »nur in dem zu finden, was durch Jesus von Nazareth in die Welt gekommen ist; er selbst, der als Messias/Christus verkündigte Jesus, ist das Neue« (51). Hermeneutisch gewendet bedeutet dies: Für den zweiten Teil der Bibel gibt es kein separates Verständnis ohne Verbindung mit dem ersten. Kann dies nicht nachdrücklich genug betont werden, so scheint es dem Rez. doch fraglich, ob damit in christlicher Sicht, d.h. auf der Grundlage der zurecht so entschieden betonten Einheit der Schrift »für den ersten Teil dieser Schrift ein doppeltes Verständnis ... nämlich dasjenige, das diesen Teil als »Voraussetzung« des zweiten Teils, also ohne diesen, selbständig und allein liest, und ein anderes das diesen ersten Teil in Verbindung mit dem zweiten liest« (51) gefordert werden kann. Die im Zitat gewählten Ausdrücke »Voraussetzung« und »Verbindung« lassen bereits erkennen, daß in beiden Leseweisen der Standpunkt der Einheit der Schrift eingenommen wird, so daß sich die Frage nach dem Profil der ersten Leseweise notwendig stellt. Beziehen sich die zur Verdeutlichung herangezogenen Hinweise auf die doppelte Lektüre bei den Vätern (fleischlich/historisch vs. geistlich/allegorisch) nicht auf die Schrift insgesamt statt nur auf ihren ersten Teil? Offensichtlich rührt der Essay hier an eine Frage, die weiterer Klärung bedarf; hier wären sowohl die klassische Frage der Schriftsinne wie die Anstöße der »alternativen« hermeneutischen Ansätze (Befreiungstheologie, Psychologie u.a.) als auch die jüngste Wiederentdeckung der Liturgie als des genuinen Ortes der Schriftwerdung und -verwendung einzubeziehen. (5) Der Abschluß des zweiten Kapitels nimmt einige »Bibelhäresien« in den Blick, die sich – versteht man »Häresie« wörtlich als ungerechtfertigte Auswahl und Halbwahrheit – im praktischen Umgang mit dem Alten Testament, d.h. in der Leugnung seiner »Gründungsfunktion«, zeigen.

Nach den Vorgaben des Alttestamentlers DOHMEN in den ersten beiden Kapiteln vollzieht der Neutestamentler MUBNER im dritten Kapitel die »Gegenprobe«, indem er das Problem der Einheit

der Schrift von der Auslegung des Alten Testaments im Neuen her beleuchtet. Das in der christologischen Lektüre des Alten Testaments begründete Moment der Diskontinuität von Altem und Neuem Testament (und entsprechend von Judentum und Kirche) verschärft das Einheitsproblem und bedarf einer eigenen Bearbeitung. Die Frage wird in vier Schritten behandelt: (1) Der erste erinnert an bekannte Lösungsversuche, das Modell des Traditionskontinuums von Altem und Neuem Testament, die Bestimmung einer inhaltlichen Mitte, die beide Teile der Bibel zusammenhält (z.B. Bund, Erwählung, Volk Gottes), der Rekurs auf den Weltordnungsgedanken als Klammer beider Testamente. (2) An ausgewählten Beispielen der Schriftexegese aus allen Großkomplexen des Neuen Testaments wird der urchristliche Umgang mit dem Alten Testament demonstriert; für die detailreichen Einzelstudien sei auf die Publikation selbst und die hilfreichen weiterführenden Literaturangaben verwiesen. (3) Ein weiterer Gang faßt die Einzeleinsichten in der systematischen Frage nach der spezifischen Hermeneutik der Urkirche zusammen: Angesichts des Christusereignisses realisiert die Urkirche *eine* Möglichkeit des Schriftverständnisses. Gegen vorschnelle Kontinuitätsthesen gilt es zu beachten, »daß der alttestamentliche ›Traditions- und Offenbarungsprozeß‹ nicht mit Notwendigkeit auf das Christusereignis, noch deutlicher gesagt: auf Jesus von Nazareth, hinläuft« (100). (4) Die gesuchte Kontinuität ist allein im »Jahwismus« zu finden, d.h. in einer beide Teile der Bibel umfassenden Grundbewegung. Deren »Formel«, »JHWH setzt sich durch« (103), hat, wie ein Durchgang durch die Religions- und Theologiegeschichte Israels zeigt, ihren literarischen Niederschlag im kanonischen Prozeß von Altem und Neuem Testament gefunden. »JHWHs Durchsetzungsvermögen hält die Bibel Alten und Neuen Testaments zusammen. Von diesem Durchsetzungsgeschehen erzählt die Bibel.« (119)

Im abschließenden Kapitel des Alttestamentlers finden sich unter der Leitkategorie »Intertextualität« praktische Hinweise für die Einlösung der Einheit der Bibel in der Wahrnehmung des konstitutiven Rückbezugs neutestamentlicher Texte auf das Alte Testament.

Wenn der Essay hilft, wenigstens in einigen Fällen den in der Praxis vielfach zu beobachtenden De-facto-Ausfall des Alten Testaments (und damit die »Entwurzelung« des Neuen) zu überwinden, hat er schon einen wichtigen Zweck erfüllt; wenn er darüber hinaus der fachwissenschaftlichen Diskussion in Exegese und Systematik Anreiz zur Vertiefung der vielen angeschnittenen Fragen bietet, wird man den Autoren nicht genug danken können. Es scheint an der Zeit, daß die in der Euphorie der Rezeption historisch-kritischer *Methodik* der vergangenen Jahrzehnte eher stiefmütterlich behandelten Fragen biblischer *Hermeneutik* (auch in der theologischen Ausbildung) stärker berücksichtigt werden. Die neuere katholische Theologie bietet dazu reichliches, unausgeschöpftes Material; man denke z.B. nur an die im deutschen Sprachraum kaum rezipierten Arbeiten zur Exegese von H. DE LUBAC, in denen Überlegungen zur Einheit der beiden Testamente einen breiten Raum einnehmen.

Hildesheim

Georg Steins

Federschmidt, Karl H.: *Theologie aus asiatischen Quellen. Der theologische Weg Choan-Seng Songs vor dem Hintergrund der asiatischen ökumenischen Diskussion* (Beiträge zur Missionswissenschaft und interkulturellen Theologie, Bd. 7) Lit Verlag / Münster-Hamburg 1994; 304 S.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine theologische Dissertation, die 1993 an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal vorgelegt und angenommen wurde. Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert, von denen der erste das Christentum in Asien und die Hauptlinien- und -themen asiatischer Theologie nachzeichnet. Zentral ist der in sieben Kapitel gegliederte zweite

Teil, in der der theologische Weg Songs in Einzelheiten beschrieben wird. Im knappen dritten Teil unternimmt FEDERSCHMIDT eine kritische Würdigung der Theologie und des Beitrags Songs zur asiatischen Theologie. Neben einem Lebenslauf findet sich ein ausführliches Verzeichnis seiner Veröffentlichungen, sowie eine Bibliographie der übrigen Literatur. Es fehlen allerdings Namens- und Sachregister, die es dem Leser erleichtern würden, bestimmte Sachfragen direkt nachschlagen zu können.

FEDERSCHMIDT stellt die Problematik der *beiden Stories* des Miteinanders und oftmaligen Gegeneinanders von biblischer Geschichte in der jüdisch-christlichen Tradition und der jeweiligen Geschichte und Kultur der asiatischen Völker als das zentrale Thema einer asiatischen Theologie heraus. Dabei behält er den englischen Ausdruck *story* bei, obschon der deutsche Begriff der *Geschichte* doch eigentlich besser das Problem beschreibt, das das Gesamt von *erlebter* (history) und *erzählter* (story) Geschichte umfaßt. Mit Recht fragt FEDERSCHMIDT, an welche der überlieferten Traditionen – die der höheren Kultur oder die der oftmals unterdrückten Völker – asiatische Theologen eigentlich anknüpfen wollen (17–19). Bei der Herausarbeitung der *Hauptlinien und -themen asiatischer Theologie* stützt er sich ausschließlich auf den theologischen Ansatz, wie er zunächst in der *Ostasiatischen Christlichen Konferenz* (EACC) und ihrer Nachfolgerin, der *Christlichen Konferenz Asiens* (CCA), entwickelt wurde. Da das theologische Schaffen von C.S. Song stark mit diesen Gremien verbunden war und ist, mag diese eingeschränkte Sicht gerechtfertigt sein für die spezifische Fragestellung der vorliegenden Arbeit. Für eine Gesamtdarstellung des theologischen Schaffens asiatischer Christen in ökumenischer Sicht ist dieser Ausgangspunkt allerdings zu eng gewählt. Die im Untertitel der Arbeit angesprochene *asiatische ökumenische Diskussion* ist daher eingeschränkt auf die Diskussion unter asiatischen protestantischen Theologen zu verstehen, d.h. unter Ausschluß des Beitrags katholischer Theologen. FEDERSCHMIDT macht selbst auf die Einschränkung der in der EACC und der CCA erarbeiteten Programme aufmerksam, die man nicht *pressen* dürfe, da es sich bei ihnen nicht um *dogmatische Dokumente*, sondern um eine *Grundsatzklärung* zur künftigen Gestaltung der *praktischen Arbeit und der Programme* der EACC handle (40). Auch räumt er ein, daß die theologische Geschlossenheit der Argumentation, die seine Nachzeichnung der theologischen Debatte innerhalb der verschiedenen Konferenzen und Aktivitäten der EACC/CCA suggeriert, nicht der tatsächlichen theologischen Vielfalt und Zerstrittenheit innerhalb der asiatischen Mitgliedskirchen dieser Organisation entspricht (56). Die tatsächlich in diesen Kirchen in Seminaren und Ausbildungsstätten vertretene Theologie sei wesentlich konservativer, auch fundamentalistischer als es die avantgardistischen Positionen der Gremien der EACC/CCA erkennen lassen.

Im zweiten Hauptteil wird die Theologie C.S. Songs ausführlich dargestellt, indem zunächst die bestimmenden Einflüsse beschrieben werden – für die chinesische Philosophie die von Fang Tungmei in Taipei und für die christliche Theologie die von Thomas Torrance in Edinburgh, der Song in Kontakt mit Karl Barths Gedankengut brachte, über das er dann später in den USA seine theologische Dissertation mit dem Thema: »Die Beziehung zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Religion in den Theologien von K. Barth und P. Tillich« schrieb. FEDERSCHMIDTS Darstellung dieser Dissertation macht – ohne so intendiert zu sein – deutlich, wie sehr diese *westliche* Thematik losgelöst vom asiatischen Kontext das Denken Songs für längere Zeit bestimmte und wie lange er brauchte, sich davon wieder freizumachen und tatsächlich in Bezügen des asiatischen Kontexts theologisch denken zu lernen. Dies zeigen seine ersten theologischen Arbeiten noch sehr deutlich. Mit dem Thema einer seiner ersten theologischen Veröffentlichungen, »Das Zeugnis von Christus in der Welt der Religionen und Kulturen«, wird zugleich das zentrale Anliegen seines späteren theologischen Schaffens gekennzeichnet, das das christliche Zeugnis der asiatischen Minderheitenkirchen innerhalb der religiösen und kulturellen Vielfalt Asiens zum Gegenstand hat. Song war nach seiner Promotion 1965 gerade fünf Jahre in Taiwan, bis er 1970 als

Asiensekretär der Reformierten Kirche in die USA ging. In dieser kurzen Zeit findet die Wandlung statt, die Song von der eher akademischen Theologie zur intensiven Befassung mit den politischen und sozialen Problemen Taiwans und darüber hinaus Asiens führt. Die Begegnung mit der *Schwarzen Theologie* in den USA brachte Song dazu, sich der *Identitätskrise der Christenheit in Asien* bewußt zu werden und der Notwendigkeit, sich als asiatischer Christ vorrangig mit Asiaten zu identifizieren. Ab 1973 bis 1982 war Song dann bei der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK in Genf tätig.

Der Ansatz zur eigenständigen multizentrischen und partizipatorischen Theologie Songs geht dann auch folgerichtig über eine Kritik am wissenschaftlichen Selbstverständnis und Geschichtsverständnis in der westlichen Theologie. Song setzt dagegen seine Vorstellung des göttlichen Heilshandelns in der Geschichte in der Form von *Unterbrechung* und *Zerstreuung*, mit der er das erlösende Wirken Gottes inmitten von Gewalt und Leiden innerhalb eines *multizentrischen Beziehungsnetzes* beschreibt, ohne jedoch seinerseits ein in sich geschlossenes alternatives Modell vorlegen zu wollen, weil dies letztlich mit einer sich als kontextuell verstehenden Theologie nicht vereinbar wäre. Songs eigene Beiträge für eine *Theologie aus dem Schoß Asiens* (Theology from the Womb of Asia), wie einer seiner Titel lautet, besteht in verschiedenen Metaphern einer *Theologie des Dritten Auges*, einer *Theologie der Transposition*, um die Eigenart intuitiven und ganzheitlichen asiatischen Welt- und Naturverständnisses für eine asiatische christliche Theologie fruchtbar zu machen, in dem Bemühen aus der kulturellen und religiösen Tradition Asiens eine *Theologie der Transposition* zu entwickeln. Am Beispiel der theologischen Deutung der Parabel von den *Tränen der Lady Meng* zeigt FEDERSCHMIDT, wie es Song gelungen ist, durch die Zusammenschau verschiedener Traditionen einen wichtigen Beitrag zur aktuellen kontextuellen Theologie in Asien zu machen.

Die kritische Würdigung, die FEDERSCHMIDT im knappen dritten Hauptteil unternimmt, lehnt zunächst die Kritik an Songs Theologie ab, die ihm aus der westlichen Sicht (z.B. D. Ritschl) abspricht, überhaupt einen *theologischen* Beitrag im eigentlichen Verständnis von Theologie als Wissenschaft geleistet zu haben. FEDERSCHMIDT konzentriert seine kritischen Überlegungen auf die Bereiche Christologie, Ekklesiologie und politische Vision in der Theologie Songs. Vorgeschaltet ist aber eine kritische Wertung des Umgangs mit traditionellen Geschichten, wie sie Song an der oben genannten Parabel, aber auch an anderen Geschichten aus asiatischer oder auch afrikanischer bzw. ozeanischer Tradition vorgenommen hat. FEDERSCHMIDT sieht die Gefahr einer zu großen Beliebigkeit und merkt die fehlende *Partizipation* an, die sich hier zeige. Wichtig ist die aus der Biographie sich ergebende Anfrage, daß Song sich seit 1970 eigentlich nur noch *besuchsweise* in Asien aufgehalten habe (242). Hiermit ist ein zentraler kritischer Punkt berührt, der ähnlich wie im Falle des japanischen Theologen, Kosuke Koyama, die theoretisch postulierte Teilhabe am Leiden und Befreiungskampf des asiatischen Volkes nachdrücklich in Frage stellt. FEDERSCHMIDT weist auf die eigentümliche *Zwischenposition* (243) hin, die sich aus Songs Biographie ergebe. Immerhin weist FEDERSCHMIDT auf die wichtige Rolle hin, die Song im Zusammenhang mit dem *Projekt für Theologie und Kultur in Asien* (PTCA) seit 1983 ausgeübt hat (244). Bei diesen intensiven Seminarprogrammen geht es um die Entwicklung von theologischen Ansätzen, die sich in verschiedener Form *asiatischer Quellen* bedienen. Der Beitrag Songs zu diesem wichtigen Studienprogramm hätte vielleicht in der vorliegenden Arbeit größeren Raum einnehmen können, weil er eine wichtige Schnittstelle im theologischen Wirken Songs in Zusammenarbeit mit anderen asiatischen Theologen darstellt.

Die kritischen Anfragen, die FEDERSCHMIDT an die Theologie Songs richtet, sind besonders bedenkenswert in der Feststellung des weitgehenden Ausfalls einer relevanten Ekklesiologie, die der von Song geforderten *Gemeinschaft im Mitleid* (community of compassion) den ihr anhaftenden vagen und daher leicht unverbindlichen Charakter nehmen könnte (256–261). Abschließend kommt

FEDERSCHMIDT dann aber doch zu einer positiven Wertung des theologischen Beitrags Songs zu einer im Entstehen begriffenen asiatischen Theologie und der darin enthaltenen kritischen Anfragen an die westliche Theologie. FEDERSCHMIDTS Arbeit hat das Verdienst, sorgfältig der theologischen Entwicklung Songs nachgegangen zu sein und ihre Relevanz innerhalb der theologischen Arbeit in den protestantischen Kirchen Asiens aufgezeigt zu haben. Die Konzentration auf einen einzelnen Theologen hat den Vorteil, ausführlich dessen Gedankengut vorstellen zu können. Das Gesamt der vielfältigen theologischen Entwicklungen Asiens bei den anderen protestantischen und vor allem katholischen Vertretern bleibt dabei notwendigerweise außerhalb des Blickfeldes.

Aachen

Georg Evers

Freytag, Mirjam: *Frauenmission in China. Die interkulturelle und pädagogische Bedeutung der Missionarinnen untersucht anhand ihrer Berichte von 1900 bis 1930*, mit einem Vorwort von Wilfried Bos, Waxmann Verlag / Münster–New York 1994; 152 S.

Ein bis jetzt kaum behandeltes Thema ist die Tätigkeit alleinstehender Frauen als Missionarinnen. Erst verhältnismäßig spät, nämlich zu Beginn dieses Jahrhunderts, kamen erstmals ledige protestantische Missionarinnen nach China, um dort vor allem unter Chinesinnen zu missionieren. Die Autorin möchte in ihrem Buch keineswegs die vollständige Geschichte der Frauenmission in China vorstellen, sondern vielmehr anhand von 15 Fallstudien aus der Zeit von 1900 bis 1930 bestimmte Fragen untersuchen.

Nach einer Einführung durch WILFRIED BOS über »Feminazentrierte Pädagogische Chinaforschung als Beitrag zur Konzeption interkulturellen Lernens in Europa« behandelt die Autorin in ihrer Einführung die Lage und die Probleme der Chinamission und der chinesischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, wobei sie vor allem auf die Religionen Chinas eingeht. Dann werden die theoretischen Grundlagen vorgestellt, mit deren Hilfe die Fallstudien untersucht werden. Dokumentiert sind die 15 behandelten Fälle durch Briefe und Berichte von Missionarinnen, die sie an die Heimatbasis schickten, um so den Frauen, von denen sie ideelle und finanzielle Hilfe erfuhren, mit den Problemen der Missionsarbeit vertraut zu machen. Die Missionarinnen blieben jeweils einige Jahre in China, wo sie, was auch für Europäer zunächst recht unüblich war, allein oder zu zweit als selbständige Missionarinnen lebten, d.h. nicht als Ehefrauen von Missionaren und als Familienmütter. Damit waren sie zeitlich und räumlich beweglicher, um gezielt unter den recht abgeschlossen lebenden Chinesinnen zur wirken. Mehr als die Missionare betätigten sie sich auch im sozialen und medizinischen Bereich, den sie, unter Entschuldigungen an die Leserinnen zu Hause, neben der eigentlichen Bekehrung als ebenfalls wichtig ansahen.

Für ihre Studie benutzt die Autorin die kulturspezifischen Denk- und Bewertungsmuster Ethnozentrismus, Eurozentrismus und Feminazentrismus. Die europäischen Missionarinnen, wie im übrigen ihre männlichen Kollegen auch, blieben Außenseiter in China und genossen als solche weder Anerkennung noch Zugang zur chinesischen Gesellschaft. Als Grund führt die Autorin an, daß die Missionarinnen, nicht ihr abendländisches (bzw. deutsches) Überlegenheitsgefühl ablegen konnten und daher kaum Kontakt zu den Chinesinnen, geschweige denn zur chinesischen Kultur knüpfen konnten. Westliche Vorurteile und Arroganz des 19. Jahrhunderts hinderten die Frauen wie ihre männlichen Kollegen daran, sich auch nur ansatzweise mit den Chinesen und der chinesischen Kultur auseinanderzusetzen. Dialog oder Konvivenz schien für sie unmöglich. Die Chinesinnen wiederum, von ähnlichen Vorurteilen wie die Europäerinnen befangen und in diesem Fall die soziale Majorität, fanden nur halbwegs Zugang zum Christentum mittels der chinesischen »Bibel-

frauen«, die die Rolle von Katechetinnen innehatten. Die »heidnischen« Chinesen erschienen den Missionarinnen schlecht, abergläubisch, schmutzig und unordentlich. Wohl empfanden sie Mitleid mit dem Los der Frauen und suchten es mit ihren Möglichkeiten zu verbessern, wobei sie als beste Hilfe den christlichen Glauben ansahen. Das einzig positive Moment, das die Autorin in dieser Missionstätigkeit erkennt, ist der starker Emanzipationsschub, der den Missionarinnen in der Entwicklung ihrer Persönlichkeit half.

Die vorliegende ist sicher in erster Linie eine soziologische und keine missionsgeschichtliche Studie. Aber gerade deshalb vermißt man Einzelheiten über den Hintergrund der Missionarinnen. Welche Art von theologischer Vor- oder Ausbildung hatten sie genossen? Führten sie überhaupt Bekehrungen durch? Wie erging es ihnen, als sie nach Deutschland zurückgekehrt waren? Möglicherweise waren diese Informationen nicht zu beschaffen, aber 15 im obigen Sinn unvollständige Fallstudien erscheinen als nicht ausreichend, um die Lage der Chinamissionarinnen zu charakterisieren.

Zwar sollte man nicht Äpfel mit Birnen vergleichen, aber ein Vergleich zwischen der alten Jesuitenmission und der modernen Frauenmission in China wäre sicherlich hochinteressant gewesen, auch aus soziologischer Sicht. Daß die Missionarinnen nicht besonders erfolgreich in ihrer Tätigkeit waren, verwundert nicht, konnten sie doch ausschließlich in der chinesischen Unterschicht arbeiten, d.h. sie waren stets die Lehrenden und Überlegenen, da sie nicht nur bessere Schulen usw. besucht hatten, sondern auch einer höheren Gesellschaftsschicht entstammten. Die Situation der ersten Jesuiten im 16. Jahrhundert in China war beinahe konträr. Zum ersten waren sie als Männer in Ost wie West sehr viel freier und beweglicher. Zudem war die Gesellschaftsschicht, in der sie wirkten, gewissermaßen ihre eigene. Sie entstammten der europäischen Oberschicht, viele durch Geburt, alle durch ihre Ausbildung. Ihre Ansprechpartner waren die chinesischen Gelehrten, d.h. es gab eine selektive Affinität zwischen beiden Gruppen. Zudem waren die Missionare der frühen Neuzeit sehr viel gebildeter und offener als die des 19. Jahrhunderts. Aber auch die chinesischen Gelehrten der früheren Zeit erscheinen offener und neugieriger als die des 19. und 20. Jahrhunderts, die schon eine Menge negativer Erfahrungen mit den Westmächten gemacht hatten.

MIRJAM FREYTAGS interessante Studie über das Verharren der MissionarInnen des 19. und 20. Jahrhunderts in ihren Überlegenheitsgefühlen und Vorurteilen sollte uns alle nachdenklich stimmen, auch wenn man ihnen weder Religiosität noch guten Willen absprechen kann.

Würzburg

Claudia von Collani

Gründer, Horst (Hg.): Geschichte und Humanität (Europa – Übersee. Historische Studien, Bd. 1) Lit Verlag / Münster-Hamburg 1993; 230 S.

Mit dem Ende des Ost-West-Konflikts schien es kurze Zeit so, als wäre damit auch die Zeit für Krieg und militärische Gewalt als Instrument und Fortsetzung der Politik vorbei. Die damit gegebene Erleichterung erwies sich rasch als trügerisch und ephemer. Denn recht bald entstanden neue kriegerische Auseinandersetzungen. Die Zahl aktueller organisierter und struktureller Gewalt ist seitdem eher angestiegen als gesunken. Einschlägige Belege aus der jüngsten Vergangenheit erübrigen sich. Außerdem breiten sich in verschiedenen Teilen der Erde ethno-nationale und religiöse Konflikte wie ein Flächenbrand aus. Zahlreiche Staaten, ja ganze Regionen sind in Gefahr, sich politisch aufzulösen. Gegenwärtig gibt es weltweit mehr als hundert potentiell gewaltsame Konflikte dieser Art. Andererseits bemüht man sich seit Jahrzehnten, ein wirksames Instrumentarium friedlicher Konfliktregulierung als Alternative zum Einsatz militärischer Gewalt zu ergründen,

auszubauen und für den politischen Alltag fruchtbar zu machen. Doch damit hatte man bisher nur mäßigen Erfolg. Die entsprechenden internationalen Gremien vermochten zwar oftmals Kriege nicht zu verhindern, gleichwohl haben sie immer wieder einen großartigen Beitrag zu gewaltfreien Problemlösungen geleistet. Es läßt sich ein Theoriedefizit der Friedens- und Konfliktforschung feststellen; es besteht ein dringlicher Bedarf an konkreten Visionen, an theoretischen und praktikablen Konzepten für die Friedens- und Zukunftsgestaltung. Könnten hier die insbesondere von DIETER SENGHAAS in die Diskussion gebrachte Vision einer Zivilisierung der internationalen Beziehungen oder das von HANS KÜNG propagierte Weltethos als »Charta einer globalen Ordnung« oder – entsprechend dem Anliegen des vorliegenden Sammelbands, der die Reihe Europa – Übersee eröffnet – primär die Besinnung auf das vormalig in der abendländischen Geschichte hochgepriesene Ideal der Humanität effektiv weiterhelfen, um eine humanere, gerechtere und zivilisiertere Weltordnung auf der Grundlage einer friedlichen Koexistenz sämtlicher Staaten untereinander zu schaffen?

Ausgehend vom offenkundigen Faktum, daß nationale Politik und nationale Wirtschaft zunehmend in internationale Zusammenhänge eingebunden seien, die Menschheit als Subjekt und zugleich als Objekt der historischen Prozesse auftrete und die Geschichte der Gegenwart »unumkehrbar zur Universal- bzw. Menschheitsgeschichte geworden« sei, müsse die Geschichtswissenschaft der Tatsache einer sich immer mehr global definierenden Welt gleichfalls Rechnung tragen und sich der »Einheitlichkeit des Geschichtsprozesses« stellen. Neben einer bislang vorherrschenden politischen und sozialen Nationalhistorie müßten daher sowohl Bestrebungen von »Humanisierung«, »Emanzipation«, »Solidarisierung« und »sozialem Fortschritt« in der Menschheitsgeschichte als auch deren ständige Bedrohung durch Verweigerung, Unterdrückung und Gewalt stärker berücksichtigt werden. Mit einem Wort: der Historiker müsse stärker als früher auch die Humanität als die der Menschheit insgesamt adäquate Norm bei seiner Arbeit berücksichtigen. Demgemäß behandelt der hier anzuzeigende Band – bei bewußter Inkaufnahme einer Verkürzung der Komplexität des jeweiligen historischen Prozesses – solche Themen, die unter der gemeinsamen Problemstellung des Fortschreitens von Humanität in der Geschichte stehen (1).

Der in den Sammelband einführende und grundlegende Beitrag des Hg. beschäftigt sich mit dem Zueinander von Geschichte und Humanität. Im Anschluß an RUDOLF RIECKS versteht er unter »Humanität« die Summe der geistigen Normen und praktischen Verhaltensweisen, die eigentliches Menschsein erst konstituieren. Da der Mensch zugleich als Individuum und als Gemeinschaftswesen existiert, vermag er sich nur in dieser polaren Spannung zu verwirklichen, wobei einerseits die Würde des Menschen mit seinen elementaren, unveräußerlichen und vorstaatlichen Rechten garantiert sein muß, andererseits ihm die ethische Verpflichtung zur humaneren Weltgestaltung obliegt. Die Realisierung eines qualitativen Mehr an Humanität vollzieht sich in einem historischen Prozeß, der allerdings keinen Automatismus darstellt, vielmehr von der Freiheit des Menschen und von ihm nicht bzw. kaum beeinflussbaren Gegebenheiten abhängt. Aufgrund dieses Tatbestands folgert GRÜNDER zu Recht, daß der Fortschritt der Humanität und das Fortschreiten der Geschichte eingebunden bleiben in einen widersprüchlichen Prozeß, der auf keiner Stufe seiner Entwicklung in seinen sittlichen und humanitären Ergebnissen als für immer gesichert gelten kann (3).

In einer Tour d'horizon, ausgehend von der europäischen Antike mit ihrem Gedanken der Brüderlichkeit und Gleichheit aller Menschen vor Gott sowie der christlichen Doktrin von der Nächstenliebe, spannt GRÜNDER den Bogen über die in vorliegendem Buch versammelten Beiträge, die er inhaltlich in ihren Schwerpunkten konzis rekapituliert (3–16). Der Diskurs über die abendländische Geistesgeschichte in bezug auf die mittelalterlichen, humanistischen, reformatorischen, frühneuzeitlichen, aufklärerischen und totalitaristischen Auffassungen vom Menschen offenbart die Dialektik von Individuum und Gemeinwesen, zugleich verdeutlicht er den komplexen, langwierigen und konfliktreichen Prozeß der sich ausbildenden Menschenrechtsideen. Fazit dieses

Resümee: »Die humanitären und sozialen Rechte *aller Menschen auf Dauer* zu gewährleisten, dürfte wohl immer ein Zukunftstraum bleiben, der die Menschheit freilich nicht von dem Bemühen um seine Realisierung entbindet.« (14)

Die vierzehn Aufsätze gruppieren sich um folgende vier Themenbereiche: »Der Humanitätsgedanke in der europäischen Aufklärung und das Dilemma des modernen Kolonialismus« (21–60), »Indianer zwischen Schutz und Vernichtung« (65–104), »Humanitäre Massenagitation gegen Unterdrückung und Völkermord« (109–164) und »Gegen Krieg und für Völkerverständigung« (169–224). Ein Personenregister beschließt das Buch (226–230); für seine Benutzung wäre ein Stichwortverzeichnis höchst hilfreich. Da die Natur eines Sammelbands es mit sich bringt, daß die Beiträge nicht im einzelnen vorgestellt und sie folglich auch nicht angemessen gewürdigt werden können, sei aus aktuellem Anlaß lediglich auf die Abhandlung von FRANZ-JOSEPH POST, »Sport ist die Mitgift der Rassen – Pierre de Coubertin und die Olympischen Spiele der Neuzeit«, etwas näher eingegangen (197–211).

Vf. bietet einen Überblick über die Ideengeschichte und die maßgeblichen Motive der Olympischen Bewegung, die 1996 in Atlanta mit den »Jahrhundert-Spielen« das Zentenarium des Weltsportfests feierte. Auf Initiative des französischen Barons Pierre de Coubertin (1863–1937), der antiken Geist als sozialpädagogisch wirksamen Träger von Elementen des am Heldentum orientierten Bildungs- und damit auch Humanitätsideal in moderner Form zu repristinieren gedachte, hatte man im Juni 1894 ein Internationales Olympisches Komitee (IOC) gegründet und die olympische Premiere 1896 in Athen beschlossen. Nach anfänglichen Schwierigkeiten schafften die olympischen Spiele in den zwanziger und dreißiger Jahren den Durchbruch. Seitdem haben sie zunehmend eine breitere Akzeptanz erfahren. Ihnen ist es entscheidend zu verdanken, daß sich der Sport zu einem universellen Phänomen entwickelt hat.

Nach einer Äußerung Coubertins bereits aus dem Jahr 1892 sollten die olympischen Spiele vornehmlich dazu dienen, nationale, soziale und rassische Schranken zu überwinden sowie zur Völkerverständigung und zur Gestaltung einer friedlicheren Welt beizutragen (197). Indem Coubertin die olympischen Spiele als Sportwettkämpfe verstanden wissen wollte, machte er den Leistungsgedanken und die Leistungsmentalität des Sports zum zentralen Punkt der olympischen Idee; dabei sollte der Sport durchaus zu einer umfassenden Persönlichkeitsbildung beitragen. Bis heute fungieren die olympischen Spiele zudem als eine Plattform nationaler Selbstpräsentation; ein Element, das der Chauvinist Coubertin selbst kräftig gefördert hat (202f). Gleichwohl darf nicht übersehen werden, daß er die olympische Idee auch außerhalb der europäischen Kultur nachdrücklich verfochten hatte, versprach er sich doch durch den Sport ebenfalls für die außereuropäische Welt eine kulturelle Erneuerung (206). Andererseits läßt sich nicht in Abrede stellen, daß der olympischen Bewegung ein kulturimperialistischer Zug innewohnt. »So wenig wie die Idee des modernen Staates ist die Idee der olympischen Spiele in ihren Ursprüngen universal, sondern vielmehr spezifisch europäisch. Die weltweite Verbreitung der olympischen Idee basiert auf dem Transfer der europäischen Sportarten und vor allem der europäischen Leistungsmentalität in die außereuropäische Welt« (207). Mit wachsender Popularität der olympischen Spiele bemächtigten sich ihrer vermehrt gleichfalls politische, ideologische und kommerzielle Interessen, die sie für ihre Zwecke instrumentalisierten. Dazu gesellen sich die Klagen über mannigfache Fehlentwicklung und kritikwürdige Erscheinungen, beispielsweise die Dopingskandale.

Läßt man einhundert Jahre olympische Spiele in der Neuzeit Revue passieren, so ist zu konstatieren, daß die hehre olympische Idee weder Kriege, Völkermord, Inhumanität, rassistische Unterdrückung und Verfolgung, ethnische Säuberungen noch andere beklagenswerte Mißstände zu verhindern vermocht hat; sie ist weithin auf der Strecke geblieben. Nach Ansicht des Vf. sind im übrigen die olympischen Spiele »die Spiele der europäischen Kultur, an der alle Menschen teilnehmen sollen, die Spiele aller Kulturen und aller Völker sind sie nicht« (209). M.E. sollte das

Zentenarium zum Anlaß genommen werden, sich in schonungsloser und uneigennütziger Kritik mit den erwähnten Defiziten wie auch mit dem Niedergang der Idee auseinanderzusetzen. Ihr Sinn sollte vom IOC neu definiert und plausibel begründet werden. Eine kritisch distanzierte Aufarbeitung der historischen Entwicklung, die Bilanzierung von Geleistetem und Versäumtem, könnte hierbei wichtige Orientierungspunkte und Impulse liefern.

Vorliegende Beiträge, die ein breites und aufschlußreiches Spektrum der spannungsreichen Beziehung von Geschichte und Humanität behandeln, belegen auf anschauliche Weise, wie zu verschiedenen Zeiten immer wieder versucht worden ist, dem Humanitätsgedanken zur universalen Anerkennung zu verhelfen, wie aber Egoismen unterschiedlicher Art, machtpolitische Ambitionen, nationale Arroganz und ideologische Wirkkräfte seine globale Durchsetzung und Akzeptanz bis heute verhindert haben. Terminologisch wird deutlich, daß die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts den Sachgehalt des neuzeitlichen Humanitätsgedankens in mannigfacher Form variiert. Dabei tritt der Ausdruck »Humanität« als ethischer Leitbegriff gegenüber der Vokabel »Menschheit« zurück, der z.B. für Immanuel Kant der umfassendere und fundamentalere Begriff ist. Am Schluß bleibt zu fragen, ob die Humanitätsidee angesichts der Pluralität von Idealen, Wertsystemen, anthropologischer Sichtweisen und Weltanschauungen außereuropäischen Kulturen und Religionen auf der Basis einer realistischen Menschenkenntnis und Menschensicht überhaupt fruchtbar gemacht werden kann.

St. Augustin

Karl Josef Rivinius

Kim, Young-Kyung: *Die Identitätsfrage der Muslime in der Diaspora* (Religionswissenschaftliche Texte und Studien 5) Georg Olms Verlag / Hildesheim 1994; 211 S.

Diese religionssoziologische Studie ist mit viel Sorgfalt und Akribie geschrieben. Der Verfasser ist sehr um Differenzierungen der Begriffe bemüht. Um den Begriff Identität, den er auf die Muslime anwenden will, genau zu definieren, gebraucht er fast ein Drittel der gesamten Untersuchung. Am Ende ergibt sich, daß für die hier behandelte Frage nur das relevant ist, was er Bewußtseinsidentität und Zugehörigkeitsidentität nennt. Die wichtigsten Elemente dieser Identität im Falle der Muslime sind der Glaube an Gott, die Gefolgschaft des Propheten Muhammad und die Zugehörigkeit zur Umma (zur Gemeinschaft der Muslime), deren Grundstruktur das Khalifat (die einheitliche religiöse und politische Gesamtleitung der ganzen Gemeinschaft) und die Herrschaft der Shari'a (des religiös legitimierten Gesetzes des Islams) bildet. Der Autor sieht jedoch eine große Schwierigkeit für die Stabilisierung der Wahrnehmung ihrer Identität bei den Muslimen darin, daß die Umma weder in der islamischen Welt noch in der islamischen Diaspora ihre Einheit bewahrt hat und daß folglich die Muslime diesen unentbehrlichen Bezugspunkt nur schwer erfahren können.

Heißt das nun, daß die Muslime ihre Identität überhaupt nirgendwo finden können bis zu dem Tag, an dem die Einheit der Umma wiederhergestellt ist? Sollte man nicht doch unterscheiden zwischen einer maximalen Identität, die heute nicht mehr erreichbar ist, einer optimalen Identität, die heute nur dort erreichbar ist, wo die Autorität der Shari'a wirkt und ihre Bestimmungen befolgt werden (d.h. in einem islamischen Staat), und einer ausreichenden Identität, die auch in der Diaspora erfahrbar ist? Eine solche Kernidentität kann sich auf die Definition des Islams stützen, wie sie im Hadith (in der Tradition des Propheten Muhammad) vorkommt: Der Islam ist die Erfüllung der religiösen Pflichten (siehe den bekannten Hadith nach 'Umar ibn al-Khattab bei Bukhari, Muslim und den weiteren drei bekanntesten Traditionssammlungen; vgl. A. Th. Houry, *So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung*, Gütersloh 1988, Nr. 2, 49–50).

Der Autor der vorliegenden Untersuchung nimmt in diesem Zusammenhang nicht Notiz von der Diskussion, die bereits in früheren Jahrhunderten eingesetzt hat über die Frage, was notwendig und ausreichend ist, damit der Muslim im nicht-islamischen Ausland sich weiterhin als Muslim fühlen und entsprechend leben kann.

Desgleichen nimmt er keine Differenzierung vor, wenn er – zwar wie nebenbei – über das Heil der Muslime und der Nicht-Muslime spricht und behauptet, daß der Islam das Heil der Nicht-Muslime bejaht (112). Diese Meinung wird zwar von großen Theologen bekräftigt, ist aber nur eine der vertretenen theologischen Positionen. Die Mehrheit der muslimischen Theologen hat bislang die Möglichkeit des Heils für die Nicht-Muslime nach der Verkündigung des Islams differenziert beurteilt und vorwiegend verneint.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen ist die vorliegende Untersuchung hilfreich für die Klärung einer Frage, die in der islamischen Welt und für die Muslime in der Diaspora von großer religiöser und politischer Bedeutung ist.

Münster

Adel Theodor Khoury

Klostermaier, Klaus K.: *A Survey of Hinduism*, State University of New York Press / Albany 1994; XII u. 715 S.

In dieser überarbeiteten Neuauflage (erste Auflage 1988) liefert K. KLOSTERMAIER einen umfassenden Überblick hinduistischer Geschichte und der verschiedenen hinduistischen religiösen und philosophischen Traditionen. Insbesondere geht er auf die Heiligen Schriften der Hindus, das hinduistische Weltbild und die drei religiösen Hauptströmungen des Vishnuismus, Shivaismus und Shaktismus ein. Die geographischen Bindungen des Hinduismus an den indischen Subkontinent werden ebenso untersucht wie die Sozialordnung des Kastensystems. K. KLOSTERMAIER stellt zudem die Entwicklung des neueren Hinduismus im 19. und 20. Jahrhundert dar, wobei er dieser Neuauflage zwei neue Kapitel hinzufügt: das Kapitel über die Rolle der Frau (361–376) und das Kapitel über Mahātma Gandhi (447–460).

Der Autor bietet in diesem Band nicht zuerst eine herkömmliche Darstellung des klassischen Hinduismus, sondern ist bemüht, von der Betrachtung des modernen Hinduismus und seiner religiösen und politischen Strömungen ausgehend Zugang zu dieser uralten religiösen Welt zu finden.

Neueste Fachliteratur der vergangenen Jahre wurde bei der Aktualisierung und Überarbeitung der verschiedenen Kapitel berücksichtigt wie auch die jüngsten Ereignisse der indischen Geschichte, die mit in die Chronologie (477–489) aufgenommen wurden.

Ein Glossar hinduistischer Begriffe sowie zahlreiche Photos, Illustrationen und Karten erleichtern dem Leser den Zugang und den Umgang mit diesem umfangreichen und sehr empfehlenswerten Band.

Berlin

Ernst Pulsfort

Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim, II. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Karl Förstel (Corpus Islamo-Christianum Series Gaeca 4/2) Echter Verlag / Würzburg; Oros Verlag / Altenberge 1995; XXI u. 341 S.

Dies ist der zweite Band der Ausgabe der Dialoge des Manuel II. in der von Th.A. Khoury herausgegebenen Reihe von Texten zum christlich-islamischen Dialog. Manuel II. war byzantinischer Kaiser von 1391–1425 und gehörte zur Palaiologen-Dynastie. Als Vasall des türkischen Sultans mußte er sich öfter an seinem Hof in Ankara aufhalten. Somit hatte er Gelegenheit, die Muslime und den Islam aus nächster Nähe kennenzulernen. Obwohl theologische Diskussionen verboten waren, kam es zu einem Dialog mit einem »persischen« Lehrer, den Manuel in den folgenden Jahren aufzeichnete. Sowohl vom Umfang als auch vom Inhalt her gehört dieser Dialog zu den interessantesten Zeugnissen byzantinischer Auseinandersetzungen mit dem Islam. Die rhetorisch brillant geschriebenen Dialoge sind von großer philosophischer und theologischer Bedeutung. Obwohl die Dialoge wahrscheinlich tatsächlich stattgefunden haben, ist die schriftliche Niederlegung aber nicht ganz frei von fiktiven Elementen.

Der zweite Band behandelt die Dialoge X bis XVII. Es sind die apologetischen Dialoge, die die Trinität und Christologie, die Bilderverehrung, die christliche Heilslehre und die Apostel zum Thema haben, so wie das Ende des Werkes. Es wird der griechische Text ediert und eine deutsche Übersetzung geliefert. Der griechische Text stimmt weitgehend mit der Ausgabe von ERICH TRAPP, (*Manuel II. Palaiologos Dialoge mit einem »Perser«* = Wiener Byzantinistische Studien 2, Wien 1966) überein. Auf die wenigen Abweichungen wird vorweg verwiesen. Da die Edition von Trapp ohne Übersetzung vorgelegt wurde, liegt der Wert der Ausgabe von Förstel vor allem in der Übersetzung. Hierdurch wird der Dialog auch einem breiteren Publikum erschlossen. In der Einleitung des zweiten Bandes bestimmt Förstel den Ort der apologetischen Dialoge in der Geschichte der byzantinischen Literatur, er geht auf die islamische Kritik an der Christologie und dem Trinitätsdogma ein und beschreibt das Verfahren, wie Manuel den Lehrer überzeugt. Im ersten Band wurde auf die Person des Manuel und seines literarischen Werkes eingegangen. Wer über die Überlieferung des Dialogs Genaueres wissen will, sollte die Einleitung von TRAPPS Edition konsultieren. Die über die Einleitung hinausgehende Kommentierung in Textanmerkungen ist sehr knapp und beschränkt sich hauptsächlich auf den Verweis von Parallelstellen und Zitaten sowie Begriffserklärungen. Ein ausführlicher und durchgehender Kommentar bleibt ein Desiderat.

Aachen

Harald Suermann

Ngeiyamu, Joel / Triebel, Johannes (Hg.): *Gemeinsam auf eigenen Wegen. Ev.-Luth. Kirche in Tanzania nach hundert Jahren* (Erlanger Taschenbücher 99) Verlag der Ev.-Luth. Mission / Erlangen 1994; 357 S.

Das vorliegende Handbuch über die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tanzania (ELCT) wurde bereits 1988 von den Herausgebern JOEL NGEIYAMU (bis 1986 Leiter des Kirchenamtes der ELCT) und JOHANNES TRIEBEL (Leiter des Missionskollegs der Evang.-Luth. Kirche in Bayern) konzipiert und steht in der Tradition der zwei vorausgegangenen Veröffentlichungen über die ELCT: E. Jaeschke, *Zwischen Sansibar und Serengeti* (1968) und G. Mellinghoff / Y. Kiwovele, *Lutherische Kirche in Tanzania* (1976).

In 30 Beiträgen wird ein umfassendes Bild der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tanzania und ihres Umfeldes gezeichnet. Die Autoren sind größtenteils afrikanische Mitarbeiter der Kirche. Nach

einem Vorwort und einer Würdigung des 1992 verstorbenen Bischofs der Nordost-Diözese der ELCT, Sebastian Kolowa, wird in einem ersten Teil das Umfeld der Kirche geschildert mit den Schwerpunkten: Politische Entwicklungen der letzten 30 Jahre, Begegnungen mit der traditionellen afrikanischen Religion, Islam in Tanzania. Ergänzend werden stichwortartig Informationen über Tanzania und seine Geschichte seit 1884, dem Beginn der deutschen Kolonialherrschaft, gegeben. Im zweiten Teil, »Die Kirchen« überschrieben, werden die Geschichte und der derzeitige Stand (1991) der ELCT dargestellt. Daran schließen sich Visionen für das Jahr 2000 an sowie kurze Darstellungen der anderen christlichen Kirchen im Land: anglikanische Kirche, katholische Kirche und Brüder-Unität. Den Abschluß bildet ein Beitrag über die ökumenische Zusammenarbeit im Christenrat von Tanzania. Der dritte Teil ist den Aufgaben der Kirche gewidmet mit den Schwerpunkten: katechetischer Auftrag, theologische Ausbildung, missionarische Verantwortung, Öffentlichkeitsarbeit durch Radio, Medien und Literatur, Diakonissen und Frauen in der Gemeinde. Der vierte und umfangreichste Teil des Handbuches befaßt sich mit den Herausforderungen und Antworten der Kirche. Themen sind in diesem Schlußteil: Selbständigkeit und gegenseitige Abhängigkeit der Kirchen, die Zukunft der Partnerschaft in der Mission, Missionare als Gast-Arbeiter, Bischofsamt, charismatische Bewegung in der evangelischen Kirche Ostafrikas, Polygamie als Taufhindernis – ein gründlicher historischer und theologischer Beitrag, der die Parallelität zur katholischen Mission und Kirche verdeutlicht –, die Herausforderungen durch die Großstadt und durch AIDS, wobei das AIDS-Kontrollprogramm der ELCT besonders herausgestellt wird, und eine Stellungnahme der Kirche zum ökumenischen Teilen von Lebensgrundlagen. Das sechsstufige Literaturverzeichnis enthält auch eine Anzahl Titel katholischer Autoren. Ein Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter schließt das Handbuch ab.

Den Herausgebern ist es gelungen, einen informativen und gut lesbaren Band über Werden und Wandlungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tanzania vorzulegen. Neben historischen und systematischen Beiträgen fehlt es nicht an exemplarischen Studien über das Leben einer jungen ostafrikanischen christlichen Kirche und deren Herausforderungen in der Zukunft.

Münsterschwarzach

Basilus Doppelfeld

Pranger, Jan Hendrik: *Dialogue in Discussion. The World Council of Churches and the Challenge of Religious Plurality between 1967 and 1979* (IIMO Research Publication 38) Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica / Utrecht-Leiden 1994; VIII u. 198 S.

In dieser Groninger Dissertation befaßt Vf. sich mit dem Dialogprogramm des Weltrats der Kirchen, freilich nicht in der Absicht einer rein historischen Betrachtung, sondern mit dem Ziel, die Frage der Identität des Weltrats angesichts der neuen Situation eines religiösen Pluralismus zu besprechen. Ausgangspunkte bilden das ursprüngliche Selbstverständnis des Weltrats und die ersten theologischen Versuche, aus einem christozentrischen Universalismus heraus den religiösen Pluralismus zu bewältigen (K. Barth, H. Kraemer, W.A. Visser't Hooft, A.Th. van Leeuwen). Es folgt ein Überblick über die auf den Konferenzen in Kandy (1967), Uppsala (1968), Ajaltoun und Zürich (1970) entwickelten Standpunkte. Neue Akzente ergaben sich dort, wo die Theologen der Dritten Welt führend in Erscheinung traten. Vf. behandelt die repräsentative Position des indischen Theologen S.J. Samartha und bespricht sodann – unter der Überschrift »Dialog und Gemeinschaft/Gemeinde (engl. community)« – die Konferenzen in Bangkok (1972/3), Colombo (1974), Nairobi (1975) und Chiang Mai (1977) und die 1979 veröffentlichten »Guidelines of Dialogue«. Im Ergebnis läßt sich ein wachsendes Bewußtsein der sich ändernden Grundsituation feststellen.

Theologisch beließ man aber in der Absicht, eine deutliche Unterscheidungslinie zwischen dem Christentum und der Welt zu ziehen, die anderen Religionen lange im Bereich der säkularen Welt. Die Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit anderer Religionen, etwa ob und wie Gott auch in anderen Religionen wirke, kam erst langsam zum Tragen. Zwar wird die Überzeugung, daß Gottes Wirken und Christi Heil auch über die Grenzen der verfaßten Kirchen hinweg auszumachen sind, vertreten, doch kann sie bei Beachtung der Diskussionen auf den großen Dialogtreffen nicht als einhellige Meinung gekennzeichnet werden. Bei aller Betonung des notwendiger werdenden interreligiösen Dialogs bleibt die hier geprüfte Theologie nach wie vor in eher altgewohnten Bahnen. Vf. selbst schließt – nicht zuletzt im Blick auf indisch-asiatische Entwicklungen – mit dem Versuch, den Fragehorizont erneut zu öffnen bzw. die Grundfrage nach der christlichen Identität im Horizont der Religionen als unabgeschlossen zu erweisen. Vielleicht muß man es aber am Ende doch als eine Schwäche der Arbeit bezeichnen, daß sie zu streng im Umfeld der offiziellen Dialogtreffen und folglich auch zu nahe bei den dort wirksamen Theologen verbleibt, ohne das weitere Umfeld in die Betrachtung einzubeziehen. Die pluralistische Theologie der Religionen klingt an, wo von Samartha die Rede ist. Die katholischen Positionen bleiben völlig außer Betracht, offensichtlich, da die römische Kirche nun einmal kein Mitglied des Weltrats der Kirchen ist. Das Problem des religiösen Pluralismus in der Welt kann aber christlicherseits heute doch nur gemeinsam unter Einbeziehung aller christlichen Kirchen angegangen werden.

Bonn

Hans Waldenfels

Schmidt-Leukel, Perry: *»Den Löwen brüllen hören«.* *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft* (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 23) Schöningh / Paderborn-München-Wien-Zürich 1992; XVI u. 788 S.

Die inzwischen preisgekrönte Dissertation SCHMIDT-LEUKELS ist zwischen 1984 und 1989 entstanden und hat der Münchener Katholisch-Theologischen Fakultät im Wintersemester 1989/90 als fundamentaltheologische Promotionsschrift vorgelegen. Die umfangreiche Arbeit stellt heute zumindest für den deutschsprachigen Raum die wohl umfassendste Überprüfung der Begegnungen zwischen Christentum und Buddhismus dar. Ziel der Arbeit ist es aber dann, eine angemessene Hermeneutik für Begegnung und Vergleich, Dialog und Umgang der beiden großen Religionen miteinander zu finden. In der Vorbereitung einer solchen Hermeneutik (Kap. III) behandelt SCHMIDT-LEUKEL in großer Ausführlichkeit die vorausgegangenen Etappen der Begegnung, die er unter die Überschriften »christlich-buddhistischer Religionsvergleich« (Kap. I) und »christlich-buddhistischer Dialog« (Kap. II) stellt.

Kap. I geht nach einleitenden Anmerkungen zur Text- und Umfeldforschung sowie zu frühen Interpretationsversuchen zunächst der Frage historischer Abhängigkeiten nach mit dem Ergebnis, daß historische Abhängigkeiten als hermeneutische Brücken zum christlichen Verständnis des Buddhismus ausscheiden (35). SCHMIDT-LEUKEL beschreibt sodann den apologetischen Religionsvergleich mit den Vorwürfen, der Buddhismus sei geprägt von Atheismus und Materialismus, Pessimismus und Nihilismus, Selbsterlösung und Heilsindividualismus, Passivismus und Kulturfeindlichkeit. Kommt es im apologetischen Ansatz zu einer entschiedenen Bewertung, so sucht der phänomenologische Vergleich sich unter Verzicht auf die Wert- und Wahrheitsfrage und unter Ausklammerung der eigenen weltanschaulichen Überlegenheit im Sinne von Neutralität und Objektivität der fremden Religion zu nähern (69). Bei dieser Art von Vergleich der Religionen geht es zudem ausdrücklich um die Frage des Verstehens wie um die wissenschaftliche Erfassung des

Wesens von Religion. Die Problematik dieses Vergleichs liegt in den Vorentscheidungen, die hier mitspielen, etwa der Voraussetzung des Ausfalls der Gottesfrage, zumindest der personalen Gottesvorstellung, oder dem Ansatz beim Unheilsverständnis anstatt der Gottesfrage oder bei einer existentiell ausgerichteten Daseinsanalyse, die ihrerseits zur Bestimmung des Heilsziels oder auch der Transzendenzvorstellung führt. Was hier inhaltlich in großer Behutsamkeit und schrittweise vorangetrieben wird, findet seine Konkretion im Hinblick auf bestimmte Autoren, die hier bewußt außer acht gelassen werden. Mit diesen Überlegungen kommt aber SCHMIDT-LEUKEL zugleich an jenen Punkt, wo der Vergleich in den ausdrücklichen Dialog übergeht. An J. Cahill und W.C. Smith erläutert SCHMIDT-LEUKEL den Wechsel, den die Religionsbegegnung für das Selbstverständnis der Religionswissenschaft nach sich zieht.

Kap. II beginnt mit den hermeneutischen Aspekten der theologischen Begründungsfelder des interreligiösen Dialogs, von denen er drei nennt: die säkulare Notwendigkeit, die Missionen und das Reden Gottes. Es folgen dann nacheinander – besprochen an einzelnen Vertretern – der Dialog mit dem Theravāda-Buddhismus (W. King, L. de Silva, D. Swearer, A. Fernando, A. Pieris) und dem Mahāyāna-Buddhismus (Th. Merton, H. Enomiya-Lassalle, W. Johnston, H. Dumoulin, H. Waldenfels, F. Buri, K. Otte, M. Shimizu, K. Takizawa). Die einzelnen Unterkapitel und Abschnitte erweisen sich als sehr eingehende Darstellungen und Analysen der einzelnen Positionen, die ausführlich nachzuzeichnen hier den Rahmen sprengen würde. Zu vermerken ist freilich, daß SCHMIDT-LEUKEL bewußt darauf verzichtet hat, den sehr verzweigten tibetischen Buddhismus in die Betrachtung einzubeziehen. In einer zusammenfassenden Überlegung geht SCHMIDT-LEUKEL dann zunächst auf das Buddhismusbild im Dialog und im Religionsvergleich ein. Seine Prüfung des Verhältnisses von Erfahrung und Vermittlung der Lehre wie auch der Rolle der Gottesfrage im hermeneutischen Bemühen führt zu folgendem Zwischenergebnis:

»1. Einer primär existentiell geleiteten Interpretation der buddhistischen Aussagen ist der Vorzug zu geben gegenüber einer primär metaphysisch/ontologisch gerichteten.

2. Dazu ist a) nach der Bedeutung der Erfahrung innerhalb der buddhistischen und der christlichen Lehre zu fragen und b) nach der erfahrungsintendierenden Vermittlungsdynamik christlicher und buddhistischer Lehren.

3. Angesichts der dabei auftretenden Probleme erweist sich ein dreigliedriges Interpretationschema als das günstigste. In diesem ist a) nach jenem allgemeinen Erfahrungsbereich zu fragen, an den die christlichen und buddhistischen Lehren in ihrer Deutung der Unheilssituation anknüpfen und b) nach der jeweiligen besonderen Heilerfahrung, die sich dadurch orten lassen muß, daß c) nach der Art und Weise gefragt wird, in der die jeweilige Lehre diese Heilerfahrung im Hinblick auf ihre Deutung der Unheilssituation zu vermitteln sucht.« (349)

Im Hinblick auf die theologische Lernbereitschaft, die sich dann vorrangig am Umgang mit dem Zusammenhang der mit »Gott« bezeichneten Wirklichkeit und der von der buddhistischen Lehre intendierten Erfahrung offenbart, kommt SCHMIDT-LEUKEL zu vier bzw. fünf Positionen, die sich in Kürze so charakterisieren lassen: (1) Die buddhistische Erfahrung hat keinen positiven Bezug zu »Gott«. (2) Sie hat einen solchen Bezug, wenigstens implizit und in ihrer Offenheit dafür. (3) Buddhistische Lehre und christlicher Gottesbegriff beziehen sich auf eine identische Erfahrung. (4) »Die buddhistische Lehre und der christliche Gottesbegriff beziehen sich auf eine identische Wirklichkeit, die jedoch in unterschiedlicher Weise erfahren wird oder deren Erfahrung unterschiedliche Aspekte besitzen kann. Der Gottesbegriff ist in bestimmter Form mit einer dieser Erfahrungsweisen oder Erfahrungsaspekte verbunden, so daß er nicht austauschbar, wohl aber ergänzungsfähig ist.« (360) Eine fünfte mögliche Position würde nach SCHMIDT-LEUKEL die zweite Position umkehren und den christlichen Gottesbegriff auf eine Wirklichkeit beziehen, die in der buddhistischen Lehre deutlicher erfaßt wird als in der christlichen. SCHMIDT-LEUKEL selbst neigt offensichtlich zur vierten Position, die er weiterzuentwickeln und weiter auszuschöpfen sucht,

indem er die in »Lehre« und »Gottesbegriff« enthaltene(n) Erfahrung(en) zum Ausgangspunkt nimmt. In diesem Zusammenhang steht für SCHMIDT-LEUKEL am Ende von Kap. 2 die Vermutung einer »legitimen Pluralität von Transzendenzzugängen« (371).

Kap. III, das in etwa die zweite Hälfte des Werkes ausmacht, ist dann – nach den analytischen Kapiteln – der konstruktiven Entfaltung einer christlich-buddhistischen Hermeneutik im Anschluß an die zuvor erreichten Ergebnisse gewidmet. Gerade weil es an methodologischen Reflexionen auf die Hermeneutik immer noch weithin mangelt, schenkt SCHMIDT-LEUKEL dieser Seite der Ausführung durchweg besondere Aufmerksamkeit. Entsprechend beginnt das Kapitel mit einer ausführlichen Erörterung des hermeneutischen Ansatzes bei den menschlichen Grunderfahrungen, in denen die interreligiöse Hermeneutik (im Gegensatz zu einer religionswissenschaftlichen Befassung) in ihrer prinzipiellen Möglichkeit und ihrem Referenzrahmen bedacht wird und im Vorfeld Begriff und Kontext, Sprache, Wahrheit und Verhalten, die Erfahrung des Absoluten, die menschlichen Grunderfahrungen, schließlich Unheilsdeutung, Heilsvermittlung und Transzendenzverständnis besprochen werden.

In drei großen Schritten, die anhand von Texten didaktisch gut aufbereitet und in ihren Argumentationsfiguren immer wieder zusammengefaßt werden, kennzeichnet SCHMIDT-LEUKEL vom Pâli-Buddhismus her die Konstitution der Heilsbotschaft, vom indischen Mahâyâna-Buddhismus her die logische und vom Zen- und Jôdo-Shin-Buddhismus her die spirituelle Explikation der Heilsbotschaft. Die Arbeit schließt in einer ersten Zusammenfassung der Einheitsmomente (Anknüpfung bei den menschlichen Grunderfahrungen, Verständnis mittels der Lehre, Transzendenzverständnis) und erläutert sodann abschließend die religionstheologischen Chancen des Ansatzes.

In der Durchführung des Ansatzes hält sich SCHMIDT-LEUKEL an die einschlägigen deutschen und englischen Übersetzungen der Texte; ein Rückgriff auf die Grundsprachen war ihm wohl nicht möglich (vgl. 7). Das markiert bei aller Sicherheit, mit der Thesen vorgetragen werden, doch auch wieder Grenzen, die sich dadurch noch verstärken, daß der Zugang dezidiert über Texte, also Gesagtes, gesucht wird. Wenn SCHMIDT-LEUKEL etwa bei mir und anderen Ungesagtes wahrnimmt und damit »eindeutige Zuordnungen« nicht möglich erscheinen (vgl. 359), hat das, so unbefriedigend das auf den ersten Blick erscheinen mag, zweifellos auch noch einmal mit unserer Einschätzung von Erfahrung und deren Versprachlichung zu tun. Für Kap. III sei für einen Ansatz zu weiteren Diskussionen eigens auf die zahlreichen Zusammenfassungen verwiesen: 476. 492. 505. 520f. 568ff. 603f. 651ff. Für Nâgârjuna hätte ich mir nach wie vor eine deutlichere Verbindung der logischen mit der spirituellen Explikation gewünscht. Bei der Behandlung des Zen-Buddhismus fällt auf, daß die »Reflexion der Reflexionen« einen verhältnismäßig breiten Raum einnimmt. Große erfahrene Vermittler wie – um nur drei zu nennen – Dôgen, Hakuin oder in unseren Tagen Yamada fallen völlig aus. Auf Beobachtungen dieser Art ist gerade dann hinzuweisen, wenn man die Bedeutsamkeit der Arbeit nachdrücklich betonen will; angesichts der nach wie vor eher geringen Beurteilungsbasis in der europäischen Theologie besteht sonst leicht die Gefahr, Ergebnisse in dogmatischer Weise zu übernehmen und weiterzutragen. Auf den Ausfall der tibetischen Schiene des Mahâyâna-Buddhismus wurde bereits hingewiesen.

Die Ebenen wechseln noch einmal, wo die religionstheologische Relevanz des Gesamtprojektes angesprochen wird (675–717). Hier sei eine Beobachtung mitgeteilt, die nicht außer acht gelassen werden darf. Die in der Arbeit gestellten Fragen sind verständlicherweise einhellig aus dem christlichen Denkhorizont heraus artikuliert, gleichgültig, ob es um Gott, das Heil, die Wahrheit oder die Offenbarung geht. Damit aber beginnt die Diskussion eigentlich neu. In ihr aber sind zunächst die Buddhisten selbst nach ihrem Verständnis des Gesagten zu fragen. Einen solchen Dialog zwischen wahrhaft Betroffenen möchte man dem Werk von SCHMIDT-LEUKEL wünschen. Seine theologischen Überlegungen hat SCHMIDT-LEUKEL selbst inzwischen anderweitig weiterge-

führt; sie sind hier nicht zu besprechen. Hier reicht es festzuhalten, daß das große Werk für die kommende Zeit einen nicht zu übersehenden Beitrag zu den Grundfragen hermeneutischer Verständigung zwischen den Religionen darstellt.

Der Titel ist im übrigen dem Anguttara-Nikāya V,99 entnommen, wo der Löwe für den Erleuchteten, also für den Buddha steht und der Löwenruf dann nichts anderes ist als die Verkündigung der Lehre durch den Erleuchteten in der Versammlung der Jünger. Der Titel umschreibt folglich die Einladung, sich auf die drei Kostbarkeiten des Buddhismus einzulassen: den Buddha mit seinem Dharma (= Lehre) im Sangha (= Versammlung).

Bonn

Hans Waldenfels

Schnackenburg, Rudolf: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Herder / Freiburg 1993; 357 S.

Das vorliegende Werk des emeritierten Würzburger Neutestamentlers ist Ergebnis langjähriger intensiven Umganges mit dem Neuen Testament in Forschung und Lehre. Das Buch will ein Anstoß sein, grundlegende Fragen neu zu bedenken (6). Der Verfasser hat als primären Adressaten vor allem den heutigen Menschen im Auge, der geprägt ist von rationalen Denkmustern und Methoden der Wahrheitsfindung. Religiös ist er nicht selten verunsichert. Er ist umgetrieben von der Frage, was denn nun definitiv vom Glauben an Jesus als den Herrn als sinnvoll und unverzichtbar festzuhalten ist. Schließlich haben doch mehrere Generationen ernster und sachkundiger Exegeten sich bemüht, mit den Methoden traditionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Forschens das Jesusbild der Evangelien zu hinterfragen, und dieser Prozeß ist noch lange nicht beendet. Viele hilfreiche Erkenntnisse wurden zu Tage gefördert, freilich auch Grenzen aufgezeigt und eingestanden (12–30). Immer deutlicher wird vor allem dies: Die Evangelien sind keine Jesus-Biographien – so sehr das Bemühen der Evangelisten offenkundig wird, in ihren Schriften historisch zuverlässige und glaubwürdige Überlieferung weiterzugeben für die Gemeinden und die Kirche der frühen Zeit. R. SCHNACKENBURG kommt gerade durch sein Vertrautsein mit den modernen bibelwissenschaftlichen Überlegungen und Methoden dazu, neu zu fragen, was denn die eigentliche Aussageintention der Evangelien sei. Seine Antwort: Wir können die Person und das Werk Jesu nur dann in den Blick bekommen, wenn wir uns leiten lassen von der letzten Gegebenheit, daß es sich um Glaubensschriften handelt, um kerygmatische Geschichtsschreibung (22). Das Interesse der frühen Gemeinden galt nicht dem historischen Wissen über Jesus. Vielmehr war das Anliegen lebendig, daß der auferstandene und lebendige Herr in seiner Kirche weiterlebt, weiter lehrt und Antworten gibt auf die konkreten Fragen und Alltagsnöte seiner Gemeinde. Die historisch-kritische Exegese kann also wirklich einen Beitrag zur Person Jesu Christi leisten, indem sie die Verkündigung Jesu in ihren Grundzügen darstellt und den Anspruch Jesu beschreibt. Jesus ist in der Sicht der Evangelien die Vergegenwärtigung der Heils Liebe und des Heilswillens Gottes; in ihm verwirklicht sich der Heilsplan Gottes mit der Welt. Freilich: diese Wirklichkeit ist Gegenstand des Glaubens an den gestorbenen und auferstandenen Herrn. »Wer in der kühlen Distanz des Historikers sich der Gestalt Jesu nähert, kann die Frage nach dem Geheimnis der Person Jesu, der Strahlkraft, die von ihm ausgeht, der lebendigen Macht seiner Worte und Taten, der mitreißenden Gewalt seines Lebens und Sterbens nicht beantworten.« (14)

Jedes einzelne der vier Evangelien gibt den Blick frei auf die Gestalt Jesu. In jedem Evangelium begegnet der gleiche Herr. Und doch ist bei aller Gemeinsamkeit in der Grundaussage jedes Evangelium Ausprägung des Glaubens einer konkreten Gemeinde. Die herkömmliche exegetische

Darstellungsweise von Person und Wirken Jesu geht aus von den greifbaren Aussagen der Evangelien und setzt sie in Bezug zu christologischen Daten. Aus der Verbindung historischer Züge mit urchristlicher Deutung entsteht das Christusbild. SCHNACKENBURG hingegen verzichtet auf »eine genaue Erhebung des Historischen, weil dieses unlöslich in das christologische Bild eingeschmolzen ist. Er fragt sogleich nach der umfassenden Sicht auf Jesus Christus, wie sie jeder Evangelist durch die Erinnerung aus christologischer Sicht entwickelt hat« (26). Den reichen Gehalt seines Buches bietet SCHNACKENBURG sehr klar durchgegliedert und präzise dar. In sechs Kapiteln ist der Stoff entfaltet. Zunächst sind grundsätzliche methodische Überlegungen erörtert unter der Thematik »Glaube und Geschichte« (12–27). Es folgt je ein Kapitel über die vier Evangelien. Das Gemeinsame aller Evangelienschriften und die charakteristischen Eigenheiten scheinen auf. Breiter Raum ist z.B. der Beschreibung der Tätigkeit Jesu in der Sicht des Markus eingeräumt. Da begegnen etwa auf 30 Seiten z.B. folgende Themen: die Verkündigung Jesu, sein Lehren, Krankenheilungen und Dämonenbannungen, Machttaten und Epiphanien, Konfrontationen und Konflikte, Leidens- und Todesweg Jesu. Für Markus charakteristische Würdebezeichnungen und Titel Jesu werden vorgestellt, und über das sogenannte Messiasgeheimnis läßt sich Erhellendes nachlesen (28–89).

Bei der Darstellung des Christusbildes in der Sicht des Matthäus begegnet dieser Jesus Christus in dem gegenüber Markus breiter gewordenen Rahmen. Akzentsetzungen finden sich ferner in den Ausführungen über die Kirche als Raum des Fortwirkens Jesu oder im jüden- und heidenchristlichen Horizont der Geschichte Jesu. Im Christusbild bei Matthäus begegnet dieser Jesus Christus betont als von Gott Gesandter, der eine neue und größere Gerechtigkeit fordert.

Wiederum anders angereichert ist die Christusüberlieferung bei Lukas. SCHNACKENBURG nennt in engem Anschluß an den biblischen Text u.a. folgende Aspekte: der in der Kraft des Heiligen Geistes Gesandte Gottes; der Verkünder des Evangeliums der Gnade; der durch Tod und Auferstehung zu Gott gelangte erhöhte Herr, der wiederkommende Herr. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels ist u.a. die Rede von der Menschlichkeit Jesu; von seinem Einsatz für die Armen und Elenden; von seiner Zuwendung zu den Frauen; vom Beten Jesu.

Recht deutlich kommt in Kapitel fünf des Werkes der spezifische Charakter der johanneischen Christusüberlieferung zum Tragen. Der geschichtliche Horizont wird aufgezeigt; eingehend wird referiert über das johanneische Christusbild im Vergleich mit den synoptischen Evangelien, über den hermeneutischen Zugang zum johanneischen Christusbild. Dicht und kenntnisreich sind die Ausführungen zu Einzelaussagen johanneischer Christologie, etwa über den vom Vater gesandten und mit ihm aufs engste verbundenen Sohn, über das Lamm Gottes, den Logos ...

Das Schlußkapitel ist eine hilfreiche Zusammenfassung dessen, was auf den über 320 Seiten der Darstellung nahegebracht wurde, das »viergestaltige Evangelium des vielfältigen und doch einheitlichen Christuszeugnisses« (327–357). Abschließend stellt SCHNACKENBURG eindringlich das Glaubensbild der Evangelisten über Jesus im Verhältnis zum geschichtlichen Jesus von Nazaret dar.

Diese Skizze will etwas ahnen lassen von der Fülle und dem Gewicht der hier vorzustellenden Publikation und wirft zugleich Licht auf ihren Verfasser.

Der Missionstheologe entdeckt beim Umgang mit dem Werk eine Reihe von inspirierenden Hinweisen, die verdeutlichen helfen, was Mission meint und wie sie im Neuen Testament und zuletzt von der Person Jesu her verstanden und immer wieder neu vertieft werden kann. Einige dieser Gesichtspunkte sollen abschließend wenigstens knapp genannt werden.

Mission wurzelt im Heilsplan und Heilswillen Gottes mit der Welt. Wie das Reich Gottes, Kern und Mitte der Botschaft Jesu, seinem Wesen nach universal ausgerichtet ist, Heil für alle Menschen bedeutet, so kann eine Kirche, die sich beauftragt weiß mit der Durchführung der Sendung Jesu, nur in seinem Geist in der Welt wirken (108ff; 250). Mission ist nicht Angelegenheit der Opportunität, des Abwägens von Für und Wider, sondern Antwort des Glaubens (340ff). Es geht um Verkündigung der Gnade (155ff). Jesus war tief durchdrungen von seiner Sendung, Heil und

Leben anzusagen, Gottes erbarmende Liebe unentwegt deutlich zu machen (162ff). Juden und Heiden begegnet er als Messias und Herr (167ff), als der Gesandte und der Sohn Gottes (27; 341); als das Lamm Gottes, das die Sünde der ganzen Welt hinwegnimmt (307ff); als der lebendige Herr, der für das Leben der Welt Kreuz und Tod auf sich nahm (176ff). Eine Reihe weiterer hilfreicher Hinweise auf Bausteine und Elemente einer fundierten Missionstheologie hat der Verfasser als Fundgrube für persönliche und theologische Überlegungen zusammengetragen, ohne ausdrücklich darüber zu sprechen. An Jesu Verhalten den Armen und Sündern gegenüber, an seine Einstellung zur Frau, an den Stellenwert der Parusie oder auch an die Bedeutung des Betens im Leben des »Ur-Missionars« Jesus ließe sich denken, und an vieles andere mehr! Man wünscht sich dieses Buch in die Hände und auf den Schreibtisch vieler fragender Menschen, nicht zuletzt derer, denen der Dienst an der Heilsbotschaft in unserer Zeit aufgetragen ist.

St. Augustin

Josef Kuhl

Die Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Michael Amaladoss, S.J., Vidyajyoti, 23 Raj Niwas Marg, Delhi – 110054,
Indien;

Fritz Kollbrunner, Museggstr. 21, 6004 Luzern, Schweiz;

Thomas Mohanadoss SVD, Riedbergstr. 3, 79100 Freiburg;

Burkhard Theß, Fundamentaltheologisches Seminar, Regina Pacis Weg 1A,
53113 Bonn;

Dr. Annette Wilke, Länggassstr. 57, 3012 Bern, Schweiz.

Inhalt des 80. Jahrgangs ZMR 1996

Abhandlungen

AMALADOSS, MICHAEL: The Gospel, Community and Culture	243
DIJK, ALPHONS VAN: Hinduismus in Suriname und den Niederlanden	179
GROß, ENGELBERT: Erneuerung der katechetischen und pastoralen Kirche in der Perspektive der Inkulturation	196
GRUNDMANN, CHRISTOFFER H.: Die Welt als Horizont – Vision, Illusion und Irritation christlicher Mission	129
KRUIP, GERHARD: Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des realen Sozialismus – eine unbewältigte Herausforderung	3
MOHANADOSS SVD: Das Kastenwesen und die Kirche in Indien	255
RZEPKOWSKI, HORST: Zwischen Vision und Sendung – Zur Vorstellung der »Deutschen Kirche« bei Joseph Schmidlin	82
WEß, PAUL: Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religions-theologie	26
WILKE, ANNETTE: Mythos in Bewegung. Die Große Göttin in Symbolsystem, Kultus und Alltag	265

Kleine Beiträge

MÜLLER, HADWIG: Kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff des Anderen in: <i>Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation</i> , hg. von Edmund Arens	59
SCHMIDT-LEUKEL, PERRY: Ganz unwahrscheinlich? Eine Antwort an Paul Weß	223
THEß, BURKHARDT: Erhöht die pluralistische Religionstheologie die Plausibilität des christlichen Glaubens? Einige Anfragen an Perry Schmidt-Leukel	287
WALDENFELS, HANS: Kirche in der Krise. Ein Literaturbericht	229

Mitteilungen

Nachruf: Jakob Baumgartner (1926–1996) . .	284
Nachruf: Heinrich Dumoulin SJ (1905–1995)	44
Theologische Examensarbeiten zur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft im akademischen Jahr 1994/95	46

Besprechungen

AERTS, THEO (Hg.): The Martyrs of Papua New Guinea. 333 Missionary Lives Lost During World War II, Port Moresby 1994 (Ahrens) .	294
AGUIRRE, LUIS PÉREZ: Glaubwürdigkeit zurückgewinnen! Die Kirche und ihre ungelösten Probleme an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Luzern 1994 (Heimbach-Steins)	294
AHRENS, THEODOR: Der neue Mensch im kolonialen Zwielficht. Studien zum religiösen Wandel in Ozeanien, Münster 1993 (Piskaty †)	145
Arbeit, Arbeitslosigkeit, Menschenwürde. Ökonomisch-theologische Perspektiven, Luzern 1994 (Mette)	295
ARNTZ, NORBERT (Hg.): Retten, was zu retten ist? Die Bischofskonferenz in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang, Luzern 1993 (Sievernich) . . .	296
AULBACH, STEFAN: Spiritualität schafft Befreiung. Der Entwurf christlicher Existenz bei Juan Luis Segundo, Frankfurt 1992 (Sievernich) .	297
BAKKER, FREDERIK LAMBERTUS: The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals. Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia, Amsterdam 1993 (Piskaty †)	146
BAUMANN, MARTIN: Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften, Marburg 1993 (Waldenfels)	148
BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993 (Kruip)	148
BEINERT, WOLFGANG (Hg.): »Katholischer« Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991 (Antes)	66
BOFF, LEONARDO: Eine neue Erde in einer neuen Zeit. Plädoyer für eine planetarische Kultur, Düsseldorf 1994 (Mette)	298
VON BRÜCK, MICHAEL / WERBICK, JÜRGEN (Hg.): Traditionsabbruch – Ende des Christentums?, Würzburg 1994 (Waldenfels)	299
BÜHLMANN, WALBERT: Die Überraschungen meines Lebens, Graz 1994 (Hakenes)	300
DAHMS, BERND: Bartolomé de Las Casas (1484–1566). Indio-Politik im 16. Jahrhundert und ihre Rezeption in lateinamerikanischer Literatur, Tübingen 1993 (Eggensperger) . .	150

DELGADO, MARIANO: Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika, Immensee 1996 (Reinhard)	300	von ANNETTE ESSER / LUISE SCHOTTROFF, Kampen / Mainz 1993 (Heidemanns)	154
DOHMEN, CHRISTOPH / MÜBNER, FRANZ: Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg 1993 (Steins)	302	KADOWAKI, KAKICHI: Erleuchtung auf dem Weg. Zur Theologie des Weges, München 1993 (Waldenfels)	160
DREIER, WILHELM u.a. (Hg.): Entdeckung – Eroberung – Befreiung. 500 Jahre Gewalt und Evangelium in Amerika, Würzburg 1993 (Delgado)	150	KHOURY, ADEL THEODOR: Der Islam kommt uns näher. Worauf müssen wir uns einstellen? Freiburg 1992 (Antes)	64
DUSSEL, ENRIQUE: Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, Düsseldorf 1993 (Langenhorst)	152	KHOURY, ADEL THEODOR: Was ist los in der islamischen Welt? Die Konflikte verstehen, Freiburg 1991 (Antes)	64
FEDERSCHMIDT, KARL H.: Theologie aus asiatischen Quellen. Der theologische Weg Choan-Seng Songs vor dem Hintergrund der asiatischen ökumenischen Diskussion, Münster 1994 (Evers)	304	KHOURY, ADEL THEODOR: Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch, Freiburg 1990 (Antes)	64
FREYTAG, MIRJAM: Frauenmission in China. Die interkulturelle und pädagogische Bedeutung der Missionarinnen untersucht anhand ihrer Berichte von 1900 bis 1930, Münster 1994 (von Collani)	307	KIENZLER, KLAUS (Hg.): Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf 1990 (Antes)	66
FULLJAMES, PETER: God and Creation in Intercultural Perspective. Dialogue between the Theologies of Barth, Dickson, Pobee, Nyamiti, Pannenberg, Frankfurt 1993 (Tossou †)	155	KIM, YOUNG-KYUNG: Die Identitätsfrage der Muslime in der Diaspora, Hildesheim 1994 (Khoury)	311
GIMPL, HERBERT: Volksreligiosität und Pastoral im andinen Peru. Zugänge und Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiosität, St. Ottilien 1993 (Nagler)	156	KLOSTERMAIER, KLAUS K.: A Survey of Hinduism, Albany 1994 (Pulsfort)	312
GRAMLICH, RICHARD: Islamische Mystik. Sufigische Texte aus zehn Jahrhunderten, Stuttgart 1992 (Antes)	64	KOCHANNEK, HERMANN (Hg.): Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg 1991 (Antes)	66
GRÜNDER, HORST (Hg.): Geschichte und Humanität, Münster 1993 (Rivinius)	308	KOHN, LIVIA: The Taoist Experience. An Anthology, Albany, NY, 1993 (Seiwert)	161
HALM, HEINZ: Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994 (Antes)	64	KWAME OWUSU, VINCENT: The Roman Funeral Liturgy: History, Celebration and Theology, Nettetal 1993 (Richter)	162
HAUSMANNINGER, THOMAS (Hg.): Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn 1993 (Kruip)	157	LIENEMANN-PERRIN, CHRISTINE: Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika. Studien zur ökumenischen politischen Ethik, München 1992 (Schroer)	162
HUPPERTZ, ALOYS: Deutsche Herz-Jesu-Priester in Kamerun (1912–1915), Bonn 1992 (Gründer)	159	Lotos-Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes, Gerlingen 1992 (Waldenfels)	164
JÄGGI, CHRISTIAN J. / KRIEGER, DAVID R.: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, Zürich 1991 (Antes)	66	MACINNIS, DONALD E.: Religion im heutigen China. Politik und Praxis, Nettetal 1993 (Glüer)	165
Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen 1: Feministische Theologie im europäischen Kontext, hg.		Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim, Erlangen 1994 (Suermann)	313
		MENSEN, BERNHARD (Hg.): Europa. Gegenwart und Zukunft, Nettetal 1993 (Waldenfels)	235
		MICHAUD, ROLAND ET SABRINA: Derviches du Hind et du Sind, Paris 1991 (Antes)	64
		MÜLLER, GOTELIND: Buddhismus und Moderne. Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemässes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1993 (Waldenfels)	235

MÜLLER, JOACHIM (Hg.): Neuevangelisierung Europas. Chancen und Versuchungen, Freiburg/Schweiz 1993 (Waldenfels)	166	SCHMIDT-LEUKEL, PERRY: »Den Löwen brüllen hören«. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992 (Waldenfels)	315
MÜLLER-FAHRENHOLZ, GEIKO (Hg.): Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas, Regensburg 1992 (Galindo) 74		SCHNACKENBURG, RUDOLF: Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg 1993 (Kuhl)	318
NAGEL, TILMAN: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994 (Antes)	64	SCHROEDER, ROGER: Initiation and Religion. A Case Study from Wosera of Papua New Guinea, Freiburg/Schweiz 1992 (Ahrens)	172
NGEIYAMU, JOEL / TRIEBEL, JOHANNES (Hg.): Gemeinsam auf eigenen Wegen. Ev.-Luth. Kirche in Tanzania nach hundert Jahren, Erlangen 1994 (Doppelfeld)	313	SHADID, WASEF ABDELRAHMAN R. / KONINGSVELD, PIETER S. VAN (Hg.): The integration of Islam and Hinduism in Western Europe, Kampen 1991 (Antes)	64
PFÜRTNER, STEPHAN: Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale, Freiburg 1991 (Antes)	66	STRAUBINGER, ERIKA: Zwischen Unterdrückung und Befreiung. Zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche Perus: Geschichtlicher Rückblick und Gegenwartsanalyse, Frankfurt 1992 (Heidemanns)	72
PIEPEL, KLAUS: Lerngemeinschaft Weltkirche – Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt, Aachen 1993 (Wietzke)	167	SUNDERMEIER, THEO (Hg.): Den Fremden wahrnehmen: Bausteine für eine Xenologie, Gütersloh 1992 (Balz)	77
PRANGER, JAN HENDRIK: Dialogue in Discussion. The World Council of Churches and the Challenge of Religious Plurality between 1967 and 1979, Utrecht 1994 (Waldenfels)	314	SUNDERMEIER, THEO: Aus einer Quelle schöpfen wir. Von Afrikanern lernen, Gütersloh 1992 (Janssen)	78
REIS-HABITO, MARIA-DOROTHEA: Die Dhāraṇī des Großen Erbarmens des Bodhisattva Avalokiteśvara mit tausend Händen und Augen, Nettetal 1993 (Waldenfels)	236	SUNDERMEIER, THEO: Wenn Fremdes vertraut wird. Predigten im Gespräch mit anderen Religionen und Kulturen, Erlangen 1994 (Fuß)	79
RÍO, ANTONIO DEL: Beschreibung einer alten Stadt, die in Guatemala (Neuspanien) unfern Palenque entdeckt worden ist, hg. und kommentiert von Frauke J. Riese, Berlin 1993 (Vietmeier)	169	SWIDLER, LEONARD: Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg / München 1992 (Waldenfels)	172
ROMERO, OSCAR A.: Die notwendige Revolution, Mainz 1992 (Weckel)	70	TIBI, BASSAM: Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, Frankfurt 1991 (Antes)	64
RUDOLPH, EKKEHARD: Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion, Berlin 1991 (Antes)	64	TRIEBEL, JOHANNES: Gottesglaube und Heroenkult in Afrika. Untersuchungen zum Lwembekult der Wakinga in Südtanzania, Erlangen 1993 (Bischofberger)	173
SAWAI, YOSHITSUGU: The Faith of Ascetics and Lay Smārtas. A Study of the Śāṅkaran Tradition of Śringeri, Wien 1992 (J. Soni)	170	TWORUSCHKA, MONIKA UND UDO (Hg.): Bertelsmann Handbuch Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart, Gütersloh 1992 (Antes)	174
SCHERMANN, RUDOLF (Hg.): Wider den Fundamentalismus. Kein Zurück hinter das II. Vatikanische Konzil, Würzburg 1990 (Antes)	66	WADOW, GERD: T'ien-fei hsien-sheng lu: »Die Aufzeichnungen von der manifestierten Heiligkeit der Himmelsprinzessin«, Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Nettetal 1992 (von Collani)	175
SCHIMMEL, ANNEMARIE: A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry, Chapel Hill-London 1992 (Antes)	64	WARGNY, CHRISTOPHE: Die Welt schreit auf, die Kirche flüstert. Jacques Gaillot, ein Bischof fordert heraus, Freiburg 1993 (Doppelfeld)	238
SCHLEGELBERGER, BRUNO: Unsere Erde lebt. Zum Verhältnis von altandiner Religion und Christentum in den Hochanden Perus, Immensee 1992 (Delgado)	237		

WASSMANN, JÜRGE: Das Ideal des leicht gebeugten Menschen. Eine ethno-kognitive Analyse der Yupno in Papua Neuguinea, Berlin 1993 (Ahrens)	239
WERBICK, JÜRGEN (Hg.): Offenbarungsansprüche und die fundamentalistische Versuchung, Freiburg 1991 (Antes)	66
WERBICK, JÜRGEN: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg 1994 (Waldenfels)	69

WERBICK, JÜRGEN: Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992 (Heimbach-Steins)	67
WILFRED, FELIX / THOMAS, MADATHILPARAMPIL M.: Theologiegeschichte der Dritten Welt, Bd. 3: Indien, München 1992 (Nayak)	175
ZIRKER, HANS: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993 (Antes)	64

